

# Lo que el estudio de la cultura material huichola puede aportar a nuestra perspectiva de la cultura material prehispánica. Implicaciones del giro ontológico en la arqueología de Alta Vista, Zacatecas, y regiones afines

Nora Rodríguez-Zariñán<sup>1</sup>

**Resumen:** Hace ya algunos años que corrientes teóricas, envueltas en lo que se conoce como giro ontológico, vienen asomándose a la antropología causando tanto aprobación como críticas. El giro ontológico parte de la conciencia de que existen otras maneras de concebir mundos, donde la nuestra es sólo una más de ellas. Así, ¿en qué medida nuestras herramientas conceptuales pueden explicar nociones de mundos que le son ajenos? En este sentido, ¿convendría entonces acercarse a otros sistemas conceptuales para explicar categorías que probablemente le resulten más cercanas? Lo anterior no atañe sólo a la antropología, dentro de la arqueología, la cultura material también exige repensar las interpretaciones; en una de esas, el giro ontológico nos alcanza.

**Palabras clave:** Alta Vista, huicholes, *pseudo cloisonné*, esculturas, ontologías, Occidente de México, Noroccidente de México.

**Abstract:** For some years now, theoretical currents in anthropology have been involved in what is known as the ontological turn, a development which has led to both approval and criticism. The ontological turn starts from the awareness that there are different ways of conceiving worlds such that our point of view is recognized as just one among many. This shift leads to questions as to what extent our conceptual tools can explain notions of worlds that are foreign to ours? In this sense, more than to use our own conceptual systems, would it be useful to consider other conceptual systems to explain categories that are probably more closely related to those worlds? These issues are a concern in anthropology, but they should also be in archaeology where, probably, the assessment of material culture also requires a rethinking of our interpretations.

**Key words:** Alta Vista, huichol people, *pseudo cloisonné* pottery, sculpture, ontologies, West Mexico, Northwest Mexico.

## Introducción

Partiendo de una innegable alusión al título de Valiñas (2000), el presente texto es una suma de reflexiones en torno a la interpretación que hacemos los investigadores sobre los materiales arqueológicos ya que, por lo general, nos basamos en nuestras propias categorías o marcos de referencia. Es importante reflexionar en ello dada la alta posibilidad de que los aparatos conceptuales que producen los contextos sistémicos<sup>2</sup> nativos obtuviesen interpretaciones radicalmente distintas si éstas partieran de un marco conceptual occidental y se basaran exclusivamente en sus contextos arqueológicos resultantes. En este texto expondré observaciones y propuestas basadas en investigación y experiencia de primera mano, tanto en la arqueología como en la etnografía del Noroccidente de México, con el objetivo principal de señalar la viabilidad del uso de teoría nativa para encontrar otras posibilidades de interpretación de contextos arqueológicos.

Para ejemplificar lo anterior tomaré estudios de caso centrados en la región noroccidental del México prehispánico (Alta Vista o Chalchihuites, que comparte patrones con regiones aledañas) y teoría nativa que parte del estudio etnográfico de sociedades contemporáneas de la región indígena del Gran Nayar, en este caso, de los huicholes o *wixaritari* (sg. *wixarika*), uno de los cuatro grupos que conforman dicha región (Fig. 1).<sup>3</sup> Cabe mencionar que la sociedad huichola contemporánea se separa por poco más de mil años de la región arqueológica que aquí se alude (dado que ésta última tuvo su apogeo en el periodo Epiclásico [650-900 d.c]), lo cual no representa un problema para esta reflexión, dado que no se trabaja bajo la idea de un parentesco directo entre estas dos sociedades sino de campos sociales compartidos (Kohl, 2008). Los campos sociales compartidos parten de la idea de que los grupos a los cuales generalmente nos hemos referido como culturas no co-

<sup>2</sup> “El contexto sistémico se refiere a la condición de un elemento que está participando en un sistema conductual [vivo]. El contexto arqueológico describe los materiales que han pasado por un sistema cultural y que ahora son los objetos de investigación de los arqueólogos” (Schiffer 1990: 83).

<sup>3</sup> Los grupos que conforman el Gran Nayar son los coras, tepehuanes, mexicanos y huicholes.

<sup>1</sup> Escuela de Antropología e Historia del Norte de México.



Fig. 1. Ubicación de Alta Vista y de algunas comunidades serranas *wixaritari*.

rresponden a grupos cerrados que se puedan delimitar geográfica, cultural o temporalmente, pues “están indisolublemente involucrados unos con otros [traducción propia]” interactuando de manera diferencial (Kohl, 2008: 495). De esta manera, los paralelos que aquí se proponen entre los casos arqueológicos y la práctica *wixarika* no necesitan considerar que se deben a una conexión directa entre ambos grupos, pero sí que pueden ser derivados de una coexistencia entre los antecesores de la región prehispánica que aquí se analiza y los antecesores de quienes hoy en día llamamos *wixaritari*.

A partir de lo anterior, plantearé (1) la posibilidad de que las deidades prehispánicas de la región pudieran haber sido multicorpóreas como lo son las *wixaritari*, que, por ende, (2) algunos restos arqueológicos, más que corresponder a fragmentos de vasijas, correspondan a restos de dichas corporeidades y que, (3) piezas o vasijas que se han interpretado como ofrendas a restos humanos pudieran ser más bien posibilidades corpóreas de deidades a las que se les ofrendaron dichos individuos. El lector, sin embargo, deberá ser paciente pues para sostener la aplicación de estas interpretaciones en el dato arqueológico deben validarse primero en el aspecto etnográfico.

Así, lo que busco señalar es que no es tanto el uso de datos etnográficos lo que puede colaborar en nuestra interpretación de contextos prehispánicos, sino la teoría nativa. ¿Cuál es la diferencia? La diferencia entre el uso de datos etnográficos y de la teoría nativa radica en que esta última está envuelta en el contexto del giro ontológico que implica un llevar a serio, mientras que el uso de datos etnográficos no necesariamente se somete a ese tipo de análisis. Por ende, abordaremos primero qué es el giro ontológico y cómo cambia con ello el análisis de los datos etnográficos en antropología. Posteriormente, verificaremos la viabilidad de su aplicación en el registro arqueológico de Chalchihuites (Alta Vista) lo que, por supuesto, atañe también a regiones aledañas.

## El giro ontológico

Si partimos del hecho de que es el ser humano quien otorga distintas connotaciones al resto de la naturaleza, la antropología estudia las diferentes expresiones culturales del ser humano, las múltiples maneras de interpretar el mundo y de vivir en él. Para dicho estudio es que se lleva a cabo el registro cuidadoso y el análisis de los datos etnográficos, esos datos que explican la naturaleza de forma interesante, pero “evidentemente errada”—errada porque “sabemos” que los animales no hablan y que, ni siquiera, en el principio de los tiempos fueron humanos—. Debo aclarar que estas líneas previas son absolutamente irónicas pues, si bien lo antes dicho puede ser aceptado aún por algunos investigadores (especialmente aquéllos no dedicados a la antropología), está lleno de equívocos y ello ha venido a ser evidenciado especialmente a partir de las dos últimas décadas.

