



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA
DE MÉXICO**

**POSGRADO EN ANTROPOLOGÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS**

**EL CUERPO HUMANO ENTRE LOS HUICHOLAS
VISTO A LA LUZ DE LA SIMBOLOGÍA
MESOAMERICANA**

T E S I S

**QUE PARA OPTAR AL GRADO DE
MAESTRÍA EN ANTROPOLOGÍA**

P R E S E N T A

MARIANA FRESÁN JIMÉNEZ

TUTOR DE TESIS:

DR. GABRIEL LUIS BOURDIN RIVERO



CIUDAD DE MÉXICO

2010



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

EL CUERPO HUMANO ENTRE LOS HUICHOLES VISTO A LA LUZ DE LA SIMBOLOGIA MESOAMERICANA

Índice

Agradecimientos

Introducción	5
CAPÍTULO 1 LOS CONCEPTOS DEL CUERPO	12
1.1 La experiencia. El conocimiento a través del cuerpo	12
1.2 El ser humano como ente biológico y sociocultural	15
1.3 El concepto de persona. La unidad del ser o el ser fragmentado	19
1.4 Una reflexión con respecto a la construcción del cuerpo occidental	23
1.5 Los mecanismos de control del cuerpo	25
1.6 La medicina y los desequilibrios del cuerpo	27
CAPÍTULO 2 CUERPO Y COSMOVISION	30
2.1 El cuerpo en el universo	30
2.2 La cosmovisión <i>wixaritari</i> en el marco del área cultural mesoamericana	31
2.3 El cuerpo y el cosmos	38
2.4 El cuerpo y la naturaleza	39
2.5 El cuerpo y el contacto con los dioses	42
2.5.1 El cuerpo como ofrenda	43
2.5.2 El ser que sueña dentro del cuerpo	45
CAPÍTULO 3 EL CUERPO <i>WIXARIKA</i> EN LA GEOGRAFIA Y EN LA PARAFERNALIA RITUAL	48
3.1 La estructura dual de la cosmovisión	48
3.2 El número cinco como organizador espacio-temporal	52
3.3 Los rumbos del universo	54
3.3.1 El Centro u ombligo del mundo	55
3.3.2 El Oriente luminoso	57
3.3.3 La oscuridad del poniente	58
3.3.4 El eje Norte-Sur	59
3.3.5 Del supramundo al inframundo	60
3.4 El cuerpo como comunicador. La parafernalia en el cuerpo	60
3.4.1 Los objetos gestadores	62
3.4.2 Los objetos <i>axis mundi</i>	64
3.4.3 Los objetos quincunciales	66
3.4.4 Los objetos portales	67

CAPITULO 4 EL CUERPO HUMANO <i>WIXARIKA</i>	69
4.1 La noción de persona	69
4.2 La noción de cuerpo	70
4.3 Las almas <i>wixaritari</i>	74
4.4 El ciclo vital	77
4.4.1 Nacimiento	77
4.4.2 Enfermedad	79
4.4.3 Sexualidad	81
4.4.4 Muerte	83
CAPITULO 5 <i>XEIWIXARIKAYARI</i> . EL CUERPO	85
5.1 <i>Iyari</i> , el corazón y la memoria de los ancestros	89
5.2 Estructuras y sustancias del cuerpo	91
5.2.1 La creación del cuerpo	91
5.2.2 <i>Nawiyari</i> , la piel	92
5.2.3 <i>Atewari</i> , los huesos	94
5.2.4 <i>Xuriya</i> , la sangre; <i>xuriya uye'e</i> , las venas y <i>kwaxiya</i> , el sudor	95
5.2.5 <i>Matsiwa</i> y las articulaciones	96
5.3 <i>Taheimá</i> . El supramundo corporal	98
5.3.1 <i>Mu'u</i> , la cabeza, <i>kiiipi</i> , el cuello y <i>teta</i> , la boca	99
5.3.2 <i>Naká</i> , las orejas	101
5.3.3 <i>Tsuri</i> , la nariz	101
5.3.4 <i>Kiipa</i> , el cabello; <i>yekiri</i> , la mollera y <i>kikipuri</i> el alma de la mollera	102
5.3.5 <i>Nierika</i> , el rostro y los ojos	107
5.3.5.1 El simbolismo del <i>nierika</i>	107
5.3.5.2 <i>Hixie</i> , la cara	108
5.3.5.3 <i>Hixi</i> , los ojos	110
5.3.5.4 La palabra <i>ixtli</i>	112
5.3.5.5 La relación entre <i>ixtli</i> y <i>nierika</i>	113
5.4 <i>Hixiapa</i> . El centro del cuerpo	116
5.4.1 <i>Tawie</i> , el pecho y <i>warie</i> , la espalda	116
5.4.2 <i>Xipari</i> , el abdomen y <i>xitemutsi</i> , el ombligo	117
5.4.3 <i>Mama</i> , las manos	119
5.5 <i>Tahetia</i> . El cuerpo en el inframundo	123
5.5.1 <i>Hinari</i> , el pene	123
5.5.2 <i>Niweyame</i> , la matriz	125
5.5.3 <i>Warikuiniya</i> , la menstruación	128
Reflexiones finales	131
ANEXO 1. Listado Etnoanatómico	138
Bibliografía	141