Al respecto, aunque discrepantes en varios puntos, Lévi Strauss (2012 [1964]: 29), Beaucage (2009), Descola (2001, 2002, 2007), Holbraad (2008) y Viveiros de Castro (2004a, 2004b) son algunos de los autores que han enfatizado la importancia de analizar los datos etnográficos bajo el lente nativo. Viveiros de Castro (2004a), por ejemplo, invita a cuestionar el hecho de que haya diferentes maneras de interpretar el mundo para pensar que más bien existen tantas interpretaciones como mundos y que la nuestra (y, por ende, nuestro mundo) es sólo una de tantas. Es decir, incita a reflexionar cómo registramos explicaciones “del mundo” sin siquiera notar que estamos asumiendo que la nuestra es la real y que, por ende, asumimos a la otra como “interesante pero equivocada”. Es decir, en la etnografía amerindia, mucho de su conocimiento es comúnmente reducido a “mera imaginación”.<sup>4</sup> Tratando de ser inclusivos al investigar otras maneras de interpretar “el mundo”, nos encaramos con un etnocentrismo descomunal, tan descomunal que nos pasa desapercibido. En relación con lo anterior, por ejemplo, Descola (2001, 2002), con base en su etnografía de los jíbaros achuar, ha resaltado que el binomio naturaleza-cultura no es universal, sino que corresponde a una división propia de las tradiciones occidentales, pero no de las amerindias. Por ello, cuestiona la validez de mantener dicho binomio como marco de referencia para el estudio de grupos para quienes dicha división naturaleza-cultura no les significa nada. Por otra parte, en su trabajo de campo, Viveiros de Castro (2004a) nota que, para sus informantes de la Amazonía, la cultura no se limita al género humano, sino que es extensiva a otras especies y que, así, no se trataría de múltiples culturas explicando una

<sup>4</sup> O, como diría la expresión también crítica de Blaser y De la Cadena (2009: 4), “está bien para los indígenas, pero no para nosotros”.

naturaleza (multiculturalismo), sino de múltiples naturalezas compartiendo una cultura (multinaturalismo).

Las reflexiones anteriores tienen consecuencias y reclaman retos. El primero es aceptar que no sólo existen otras maneras de explicar la realidad, sino otras realidades, donde, repito, la nuestra es sólo una de tantas. Este mundo que se produjo a causa del Big Bang y donde el humano evolucionó de los homínidos, es una explicación más, real para nosotros, tan real y correcta como es para los *wixaritari* que una de sus deidades vomitó en su camino de la costa a la sierra dejando huella de ello y para quienes la evidencia irrefutable puede verse en algunos cerros de la sierra. Así, el punto es otorgar a las explicaciones de otros mundos la misma calidad de verdad que damos a la nuestra, siendo conscientes de que, muy probablemente, con ello se desprenderán realidades inesperadas. Es decir, en el giro ontológico no se trata de registrar etnografías con el objetivo de insertarlas en *nuestro* marco conceptual para lograr traducirlas, sino de registrarlas e insertarlas, pero sobre ese *otro* marco conceptual, no para traducir ni para conocer términos nuevos sino para conocer *conceptos* nuevos (como señala Martínez Ramírez, 2012). Éste es el objetivo del giro ontológico, a través de llevar a serio la teoría nativa, ganar conceptos, no traducir ni buscar sinónimos.

Antes de continuar, me gustaría aclarar que “llevar a serio” es una expresión recurrente en la literatura de las ontologías y se refiere a este paradigma en el que el análisis implica situar y analizar los datos etnográficos dentro del marco teórico que los ha creado (teoría nativa) dado que, como he señalado, cuando se sitúan en un marco de referencia al que no pertenecen pierden sentido o adquieren un carácter de irreales o imaginarios.<sup>5</sup> Por lo tanto, con la expresión “llevar a serio”, o incluso con “giro ontológico” (como observa Lins [Loera 2018: 43]), no aludo a que etnografías previas o futuras no tomen en serio los datos etnográficos; con esta expresión lo que se busca no es más que indicar que se parte de que los datos etnográficos son reales para el grupo que nos los proporciona, sin importar que resulten incoherentes desde la ontología del investigador o desde el marco conceptual de éste. Así, “llevar a serio”, de alguna manera, implica permitirnos conocer conceptos y realidades sin necesariamente traducir pues, justamente, proceden de otras realidades.

## Ejemplos de aplicación del giro ontológico a la cultura material wixarika

### La iconografía de las deidades no es unívoca sino múltiple y diversa

Cuando emprendí mi trabajo de campo en la sierra, con los *wixaritari de Tuapurie* (2010), mi objetivo inicial era comprender el significado de la deidad huichola Águila Joven (Tatei Werika +imari, en *wixarika*).<sup>6</sup> Una vez ahí, con base en mi propio sistema de referencia, esperaba que las deidades águila se vieran como águilas, las deidades maíz como maíz, y las de lluvia como agua, eso era “obvio”. Para los *wixaritari* no es así. Para los *wixaritari* esta deidad águila se ve como maíz, aunque, de hecho, es venada y... parte de la primera lluvia... Para Xutulima, una de mis informantes, su exégesis sobre esta deidad fue que “en sí, Werika +imari no es águila, águila real [...]. Aquí Tatei Werika +imari no es el águila como la conocemos, en sí es venado hembra, *maxa uka*.” De hecho, Xutulima y su hermano me indicaron que había dos águilas, dos *werikaxi* [sg. *werika*], una visible y otra que “a lo mejor no lo es [...]. La visible sería la de los collares, los morrales, esa es una *werika* (águila), pero no es Tatei Werika +imari. En sí Werika +imari sería la que no se ve [sino que] mejor se explica, [por ejemplo] forma parte de una jícara [...].”<sup>7</sup> Al respecto, uno puede asumir que la jícara de Tatei Werika +imari llevaría la imagen de un águila, pero una vez más Etsiakame, el hermano de Xutulima, aclaró que la deidad no era icónica, señalando que “la jícara de Werika +imari no lleva la figura de un águila porque no puede ser representativa”. Así, para los huicholes, prácticamente ninguna figura de águila es la deidad Águila Joven ni hace referencia a ella. En contraste, esta deidad tiene potencias de transformación que no se ligan al águila sino al maíz, al venado y a la primera lluvia. Es decir, para los *wixaritari*, referir que su deidad Águila Joven es un águila no tiene mucho sentido, para ellos lo que tiene sentido es que ella es una deidad maíz, venada y parte de la primera lluvia, todo al mismo tiempo, lo cual desde nuestro marco conceptual no resulta coherente sino confuso.

En este caso, lo que se hizo fue, a la manera como sugiere Holbraad (2008: 37-38), preguntarse cómo se debía pensar al águila, al maíz, a la venada y a parte de la primera lluvia para que decir que son lo mismo nos resultara coherente. No es

<sup>5</sup> Por ejemplo, desde una ontología naturalista, decir que las deidades amerindias son humanas, o es imposible o es un mito. Al respecto, llevar a serio dicho dato no significaría aceptar que dichas deidades sean humanas, o no, sino explorar, tal vez tercamente, bajo qué códigos es que dicha expresión tiene sentido.

Rodríguez, Nora. *Expedicionario* (2) 2021: 30-41

<sup>6</sup> Mi interés en esta deidad surge a partir de la identificación de su antecedente prehispánico en la iconografía de Alta Vista, El Teúl y, probablemente, La Quemada (Rodríguez Zariñán, 2009).

<sup>7</sup> En el costumbre *wixarika* cada deidad tiene una jícara (guaje cortado por la mitad) y un jicarero (*wixarika* “responsable de ella”).