AGRADECIMIENTOS

Un trabajo de tesis es el resultado no sólo de las aportaciones del investigador, sino de las de muchas otras personas, sin las cuales éste no sería posible. Por ello, debo agradecer en primer lugar a los habitantes de la comunidad de *Tateikie*, San Andrés Cohamiata, que me han recibido en repetidas ocasiones, permitiéndome participar en su vida cotidiana y ritual. Desde hace años, María Montes y su familia me han acogido en su casa con amabilidad y me han integrado a su dinámica familiar durante el tiempo en el que he permanecido con ellos. Agradezco a Maurilio Ramírez y al resto de su familia por su amistad y su disposición para responder a mis múltiples preguntas y para visitar algunos sitios sagrados cercanos a *Tateikie*. A Guadalupe Hernández y a su esposa Juanita por sus diversas explicaciones y por traducir las narraciones de María, madre de Guadalupe. Debo agradecer de manera especial a Rafael Carrillo Pisano, *mara'akame* de las Guayabas, por su gran ayuda al esbozar un mapa corporal, por hacer con todo cuidado un recorrido lingüístico de cada una de las partes del cuerpo y por buscar en su memoria los mitos de creación del cuerpo que forman parte de la mitología que se presenta en este escrito.

A María de la Luz Caldera, le agradezco su amistad y su hospitalidad, y la ayuda que desinteresadamente me ha brindado una y otra vez en mi paso por Huejuquilla El Alto; y a Rodrigo de la Mora por facilitar una de las entrevistas con Rafael Carrillo, al recibirme en su casa en Guadalajara.

Quiero expresar mi agradecimiento a Gabriel Bourdin Rivero por la dirección y por el apoyo que me ha brindado en la realización de esta investigación; a Guizzela Castillo, a Raúl Aranda, a Mario Castillo y a Carlo Bonfiglioli por los comentarios y la crítica constructiva que ayudaron a mejorar el trabajo; a Natalia Radetich, a Felipe Serna, a Isabel Martínez, a Alejandro Fujigaki y a Liliana Farfán por las sugerencias y el interés que mostraron en la construcción de este escrito.

Agradezco a Katia Perdigón y a Mauricio Morales la ayuda que me brindaron para poder avanzar con esta investigación; a Julieta Fresán por haber hecho la corrección de estilo y a Isabel Fresán por su apoyo moral y material en la realización de la misma. A Ezequiel Carrillo por las enseñanzas que me ha dejado durante el tiempo en el que se construyó este manuscrito y a su familia por el apoyo que me han brindado.

A Adolfo Quiroz le agradezco las reflexiones alrededor del quehacer antropológico, las sugerencias para resolver algunos puntos críticos del escrito, así como por la discusión de los resultados de la investigación, pero sobre todo, por regalarme la claridad y la fuerza que me impulsaron a concluir este trabajo.

A Esperanza mi madre le doy las gracias porque bajo cualquier circunstancia está a mi lado; a Ana Paula y a Sergio, mis hermanos, por ser mis compañeros de camino y a mi abuela Esperanza y a mi padre Ricardo, por su valioso legado inmaterial. Y finalmente a Mateo por la alegría y el amor de su presencia.

Desde mi experiencia, realizar una investigación antropológica representa una aportación para el mundo académico, pero también es una labor que nos construye como seres humanos, que nos hace transitar por procesos que nos enseñan acerca de diferentes ámbitos de la vida y que al final del trabajo, que también es el fin de una etapa, nos regala un aprendizaje que va más allá de lo estrictamente académico, y por ello también estoy agradecida.