éste el lugar para extenderse en el tema, basta señalar que el análisis sugirió que cada uno de dichos componentes se enlaza por cadenas de relación absolutamente coherentes (Rodríguez Zariñán, 2018: 81-164). Por ejemplo, en junio, la quema de las hojas del maíz y de sus olotes genera “humo” que los huicholes perciben como el vaho que se desprende el cuerpo del maíz, que se eleva por el aire y se convierte en nubes generadoras de lluvias, lo cual se liga directamente con el hecho de que es en este mismo periodo cuando inicia la temporada húmeda en la región. Así, esa deidad águila cuyo cuerpo era el maíz, termina siendo no la primera lluvia sino, efectivamente, sólo parte de ella como, de hecho, habían especificado los *wixaritari* (Rodríguez Zariñán, 2018: 81-164). De esta manera, en mi caso de estudio quedó claro que la iconografía de las deidades huicholas no era en absoluto unívoca sino múltiple y diversa, enlazada por cadenas de relación que sólo hacen sentido al estudiarlas dentro del sistema conceptual que las creó, no desde el sistema de referencia conceptual del o de la investigadora que, en este caso, como muchos, para estudiar a la deidad Águila Joven esperaba estudiar águilas.

## Las deidades huicholas tienen múltiples posibilidades corpóreas

Por otro lado, las deidades, en términos occidentales, por ejemplo, suelen ser conceptualizadas como seres mayormente etéreas con dominios sobre la naturaleza, distantes e intangibles pero omnipresentes. Para los huicholes, sin embargo, éstas no son etéreas sino absolutamente tangibles pues, de hecho, no tienen uno sino múltiples cuerpos que pueden tocarse permanentemente; son cercanas pues son sus parientes directos y, no por ser deidades son omnipresentes, sino que, por el contrario, necesitan hacer uso de sus cuerpos para asistir a las ceremonias y, a través de ellos, llevar a cabo las prácticas que implica *el costumbre wixarika*, dado que también están obligadas a cumplirlo (Rodríguez Zariñán, 2018: 18).

Dentro de las diferentes posibilidades corpóreas de las deidades huicholas, éstas son aquello que son, por ejemplo, el sol, la lluvia, el maíz, el peyote. Sin embargo, desde el marco teórico huichol, sus deidades poseen otras posibilidades corpóreas, una de ellas es la jícara (denominada efigie por Kindl, 2003),<sup>8</sup> otra son los jicareros (huicholes con cargo ceremonial) y otra

más son algunas piedras de cuarzo llamadas *+r+kate* (entre otras que seguramente aún desconozco). Los *wixaritari* comparten esta multicorporalidad con sus deidades pues poseen un cuerpo humano pero también una jícara y, según su preparación ritual, estando vivos, también pueden estar en un cuarzo (Perrin, 1996).<sup>9</sup> Tan es verdad que para los huicholes estas jicaras y cuarzos son cuerpos que, en una ceremonia *wixarika*, la presencia de estas piezas sustituye sin problema la asistencia del cuerpo humano cuando éste no puede asistir.

## Las posibilidades corpóreas antropomorfas de las deidades son las menos

A estas alturas, casi está de más señalar que en las corporalidades *wixaritari* la figura antropomorfa no es prioridad. Las jicaras son vasijas manufacturadas mediante un guaje cortado a la mitad, los cuarzos son amorfos y la escultura antropomorfa no es la más común además de que, en su caso, regularmente, está fuera de la vista cotidiana. De hecho, las piezas antropomorfas de las que tengo conocimiento son aquellas que se manufacturan para ofrenda,<sup>10</sup> o aquellas que muestra Lumholtz (1986 [1900, 1904]) en sus registros de finales del siglo XIX, algunas de las cuales, según su escrito, solían guardarse celosamente en oquedades dentro del *tuki* (Lumholtz, 1986 [1900, 1904]).<sup>11</sup> Existen, sin embargo, otros tipos de esculturas que he tenido oportunidad de ver. Estas esculturas están en cuevas o en cavidades específicas de éstas, totalmente fuera de la vista, e incluso del conocimiento de muchos *wixaritari*. Las piezas, pétreas, miden alrededor de 60 cm de alto por 35 cm de ancho. Cuando los *wixaritari* las visitan, depositan, mediante aspersión o la punta de un *+r+* (flecha), pequeñas gotas de peyote en agua, tumari (maíz sagrado molido y disuelto en agua) y sangre de ganado sacrificado ritualmente. Aunque las gotas asperjadas son mínimas, las esculturas que tuve oportunidad de ver poseen una gran cantidad de restos de estos fluidos, depositados sea por la constata visita de los *wixaritari*, por los años que tienen ahí dichas piezas o, más probablemente, por la suma de los dos factores. Estas esculturas, sin embargo, no conservan forma antropomorfa reconocible a simple vista, más que la forma oblonga.

Con estos datos se resaltan dos aspectos en torno a la materialidad pétreas de las deidades *wixaritari*. El primero es que

<sup>8</sup> En su estudio sobre la jícara huichola, Kindl (2003: 72-78) la divide en jicaras domésticas, comerciales y rituales; estas últimas a su vez se dividen en votivas y en efigie, esto es, aquellas que funcionan como peticiones y aquellas que son narrativas mitológicas y/o las deidades, respectivamente.

<sup>9</sup> Perrin (1996) aborda dichas materialidades como “almas”; en mi trabajo de campo, en contraste, corresponden a posibilidades corpóreas de las deidades.

<sup>10</sup> Piezas que no suelen rebasar los 25 cm y que son depositadas en espacios geográficos específicos, la mayoría de las veces a distancia considerable de las casas e incluso en regiones distantes, en otros estados.

<sup>11</sup> El *tuki* es la principal estructura arquitectónica ceremonial de los *wixaritari*.



ésta (se trate de escultura antropomorfa o no), aunque corresponde a otra posibilidad corpórea de sus deidades, no es la única ni la dominante. El otro aspecto que se deja ver es que la figura antropomorfa tampoco es un aspecto requerido, al menos en lo que corresponde a nuestra manera de definir lo antropomorfo (véase un ejemplo en Nahmad [1996: 493, figura 121] donde se ilustra a Haramara, la piedra blanca de San Blas [Nayarit]).

## Las posibilidades corpóreas de las deidades se alimentan dado que están vivas

Estas posibilidades corpóreas de las deidades *wixaritari*, antropomorfas o no, todas emocionan (a decir de los *wixaritari*, por ejemplo, pueden enojarse), comen, beben, reciben la sangre de los sacrificios y peyote. Estos cuerpos tienen ciclos de vida (Alcocer y Neurath 2007: 40), aunque no corresponden a objetos de los dioses sino a los dioses mismos (véase Kindl [2003] y Diguét [1992 (1899): 143]). Por ende, una vez que estos cuerpos vivos cumplen su ciclo resultan en cuerpos sin vida que deben ser reintegrados a la tierra (como concluye Kindl [2003: 65, 237-238]) y la manera como ello se logra es, en el caso de las jícaras, a través de dejarlas que se descompongan por sí mismas, quebrándolas o enterrándolas bajo el suelo del tuki (Kindl, 2003: 125, 237, 238). Así, estas corporalidades, vivas, requieren alimento y es el que los *wixaritari* les proveen a lo largo del año a través del asperje de fluidos que antes he mencionado.

## Las deidades *wixaritari* fueron y son humanas, o más bien, *tewiyari*

Si hay una característica básica de las deidades *wixaritari* es que ellas son y fueron “humanas”. Al menos así es como ellos traducen el término *tewiyari* y como ellos las refieren. Este enunciado, como varios que preceden, por ejemplo, en torno

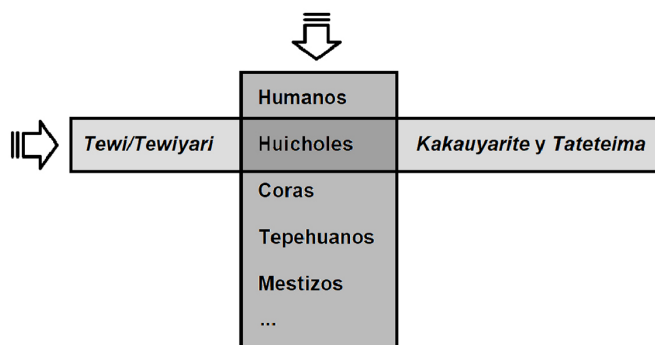


Fig. 2. Esquema en torno al contraste entre el concepto *tewi/tewiyari* y humanidad.

a que las deidades están vivas, tienen varios cuerpos, necesitan alimentarse y, ahora, que son humanas, pueden parecer claramente errados, aunque, por supuesto, “interesantes”. Y, ¿si lo llevamos a serio? Pero, otra vez, ¿qué significa llevarlo a serio? En mi experiencia, llevar a serio fue aceptar la acrobacia mental que implicó explorar cómo debía pensar a las deidades y a lo humano a modo de que el hecho de que una deidad *wixarika* fuera humana me resultara coherente.

El análisis de dicha humanidad desde el término nativo para ello, *tewiyari*, sumado al análisis del ciclo ritual y agrícola del maíz, sugirió que la humanidad a la que se refieren los *wixaritari* corresponde al hecho de que las deidades, como los *wixaritari*, deben cumplir con el costumbre *wixarika* (Rodríguez Zariñán 2019: 183, 191, *et al.*). De acuerdo con mi investigación, es sólo cumpliendo con el costumbre como tanto los huicholes como sus deidades reciben el apelativo de *tewi* y de *tewiyari* (*cf.* Neurath, 2011 y Pacheco, 2016), término que los mismos huicholes traducen como humano, pero que no tiene que ver con humanidad en el sentido biológico sino que se trata de una traducción que esconde conceptos que aunque se cruzan son considerablemente diferentes (Fig. 2; Rodríguez Zariñán, 2018). Visto de esta manera, el término *humano* sobra, aunque, de hecho, es a partir de este equívoco (Viveiros de Castro, 2004b) que en mi trabajo de campo hubo que explorar y, tal vez, comprender cómo es que para los huicholes decir que sus dioses son humanos tiene todo el sentido. Porque ellos no estaban hablando de humanidad biológica; ése fue sólo el término en español que les pareció que servía para transmitir su idea, sin embargo, al fin y al cabo, era una traducción, lo que, como bien apunta Viveiros de Castro (2004b), implicaba una traición.

Llevar a serio el hecho de que los huicholes consideren humanas a sus deidades implicó una empresa de investigación que partió de explorar, antes que nada, el término nativo y sus aplicaciones para llegar a comprender por qué para ellos decir que sus deidades son humanas sí tenía sentido. En contraste, ese dato de humanidad se pudo haber tildado como “interesante”, pero silenciosamente pensado como errado (o expresamente mencionado como mitológico).<sup>12</sup> No, no es un mito, sí son *humanos*, sobre todo porque la humanidad de la que los huicholes nos estaban hablando en un esfuerzo de traducción no era de humanidad sino de lo que he llamado académicamente, y por mera afinidad auditiva, “te+teridad” (sg. *tewiyari*, pl. *te+teriyari*).

<sup>12</sup> Tal como se señala para las deidades prehispánicas registradas por los cronistas del siglo XVI.

De esta manera, aterrizado a la materialidad, si las deidades, como los huicholes, necesitan cumplir con *el costumbre*, y si las deidades tienen cuerpos tangibles a través de los cuales cumplen con éste, entonces la presencia del maíz (uno de sus cuerpos) en las ceremonias (*neixa*) no es para ser ofrendado sino para que el maíz asista a través de sus posibilidades corpóreas a dichas ceremonias y cumpla así con *el costumbre wixarika* (Rodríguez Zariñán, 2018: 206-216). Por ejemplo, en la ceremonia de Tatei Neixa, conocida como la ceremonia de los primeros frutos, la presencia del maíz ocupa parte central de la etnografía desde sus primeros registros; en todos los casos, sin embargo, al menos por escrito, se indica la presencia del maíz como ofrenda para las deidades (cf. Palafox, 1993: 205, 207, 208; Shelton, 1996: 458; Neurath, 2002: 291, 292; Kindl, 2003: 127; Iturrioz y Carrillo, 2008: 13; Gutiérrez, 2010: 172; Pacheco, 2016: 36). Después del análisis de la “humanidad *wixarika*”, llevar a serio la teoría nativa sugiere que la presencia del maíz *wixarika* en la ceremonia no es para ser ofrendado, sino que es la deidad maíz asistiendo a su ceremonia para, como cualquier *wixarika*, cumplir con *el costumbre* y construirse como persona (Rodríguez Zariñán, 2018: 207, 219, 259-260).

Con estos estudios en torno a la etnografía *wixarika* y su interpretación a través de la teoría nativa busco ejemplificar muy brevemente qué es esta teoría y qué es el giro ontológico en la antropología. Ahora, trabajando en la región de lo que actualmente es el Gran Nayar y en el Noroccidente prehispánico de México, áreas que, como antes señalé, se empalman geográficamente, pienso que es válido, por no decir necesario, preguntarse en qué medida esta corriente tiene implicaciones en la arqueología de la región. ¿De qué manera el giro ontológico y, por ejemplo, los datos derivados del análisis de la etnografía que acabo de mencionar pueden repercutir en nuestra interpretación de los datos arqueológicos del área? o ¿es que esta teoría nativa *wixarika* está tan lejana<sup>13</sup> de la ontología prehispánica que la nuestra (cualquiera que sea) debe seguir siendo siempre la primera opción?

## La cultura material prehispánica de Chalchihuites y regiones afines

### La interpretación de contextos arqueológicos

La región noroccidental de México (Fig. 3) ha sido intervenida arqueológicamente en múltiples ocasiones, desde Sauer y Brand (1932), Mason (1937), Kelly (1938, 1945), Ekholm



Fig. 3. Ubicación de algunos sitios del Noroccidente prehispánico.

(1942), Kelley (1971), Cabrero (1989), Hers (1989), Nelson (1997), Lelgemann (2000), Jiménez (2018), y muchos más hasta el presente. A partir de dichos trabajos, son cuantiosos los hallazgos, materiales, entierros, basureros y contextos que han resultado, pero, ¿cómo se han interpretado?

Los datos obtenidos mediante el registro arqueológico son analizados e interpretados por el investigador que, invariablemente, está sujeto al contexto teórico y académico en el que éste se desarrolla. Lo anterior es evidente, por ejemplo, en el contexto de la investigación de sitios como Alta Vista y Paquimé, sitios que han sido considerados puertos de entrada o enclaves mesoamericanos conectados con rutas pochtecas (Kelley, 1980; Di Peso, 1974).<sup>14</sup> Con respecto a su cosmología, ésta se abordó teniendo como herramienta principal el apoyo en los datos provistos por cronistas y códices del Altiplano central. Hoy en día, para abordar dichos temas, entre otros, lo que propongo<sup>15</sup> es la interpretación apoyada en teoría nativa local y contemporánea. Por ello, para ejemplificar mi propuesta utilizaré los datos arqueológicos del sitio de Alta Vista y los datos etnográficos de los huicholes, ambos como representantes de áreas mayores.

El sitio de Alta Vista fue explorado desde 1908 por Manuel Gamio y posteriormente por Charles Kelley con su equipo de la Southern Illinois University, Carbondale. Este segundo grupo de exploraciones, envuelto en el interés de hallar las conexiones entre Mesoamérica y el Suroeste Americano, exploró el sitio registrando importantes contextos, tal como el Entierro 2 (Pickering, 1974), múltiples objetos depositados bajo el Salón de las columnas (Kelley *et al.*, 1974: texto de

<sup>13</sup> Acaso sobre decir que la distancia no se mide sólo en años o kilómetros.