INTRODUCCIÓN

El presente trabajo se realizó entre los habitantes de la comunidad huichol de *Tateikie*, San Andrés Cohamiata, en el Municipio de Mezquitic, Jalisco, y tiene como objetivo comprender las concepciones *wixarika* del cuerpo desde una perspectiva simbólica. Desde 1999 hasta la fecha he realizado varias temporadas de trabajo de campo en esta comunidad, intentando asistir a la mayor cantidad de rituales del ciclo agrícola, pues son las que arrojan más elementos para comprender la cosmovisión de este pueblo. La primera serie de temporadas de trabajo de campo permitieron la elaboración de la tesis de licenciatura que versó alrededor del símbolo llamado *nierika*, tema que se encuentra vinculado a la presente, ya que uno de los significados del *nierika* tiene que ver con los ojos y con la cara de los seres humanos. La relación se establece en el sentido de que, además de la capacidad que tienen los ojos de ver en el mundo ordinario del hombre, también pueden adquirir la capacidad de hacerlo dentro del mundo de los antepasados a través del trabajo que implica hacer “el costumbre” huichol. El rostro por su parte se caracteriza por ser la superficie en la cual se mira a la persona, y en su acepción de *nierika* se pretende que en él se refleje la esencia de la persona, y no solamente la apariencia. Este ha sido el inicio de mi interés por conocer las concepciones del cuerpo *wixarika*, además de que no existe ninguna investigación que haya tratado el tema, por lo que este trabajo se constituirá como el primer ejercicio que lo aborde de una forma integral.

Para lograr un acercamiento a la cuestión y tener un panorama más amplio que diera cuenta del área cultural en la cual se insertan los huicholes, se revisaron diferentes investigaciones concernientes al cuerpo entre diferentes grupos étnicos de Mesoamérica y del noroeste de México. Al observar la forma en que cada grupo estructura su conocimiento con respecto al cuerpo y la manera en que los elementos se relacionan al interior de cada sistema, encontré algunos hilos conductores que me permitieron ampliar el análisis de los datos.

Hacer una investigación sobre el cuerpo humano implica abordar un tema que es de difícil acceso, pues al estar éste tan permanentemente presente en el ser, hace que los individuos den por sentado que sus prácticas y creencias corporales existen de manera natural y las preguntas del antropólogo pueden no obtener una respuesta al considerárseles obvias. Por ello es que hay que buscar dentro del ritual, del corpus mitológico, del lenguaje y en el resto de las manifestaciones culturales para encontrar los significados y

las relaciones entre conceptos que nos permitan comprender cuál es el papel que juegan el cuerpo y sus partes dentro de la cosmovisión.

Para realizar la investigación hice uso del método privilegiado de la antropología, que es la observación participante y además entrevisté a varias personas que me ayudaron a hacer un listado etnoanatómico a partir del que se fueron desprendiendo narraciones mitológicas con respecto a la creación de las partes del cuerpo, las cuales han sido de gran importancia para esta investigación, pues los mitos son el núcleo a partir del que se construye el trabajo y alrededor del que se hace el análisis. Al mismo tiempo que me narraban los mitos y que me describían las partes del cuerpo, fueron mencionando varias entidades que se ubican en éste y que desempeñan una función, pero que no tienen una existencia física que nuestros conocimientos occidentales del cuerpo puedan reconocer. A estas entidades que tienen una función dentro del cuerpo y que lo animan con su fuerza vital, las he incluido dentro de la categoría de entidad anímica; de hecho es imposible hablar del cuerpo *wixarika* como una entidad física separada de las entidades anímicas y de la interacción social en la que ambas se ven involucradas. El título de esta investigación solamente hace mención del cuerpo, aunque para abordar dicho tema se hizo obligatoria la revisión de la noción de persona, la cual comprende al conjunto formado por las entidades anímicas, por la entidad física representada por el cuerpo, por la relación que establecen con el marco social y cosmológico y por los procesos vitales que construyen a la persona, y junto con ésta al cuerpo que porta.

Los mitos que se presentan en este trabajo fueron narrados en general por un *mara'akame* de la comunidad de las Guayabas que pertenece al territorio de San Andrés Cohamiata. Tuve la suerte de poder grabarlos y transcribirlos para así presentarlos en este trabajo, intentando conservar íntegramente las palabras y la forma en que fueron dichas, aunque tuve que hacer algunas pequeñas modificaciones para alcanzar una mejor comprensión de la versión escrita, la cual permite mostrar que el primer acercamiento que tengo a la información está dado en el idioma español y no en la lengua madre de este pueblo, lo cual representa un proceso de traducción hecha por los *wixaritari* que hicieron las narraciones. El inconveniente de esta forma de recopilar los datos es que para los *wixaritari* representa una dificultad traducir sus términos al español, y mucho más si se trata de cuestiones tan abstractas como las entidades anímicas, por lo que dichas traducciones en ocasiones nos pueden llevar a percibir el fenómeno de manera inexacta, cuestión que resulta inevitable ante la limitante metodológica que implica el que yo no sea

hablante de la lengua *wixarika*. Sin embargo, a pesar del limitado manejo que tengo de la lengua de este pueblo, pude encontrar algunas relaciones entre los términos anatómicos así como también vincular dichos términos con otros que pertenecen a diferentes campos de la vida huichol, como el reino animal, el vegetal o el de los objetos, de manera que fue posible transferir los significados anatómicos a significados metafóricos que permitieran el ejercicio de lo simbólico.