<sup>14</sup> Tales interpretaciones, en parte, fueron resultado de la ausencia de investigación de sitios intermedios que imperaba en los años cincuenta, mucho más que en el presente.

<sup>15</sup> Y el contexto académico que me lleva a esta tendencia interpretativa también es, por supuesto, producto de mi tiempo y espacio académico.

Betty Bell, de Elaine Holien y Thomas Holien) o aquéllos del Templo de los cráneos (Estructura 2c, Kelley, 1978).

El Entierro 2 fue hallado bajo el piso del Salón de las columnas en la temporada de 1971. Dicho entierro fue localizado en la esquina interior norte de dicha estructura, a una profundidad de 25-75 centímetros (Pickering, 1974: 242). El entierro se componía de un individuo masculino decapitado de entre 16 y 22 años, semi flexionado sobre su lado derecho, con ocho cráneos (jóvenes) con mandíbula desarticulada acomodados en doble fila también sobre su lado derecho (Pickering, 1974: 242). A la altura de la pelvis se encontraban agrupadas una sobre otra (copa-base) cuatro copas *pseudo cloisonné*<sup>16</sup> con la iconografía interior de un águila y una serpiente (Holien y Pickering, 1978: 155) y una olla Súchil rojo sobre café (Fig. 4). Entre los cráneos se encontraba una flauta zoomorfa rota y una copa (iconográficamente distinta), ambos rotos y decorados en *pseudo cloisonné* (Pickering, 1974: 242). También estuvieron directamente asociados una olla miniatura negro pulido (a la altura del pecho) y un tecomate rojo pulido, un fragmento de turquesa y un fragmento de cuchillo de obsidiana negra moteada en rojo, éste último a un metro de distancia al noreste, alejado de la concentración de materiales (Kelley y Abbott 1971: 9; Holien y Pickering, 1978: 146-147). Sobre el entierro había algunos huesos aislados y, bajo las mandíbulas desarticuladas mencionadas, una capa compacta de huesos largos (húmeros, tibias y fémures) y, en mucho menor cantidad, radios, peronés, cubitos, carpos, metacarpos, vértebras, rótulas, un sacro (ubicado al sur) y cinco huesos *innominate* (Pickering, 1974: 242).

El Entierro 2 fue relacionado inicialmente por Kelley con el sacrificio a Tezcatlipoca dada la presencia de la flauta rota (Pickering, 1974: 242). El tema fue desarrollado posteriormente por Holien y Pickering (1978), quienes con base en los datos de la fiesta de Tóxcatl (dedicada a Tezcatlipoca), provistos por Sahagún, notaron similitudes entre ésta y el Entierro 2 de Alta Vista, tal como el uso de una flauta y el rompimiento de ésta, la decapitación del personaje a sacrificar, la edad de éste, mutilación ritual, así como la presencia de un individuo principal y ocho secundarios (Holien y Pickering, 1978: 147; cf. Olivier, 2004: 354). La interpretación de las vasijas presentes en dicho enterramiento fue que posiblemente se trataba de



Fig. 4. Parte de los materiales procedentes del Entierro 2. Archivo personal Rodríguez Zariñán, 2007.

piezas en las que se bebió pulque (Holien, 1977: 307, 308, 311; Holien y Pickering, 1978) no obstante de carecer de cualquier indicación de ese tipo de uso (Holien y Pickering, 1978: 290). La iconografía de cuatro de las cinco copas halladas en este enterramiento, como indiqué, corresponde a la figura de un águila y una serpiente, misma que ha sido señalada como una lucha entre lo celeste y lo terrestre, luz y oscuridad o hasta del bien y el mal. Cabe mencionar que bajo el Salón de las columnas se encontraron varios depósitos más con materiales arqueológicos, entre ellos, dos copas que también poseían la figura del águila y la serpiente registradas por Gamio (1910) y otra más con la misma iconografía en la esquina este (Kelley *et al.*, 1974: volumen 1; texto de Betty Bell y de Elaine Holien; Pickering, 1974: 242; véase Rodríguez Zariñán, 2009 para un estudio respecto a esta iconografía y al patrón de desecho de las copas que lo ostentan).

Con respecto a la figura de reptil, altamente frecuente en esta área (y presente en la flauta zoomorfa hallada en el Entierro 2 [Fig. 4]), ésta fue referida como *alligator monster* (Kelley y Abbott, 1971), en clara alusión a la figura de un caimán o, mejor dicho, del *cipactli mexicana* (cf. Rodríguez Zariñán, 2009: 64-76).

Como es notable, los datos que se construyeron desde estas perspectivas y que dominaron con respecto a la arqueología de Alta Vista es que se trataba de un sitio ubicado en la frontera norte de Mesoamérica, donde, por cierto, se halló una gran cantidad de teselas de turquesa que inmediatamente le conectaron con el Suroeste Americano convirtiéndolo en un puerto de entrada; un sitio donde se halla el antecedente de la figura del águila con una serpiente más antiguo de México; un sitio enigmático donde se halló un entierro asociado con Tezcatlipoca y donde abunda la figura del *alligator monster* o monstruo caimán. Asimismo, Alta Vista corresponde a un sitio donde se han encontrado algunas de las vasijas *pseudo cloisonné* más

<sup>16</sup> El *pseudo cloisonné* es un tipo cerámico característico del Clásico tardío o Epiclásico del Occidente de México. Su manufactura consistía en agregar a la forma cerámica una capa uniforme en negro que después de la cocción era esgrafiada; los "huecos" resultantes se rellenaban con pigmentos aglutinados, lo que dejaba delineado a cada elemento figurativo por la capa base negra (Holien, 1977: 50; Ross, 1939; véase Strazicich, 1998, 2002). De esta manera, el *pseudo cloisonné* se distingue por la complejidad de su manufactura y por su riqueza iconográfica.



conocidas, un particular tipo cerámico característico del Occidente de México.

## Otras posibilidades de lectura de los datos a partir de la teoría nativa

El trabajo etnográfico con los grupos *wixaritari*, en el cual he abundado un poco en párrafos previos, sugiere otras lecturas posibles en torno a los contextos previamente señalados para Alta Vista. Por ejemplo, como ya indiqué, de acuerdo con los datos etnográficos regionales en torno a las jícaras efigie huicholas, éstas corresponden a sólo una de varias posibilidades corpóreas de sus deidades (Kindl, 2003). Lo anterior, en acuerdo con análisis comparativo de patrones iconográficos, de manufactura y de desecho, sugiere la posibilidad de que el *pseudo cloisonné* corresponda a un antecedente de dichas jícaras efigie huicholas (Rodríguez Zariñán, 2009: 194-210; 2017). Es decir, dichos paralelos sugieren que el *pseudo cloisonné* podría corresponder también a una posibilidad corpórea de las deidades prehispánicas del área. De ser así, ¿cómo cambiaría esto nuestras interpretaciones? La interpretación tradicional es que las copas *pseudo cloisonné* halladas en el Entierro 2, en conjunto con ocho cráneos y otros materiales arqueológicos, fueron parte de la ofrenda dirigida a un individuo. Sin embargo, si, efectivamente, el *pseudo cloisonné* corresponde a una posibilidad corpórea de los dioses, es más probable que los restos óseos del Entierro 2 correspondan a una ofrenda para las vasijas *pseudo cloisonné* y no el *pseudo cloisonné* a ofrendas para el individuo.

Bajo este mismo patrón interpretativo, la figura del águila y de la serpiente, además de corresponder al antecedente más temprano del actual escudo nacional mexicano, de acuerdo con el análisis de los datos *wixaritari* en torno a dicha iconografía (que les es propia), no corresponde a una lucha entre lo alto y lo bajo o entre “el bien y el mal”, tampoco a un águila devorando a una serpiente, sino al cambio de temporada seca a húmeda o viceversa (Rodríguez Zariñán, 2009: 209-238).

Con respecto a la figura del llamado *alligator monster*, en otro espacio he sugerido que no se trata de un *alligator* o *ci-pactli* sino de una serpiente astada y emplumada (Rodríguez Zariñán, 2009, 2010, 2012). En el caso *wixarika*, la figura que para ellos conjunta una figura serpentina, con plumas y astas (cuernos) corresponde a una figura que conjunta a las lluvias (serpiente) y el venado (en las astas o en la cabeza completa) llegando del este, una serpiente astada, *Na'ariwame*, en parte.

Con respecto a la diversidad de ofrendas de vasijas halladas bajo el Salón de las columnas (estructura arquitectónica principal de Alta Vista), los datos etnográficos sugieren que éstas pudieran corresponder más al entierro de este tipo de posibilidades corpóreas de las deidades, tal como lo experimentan las jícaras efigie enterradas bajo el *tuki* (la principal estructura arquitectónica ceremonial de los huicholes; véase Kindl, 2003: 125, 237, 238) una vez que terminan su periodo de vida. Desde

esta perspectiva, las vasijas *pseudo cloisonné* pueden no haber sido piezas utilizadas para comer o beber preparados rituales (o pulque) sino piezas que comieron y bebieron. Un estudio de residuos químicos de jícaras efigie huicholas, sin duda, arrojaría indicadores de maíz, chocolate, sangre y peyote, pero no porque estas piezas correspondan a contenedores sino porque los reciben como alimento. A partir de estos paralelos me pregunto, ¿qué tan alta sería la posibilidad de obtener resultados similares en un estudio de residuos químicos de las vasijas *pseudo cloisonné*?

Entre los huicholes, como señalo, la escultura como materialidad de las deidades tiene un porcentaje bajo; lo que abunda como materialidad o posibilidades corpóreas de los dioses son las jícaras que, una vez que terminan su ciclo de vida, son enterradas bajo la estructura principal. Así, el patrón arqueológico de este *costumbre huichol* arroja una ocupación que presenta vasijas —efigie— (cuerpos de deidades) enterradas bajo la principal estructura ceremonial y, por otra parte, una cantidad baja de esculturas. Lo que, por cierto, es un patrón que se comparte con el área de Alta Vista y regiones circundantes: la presencia característica del *pseudo cloisonné* (¿vasijas deidad?)<sup>17</sup> y un bajo porcentaje de esculturas, dos variables (*pseudo cloisonné* y esculturas) no comúnmente relacionadas en la arqueología regional pero que, en la etnografía correspondiente, en gran medida, se sustituyen una a la otra (Fig. 5).



Fig. 5. Esculturas chachiuites (Museo de Arqueología Ganot-Peschard y Museo Regional de Durango), ejemplo de *pseudo cloisonné* (American Museum of Natural History)<sup>18</sup> y mapa de distribución de dicho tipo cerámico (tomado Kelley, 1974). \*Piezas fuera de escala.

<sup>17</sup> Muchas de ellas, aunque no todas, halladas bajo el Salón de las columnas.

<sup>18</sup> Cortesía de Michael Mathiowetz.



## Resultados

Después de revisar los casos anteriores conviene remarcar que el giro ontológico no radica en el uso de datos etnográficos para la interpretación de contextos arqueológicos, lo que en esta región ya se ha hecho, por lo menos, desde la pasada década de los cincuenta (Maritzter, 1967 [1958]). El giro está en llevar a serio que, como notan Diguét (1992 [1899]) y Kindl (2003), algunos materiales no son objetos rituales de los dioses sino los dioses y, en consecuencia, existe una alta posibilidad de que ciertos materiales arqueológicos (por lo menos en la región de Occidente y Noroccidente, tomando como referencia a Alta Vista) correspondan también a posibilidades corpóreas de deidades. Lo anterior implicaría, por ende, que algunos materiales arqueológicos de la región habrían sido también materialidades vivas, lo que hace altamente probable la presencia de restos químicos en su interior, repito, no por haber sido contenedores de alimentos o de líquidos sino por haberlos recibido como alimento o bebida. Aunque el objetivo de estas observaciones va sobre la interpretación, sin embargo, saber lo que tenemos en la bodega o en los laboratorios tal vez pueda cambiar incluso nuestra manera de almacenar los materiales, pues algunos de éstos son fragmentos de deidades, seres considerados antes vivos que hoy en día tenemos en nuestras manos.

De esta manera, los mismos contextos y los mismos datos que tenemos para el sitio de Alta Vista, al ser pensados desde otra perspectiva, permiten una lectura un tanto diferente. Por ejemplo, Alta Vista sigue siendo un sitio ubicado en la frontera norte de la llamada Mesoamérica, sí, y con acceso a la turquesa, sí. En contraste, en el aspecto cosmológico algunos puntos comienzan lentamente a desdibujarse, tal como Tezcatlipoca o la figura del monstruo caimán. Además, se puede al menos considerar la posibilidad de que, tal como en el Gran Nayar con los huicholes, las deidades prehispánicas de la región fundieron más de un concepto occidental y poseyeron posibilidades corpóreas múltiples no necesariamente materializadas en esculturas antropomorfas sino en vasijas (*¿pseudo cloisonné?*). Vasijas, cuerpos, que fueron enterrados para su reintegración a la tierra como lo hace un ser vivo, que recibieron ofrendas mas no que fueron ofrendas, que contendrían restos de alimentos no por ser contenedoras sino por ser receptoras, porque como seres vivos necesitaron alimentarse, caminar, cumplir, emocionar y morir. Ser conscientes de que hay otras maneras de concebir mundos debe en algún momento cambiar nuestra manera de ver e interpretar los contextos arqueológicos. Como he mencionado, no se trata de usar datos etnográficos, o no, sino de comprenderlos; en una de esas, el giro ontológico que ha alcanzado a la antropología, en la arqueología, también nos alcance.

## Reflexiones finales

La cultura material *wixarika* cuenta con una cantidad importante de objetos que he tenido oportunidad de ver tanto terminados como en proceso de manufactura, muchos de ellos, sin embargo, son prececeros. Visto desde el punto de vista arqueológico, al cabo de 300 años, lo que quedaría de su cultura material sería una cantidad muy reducida en contraste con la complejidad ritual con la que cuenta en su contexto sistémico. Esta reflexión obliga a preguntarse en qué medida, para ciertos casos arqueológicos, la ausencia de esculturas no denota una complejidad menor o un número limitado de deidades, sino otro tipo de concepciones corpóreas de éstas, una complejidad en la que ciertos materiales no corresponden a ofrendas sino a cuerpos de deidades, donde no se trata de individuos que recibieron suntuosas ofrendas sino que fueron la ofrenda en sí mismos, no de espacios de gobierno sino de descanso de deidades, no de águilas que devoran sino de momentos liminares, no de motivantes económicos sino de lógicas ceremoniales (véase Nelson, 2019).