Es preciso mencionar que no se puede hablar de las partes del cuerpo como entidades abstractas, ni como elementos independientes o separados de la persona que los porta, puesto que al elaborar el listado etnoanatómico se observó que cuando son usados los términos que nombran a las partes del cuerpo en la cotidianidad, los hablantes anteponen el prefijo posesivo que hace a cada una de las partes corporales, apropiación de la persona. Sin embargo, para efectos de la presentación en este texto, eliminé el prefijo y lo que se presenta son solamente los sustantivos, pues el prefijo cambia dependiendo de la persona de la que se esté hablando.

El presente escrito intentará responder a las preguntas que han guiado esta investigación; en primer lugar, buscará conocer cuál es la noción que se tiene del cuerpo *wixarika*, indagando en qué medida el cuerpo construye a la cosmovisión, o si es la cosmovisión la que construye al cuerpo; al mismo tiempo, se estará dando cuenta de cómo el cuerpo se relaciona con el tiempo y el espacio y en qué medida el cuerpo adquiere las características de las ofrendas, del mundo natural y del cosmos, para saber si es posible que se constituya en un instrumento de comunicación y en un portal hacia el mundo de los dioses.

Las hipótesis que se formularon a partir de las preguntas dicen que el macrocosmos y el microcosmos que es el cuerpo, están hechos a semejanza uno del otro, lo que hace posible que el cuerpo construya la visión que se tiene del mundo, y que de la misma manera pero en sentido opuesto, que la cosmovisión construya las concepciones del cuerpo. Los fenómenos y percepciones corporales se estarán reflejando en la dinámica del cosmos, en la naturaleza y en el funcionamiento de los objetos rituales, de la misma manera que éstos estarán instalándose simbólicamente en el cuerpo, depositándole sus fuerzas y características, tornando al cuerpo en el centro del mundo vivido y en un instrumento a través del que cada persona podrá comunicarse directamente con los ancestros.

Para responder a las preguntas de investigación que se han planteado y constatar las hipótesis, se trazó un recorrido en el que cada uno de los capítulos va sentando los precedentes, a partir de los que se comprenderá finalmente la constitución del cuerpo *wixarika*.

En el primer capítulo se plantean los diferentes temas que han interesado a la *antropología del cuerpo* en diversos grupos humanos, tanto de las sociedades tradicionales como de las modernas. Entre estos temas se encuentran en primer lugar, el papel que juega el cuerpo humano en la experiencia y en la adquisición del conocimiento del mundo, enfatizando que éste se encuentra determinado por la cultura a la que pertenece el individuo; en segundo lugar está la discusión de si las concepciones del cuerpo humano son naturales, o si están culturalmente construidas. En tercer lugar, se presentan diferentes puntos de vista con respecto a la noción de persona y de las partes por la que está constituida, dependiendo del grupo humano del que se trate, dejando claro que se trata de una noción que pone en juego la relación que existe entre el cuerpo y las entidades anímicas que podrían o no habitar en él; además se presenta la cuestión de si la persona se distingue del cuerpo físico, o si son una sola entidad, aspecto que se encuentra relacionado con las transformaciones que han sufrido tanto el individuo como su cuerpo, a través de los procesos de individuación en los que experimenta una unión o desunión con el entorno social, natural y cósmico en el que vive. En cuarto lugar, se hace una reflexión con respecto a la construcción occidental del cuerpo en el que se evidencia la separación que experimenta el ser con respecto a su comunidad, a la naturaleza y al cosmos, y se observa cuales son los ideales que se han impuesto al cuerpo y a la persona que vive en estas sociedades. En quinto lugar, se hablará del papel que tienen el Estado y la organización social en el control corporal y sus manifestaciones. Finalmente se hará un análisis general de la práctica médica que se realiza en diferentes sociedades, de la eficacia que debe tener para con los miembros de la comunidad en la que se practica, y de cómo ésta también se constituye en un mecanismo de control del cuerpo.