Estas breves observaciones sugieren al menos reflexionar respecto a nuestras herramientas interpretativas en torno a la cultura material prehispánica y en qué tan útil puede ser el uso de datos etnográficos para la interpretación de datos arqueológicos con, o sin, la teoría nativa. Asimismo, con este texto espero lograr que se reflexione sobre el hecho de que nuestra perspectiva interpretativa está sesgada por nuestra propia cultura y experiencia y que darse cuenta de ello no sólo atañe a la antropología. Dentro de la arqueología, el giro ontológico sugiere otorgar un voto de confianza al sistema conceptual indígena regional dado que, *con el debido proceso argumentativo*, éste puede sumar mucho más que disminuir la calidad de nuestras interpretaciones. En este sentido estoy convencida de que, dentro del giro ontológico, los datos etnográficos o la interpretación nativa de su propia cultura material puede ser útil para la interpretación de la cultura material prehispánica regional, pues a pesar de grandes fallas siempre existen, asimismo, grandes posibilidades.

## Agradecimientos

Externo mi agradecimiento a la comunidad *wixarika* de *Tuapurie* donde realizo mi trabajo de campo y al Posgrado en Antropología del IIA de la UNAM por la formación académica que me brindó en su momento y que constituye la base teórica de este texto. Asimismo, agradezco los valiosos, minuciosos y atinados comentarios de Ricardo Pacheco Bribiesca para este contenido, los comentarios y correcciones en el *abstract* por parte de Paula Turkon y de Michael Mathiowetz, así como la recomendación bibliográfica complementaria de Juan Jaime Loera. No obstante, todo lo aquí expresado no es más que mi responsabilidad.

## Referencias bibliográficas

Abbott Kelley, Ellen

1978 "The Temple of Skulls at Alta Vista, Chalchihuites". En *Across the Chichimec Sea: Papers in Honor of J. Charles Kelley*, editado por C.L. Riley y B. C. Hedrick, pp. 102-126. Southern Illinois University Press, Carbondale and Edwardsville Feffet Simons, Londres y Amsterdam.

Alcocer, Paulina y Johannes Neurath

2007 "El uso de las herramientas mágicas". En *Arte antiguo cora y huichol* 85: 33-47.

Beaucage, Pierre y Taller de tradición oral

2009 *Corps, Cosmos et Environnement chez les Nahuas de la Sierra Norte de Puebla. Une aventure en anthropologie*. Montréal, Lux Éditeur, 2009, 414 p., ill., annexe, bibliographie, préface de Serge Bouchard, coll. « Humanités ».

Blaser, Mario y Maricela de la Cadena

2009 "Introduction". En *World Anthropologies Network (WAN)*. *Red de Antropologías del Mundo (RAM)*, electronic journal, núm. 4, January/enero pp. 3-9.

Cabrero García, María Teresa

1989 *Civilización en el norte de México. Arqueología de la cañada del Río Bolaños* (Zacatecas y Jalisco). IIA-UNAM, México.

Descola, Phillippe

2001 "Construyendo Naturalezas. Ecología simbólica y práctica social". En *Naturaleza y sociedad: perspectivas antropológicas*. Siglo XXI editores, pp. 101-123.

2002 "L'anthropologie de la nature", *Annales HSS* Vol. 57 (1): 9-25.

2007 "A propos de *Par-delà nature et culture*", *TRACE* 12 (1): 231-252.

Diguet, Leon

1992 [1899] "Contribución al estudio etnográfico de las razas primitivas de México. La Sierra de Nayarit y sus indígenas". En *Por tierras occidentales. Entre sierras y barrancas*. Traducido por Aurelia Álvarez Urbajtel y Ana Laura Aguilar Retes, editado por Jesús Jáuregui y Jean Meyer, pp. 109-159. INI-CEMCA, México. [Nouvelles Archives des Missions Scientifiques, XI: 571-630 pp. París].

Di Peso, Charles

1974 "Casas Grandes: A Fallen Trading Center of the Gran Chichimeca", Vols. 1-3., Series 9. Amerind Foundation, Dagoon.

Ekholm, Gordon

1942 Excavations at Guasave, Sinaloa, México. *Anthropological Papers of The American Museum of Natural History*, volume xxxviii, parte II, The American Museum of Natural History, Nueva York.

Gamio, Manuel

1910 Los Monumentos Arqueológicos de las Inmediaciones de Chalchihuites, Zac. *Anales del Museo Nacional de Arqueología*, Historia y Etnología, época 3, 2: 469-492, México.

Gutiérrez del Ángel, Arturo

2010 *Las danzas de padre sol. Ritualidad y procesos narrativos de un pueblo del occidente mexicano*. Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa/El Colegio de San Luis,

Hers, Marie-Areti

1989 *Los toltecas en tierras chichimecas*. IIE-UNAM, México.

Holbraad, Martin

2008 "'Ontology' is just a new word for 'culture'. Against the motion", *Key Debates in Anthropology*, Manchester University, 9 February 2008.

Holien, Thomas

1977 *Mesoamerican Pseudo-Cloisonne and other Decorative Investments*, tesis doctoral, Southern Illinois University.

Holien, Thomas y Robert Pickering

1978 "Analogues in Classic Period Chalchihuites Culture to Late Mesoamerican Ceremonialism". En *Middle Classic Mesoamérica: ad 400-700*, part three: Mesoamerica between ad: 400-700: problems and cross-cultural studies, editado por Esther Paztory, pp. 145-157. Columbia University Press, New York.

Iturrioz Leza, José Luis y Julio Carillo de la Cruz (Wiyeme)

2008 "Huellas de la evangelización en el ciclo ritual y en la lengua de los huicholes: resistencia y asimilación", en *Niuki* 5: 8-33, Guadalajara, México.

Jiménez Betts, Peter

2018 *Orienting West Mexico. The Mesoamerican World System 200-1200 CE*. University of Gutemberg. Department of Historical Studies. PhD thesis.

Kelley, J. Charles

1971 "Archaeology of the Northern Frontier: Zacatecas and Durango". En *Archaeology of Northern Mesoamerica*, parte II, Gordon Ekholm e Ignacio Bernal editores, pp. 763-801. Handbook of Middle American Indians, Vol. 11, Robert Wauchope, editor general, University of Texas Press, Austin.

Kelley, J. Charles

1974 "Speculations on the Culture History of Northwestern Mesoamérica". En *The Archaeology of West México*, editado por Betty Bell, pp. 19-39. Sociedad de Estudios Avanzados de Occidente, Ajijic, Jalisco, México.

Kelley, J. Charles

1976 "Alta Vista: Outpost of Mesoamerican Empire on the Tropic of Cáncer" En *Las fronteras de Mesoamérica, XIV Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana Antropología* (Tegucigalpa, Honduras, 23-28 de junio de 1975), tomo I: 21-39, México.

Kelley, J. Charles

1980 "Alta Vista, Chalchihuites: 'Port of Entry' on the Northwestern Frontier", en *Rutas de Intercambio*, México, SMA, vol. 1, pp. 53-64.

Kelley, J. Charles y Ellen Abbott Kelley

1971 *An introduction to the ceramics of the Chalchihuites Culture of Zacatecas and Durango, México, Part I: The Decorated Wares*. Mesoamerican Studies Núm. 5, Research Records of the University Museum. Southern Illinois University, Carbondale.

- Kelley, J. Charles, Ellen Abbott, Elaine Holien, Thomas Holien y Robert Pickering  
 1974 *Preliminary Report on Excavations and Related Studies Carried out at the Archaeological Site of Alta Vista (LCB13-1), Chalchihuites, Zacatecas and in adjacent areas, Season 1974*, volúmenes 1 y 2, ATMP 31-1, México.
- Kelly, Isabel  
 1938 "Excavations at Chametla, Sinaloa". *Iberoamericana* 14.  
 1945 "Excavations at Culiacan, Sinaloa". *Iberoamericana* 25.
- Kindl, Olivia  
 2003 *La jicara huichola, un microcosmos mesoamericano* (Colección Etnografía en el Nuevo Milenio, serie Estudios Monográficos). CONACULTA-INAH/Universidad de Guadalajara, México.
- Kohl, Phillip.  
 2008 "Shared Social Fields: Evolutionary Convergence in Prehistory and Contemporary Practice". En *American Anthropologist* 110 (4): 495-506.
- Lévi-Strauss, Claude  
 2012 [1964] *El pensamiento salvaje*, traducido por Francisco González Aramburu. FCE, México.
- Leigemann, Achim  
 2000 *Informe final Proyecto Ciudadela La Quemada, Zac.* Tomo 1 y 2. ATMP 31-65.
- Loera González, Juan Jaime  
 2018 "Entrevista al Dr. Gustavo Lins Ribeiro". En Expedicionario. Revista de Estudios en Antropología, EAHNM, año 4, núm. 7, julio-diciembre, pp. 39-43
- Lumholtz Carl,  
 1986 [1900, 1904] El arte simbólico y decorativo de los huicholes. Serie de artes y tradiciones populares, Colección Núm. 3, INI, México (Incluye "Symbolism of the Huichol Indians" [1900] y "Decorative Art of the Huichol Indians [1904]").
- Maritzer, Lois S.  
 1967 [1958] A Study of Possible Relationship between the Huichol and Chalchihuites Cultures. *Katunob Newsletter Bulletin on Mesoamerican Anthropology* VI (1): 5-16.
- Mason, Alden  
 1937 "Late Archaeological Sites in Durango, México, from Chalchihuites to Zape". En *Twenty-fifth Anniversary Studies*, editado por D. S., Vol. 1, pp. 127-146. Davidson, Publications of the Philadelphia Anthropological Society, Philadelphia.
- Nahmad, Salomon  
 1996 "Huichol religion and the Mexican State: Reflection on Ethnocide and Cultural Survival". En *People of Peyote: Huichol Indian History, Religion, and Survival*, editado por Stacy Schaefer y Peter Furst. University of New Mexico Press, Albuquerque, pp. 468-502.
- Neurath, Johannes  
 2002a Las fiestas de la Casa Grande, procesos rituales, cosmovisión y estructura social en una comunidad huichola (Colección Etnografía en el Nuevo Milenio, serie Estudios Monográficos). CONACULTA-INAH/Universidad de Guadalajara, México.
- Nelson, Ben A.  
 1997 "Chronology and stratigraphy at La Quemada, Zacatecas, Mexico", *Journal of Field Archaeology* 24: 85-109.
- 2019 "Explorando la conectividad social prehispánica en el norte de México: arqueología y disciplina relacionadas", Conferencia magistral inaugural del 3er Congreso Internacional Karl Lumholtz celebrado en la Escuela de Antropología e Historia del Norte de México, Chihuahua, Chihuahua.
- Martínez Ramírez, Isabel  
 2012 *Alteridad, multiplicidad y reversibilidad en clave rarámuri. Crónica de un viaje por la antropología del otro*. Tesis de doctorado en antropología. IIA-UNAM.
- Olivier, Guilhem  
 2004 *Tezcatlipoca. Burlas y metamorfosis de un dios azteca*. Traducción de Tatiana Sule. FCE, México.
- Pacheco Bribiesca, Ricardo  
 2016 *La navegación del tambor y el vuelo de los niños: complejidad ritual huichol*. Tesis de doctorado en Estudios Mesoamericanos. Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, México.
- Palafox Vargas,  
 1993 [1974] "Danzas de los huicholes". En *Música y danzas del Gran Nayar*. CEMCA-INI, México, pp. 205-248.
- Perrin, Michel  
 1996 "The Urukáme, a Crystallization of the Soul: Death of Memory", traducido por Karin Simoneau. En *People of the Peyote: Huichol Indian History, Religion, and Survival*, editado por Stacy Schaefer y Peter Furst. University of New Mexico Press, Albuquerque, pp. 403-428.
- Pickering Robert  
 1974 "A preliminary report on the osteological material from Alta Vista, Zacatecas". En *The Archaeology of West México*, editado por Betty Bell, pp. 240-248. Sociedad de Estudios Avanzados de Occidente, Ajijic Jalisco, México.
- Rodríguez Zariñán, Nora  
 2009 "El conjunto iconográfico Águila-Rombo-Serpiente en Chalchihuites, Zacatecas. Un acercamiento a través de la analogía wixarika (huichola). Tesis de licenciatura en arqueología. ENAH, México.
- 2010 "El llamado 'alligator monster' ¿una versión de la serpiente emplumada en Chalchihuites, Zacatecas?" poster presentado en el XI Southwest Symposium, Hermosillo, Sonora
- 2012 "Análisis iconográfico del llamado *Alligator monster* en la cerámica Chalchihuites, Zacatecas." Ponencia presentada en el IX Coloquio de estudiantes de antropología de la Universidad Autónoma de Zacatecas. Zacatecas.

- 2017 “La etnografía de los huicholes como apoyo en el estudio de las tradiciones chalchihuites de Zacatecas y Durango: el caso del *pseudo cloisonné*” en el marco del 1er Coloquio de Antropología, Arqueología e Historia de Durango, Ciudad Victoria de Durango, Dgo. Olímpia Palacios Ríos y Cindy Sandoval, coordinadoras.
- 2018 “De la Madre Águila joven a la Madre Maíz: acercamiento a la noción huichola de deidad a través de la noción huichola de persona”. Tesis de maestría en antropología con especialidad en etnología (IIA-FF y L-IIS), UNAM.
- Ross, Virginia  
1939 *Some pottery types of the highlands of western Mexico*. An essay presented to the Faculty of the Graduate School of Yale University in Candidate for the degree of Master of Arts.
- Sauer, Carl y Donald Brand  
1932 “Aztatlán, prehistoric mexican frontier on the pacific coast”. *Iberoamericana* 1.
- Schiffer, Michael B.  
1990 “Contexto arqueológico y contexto sistémico”. En *Boletín de antropología americana*, núm. 22, pp. 81-93.
- Shelton, Anthony  
1996 “The Girl Who Ground Herself: Huichol Attitudes toward Maize”. En *People of the Peyote: Huichol Indian History, Religion, and Survival*, editado por Stacy Schaefer y Peter Furst, pp. 451-467.
- University of New Mexico Press, Albuquerque.
- Strazicich, Nicola  
1998 *Prehispanic pottery production in the Chalchihuites and La Quemada Regions of Zacatecas, México*. A dissertation submitted to the Faculty of the Graduate School of the State University of New York at Buffalo in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor in Philosophy.
- 2002 “La Quemada’s Pseudo-Cloisonné Tradition”. En *Archaeology Southwest*, Winter 2002: 7.
- Valiñas Coalla, Leopoldo  
2000 “Lo que la lingüística yutoazteca podría aportar en la reconstrucción histórica del norte de México”. En *Nomadas y sedentarios en el norte de México*. Homenaje a Beatriz Braniff, Marie-Areti Hers, José Luis Mirafuentes, M. Dolores Soto, Miguel Vallebuena editores, pp. 175-205. UNAM, México, D. F.
- Viveiros de Castro, Eduardo  
2004a “Perspectivismo y multinaturalismo en la América Indígena”. En *Tierra Adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*, Alexander Surrallés y Pedro García Hierro, editores, Lima, Perú, pp. 37-80.
- 2004b “Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation”. *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*: vol. 2, núm. 1, artículo 1.