En el segundo capítulo se explicita de manera general el vínculo que existe entre los *wixaritari* y el área cultural mesoamericana dadas las características que tienen en común. Se parte de la idea de que el universo es una réplica del cuerpo humano y que lo que sucede en uno le afecta al otro, constituyendo al cuerpo en un modelo de y para la realidad. De tal forma, encontramos la relación que establece el cuerpo humano con el cosmos, con la naturaleza y con las deidades. Los astros con los que se asocia principalmente son el Sol

y la Luna, con los que analogía nociones de tiempo y de espacio y a través de los que comprende su existencia cíclica; los elementos naturales con los que establece relaciones analógicas son particularmente el maíz, el árbol, los cerros y las cuevas. Con los primeros dos, encuentra réplica en cuanto a los ciclos vitales que ambos viven, y con los últimos dos en cuanto al carácter gestador y fértil que tiene el simbolismo de la matriz femenina. En este capítulo también se hace una reflexión con respecto a las formas a través de las que el hombre busca establecer contacto con las deidades. Las visiones que eran producto de los trastornos físicos provocados por las prácticas corporales como el sacrificio y las mortificaciones, les hacía creer que se habían contactado con los dioses. Además, se da cuenta del vínculo que existe entre esta realidad cotidiana en la que nos desenvolvemos y la Otra realidad en la que viven los seres sobrenaturales, y de cómo los sueños son una forma de acceder a la Otra realidad, con la condición de que para poder soñar, es necesario tener un cuerpo.

En el tercer capítulo se manifiesta que el sistema de clasificación corporal *wixarika* está basado en varios principios cosmológicos. El primero trata de la estructura dual del pensamiento, compuesto por pares de opuestos complementarios que organizan un conjunto de elementos con los cuales se establecen analogías que le dan coherencia al funcionamiento del mundo. El segundo trata del número cinco como principio cosmológico organizador del tiempo y del espacio en el que este número representa lo que está completo, por lo que toda acción, narración o estructura debe alcanzar la perfección que este número simboliza. En este capítulo se da cuenta de qué manera el cuerpo está inscrito en la geografía ritual y de cómo éste construye las concepciones del espacio vivido, a partir de las proyecciones que generan el eje vertical y el eje horizontal. Por último, se hará una descripción de algunos de los objetos de la parafernalia ritual y de cómo éstos se encuentran contenidos en el cuerpo y además establecen analogías con su forma. Por ejemplo, se ha caracterizado como objetos gestadores a los que tienen una forma esférica o redonda que alude a la matriz y a su capacidad de contener en su interior a un ser, con la finalidad de darle vida; he llamado objetos *axis mundi* a aquellos que son considerados como centros y que permiten la comunicación entre el inframundo y el supramundo, a semejanza de la figura que traza el cuerpo humano de pie; objetos quincunciales a aquellos que se relacionan con los rumbos del universo y que representan al número cinco; y como objetos portales a aquellos que tienen como fin específico el de permitir cruzar un umbral para establecer comunicación con el mundo de los ancestros.

En el cuarto capítulo vemos cómo el cuerpo *wixarika* pertenece a un concepto mayor, que es el de persona y que abarca tanto al cuerpo como a sus entidades anímicas, a las relaciones sociales que establece el individuo y al ciclo de vida en el que está inscrito; se da cuenta de lo que significa ser una persona *wixarika* con respecto al resto de la humanidad. En segundo lugar, se plantea el lugar que ocupa el cuerpo dentro de la cosmovisión *wixarika*, observando el papel que juega al ser el centro del universo, al ser el depositario de las fuerzas del cosmos, de la naturaleza y de los objetos rituales y la manera en que lo anterior le permite insertarse en lo sagrado. Se presenta al cuerpo como una totalidad que contiene a los órganos, a las entidades que lo animan por voluntad divina y que experimenta los procesos vitales. En tercer lugar, se hace un recuento de las entidades anímicas que habitan al cuerpo huichol; y por último, se habla de los procesos vitales que experimenta el ser humano y su cuerpo en el mundo, desarrollando los diferentes momentos de vida que agrupé en nacimiento, enfermedad, sexualidad y muerte.

En el quinto capítulo se hace la descripción de las partes del cuerpo, en las que están incluidas las entidades anímicas, pues el cuerpo *wixaritari* concibe su funcionamiento en conjunto y ha sido imposible separar a unas de otras. He dedicado el primer apartado al *iyari*, corazón, pues considero que éste es un órgano privilegiado que organiza la lógica corporal por encima del resto, y aunque pertenece al centro del cuerpo, me pareció que le debía ser dedicado un apartado, pues además de ser un órgano físico representa a la entidad anímica a través de la cual se establece el lazo con el resto de la comunidad humana y ancestral. El segundo apartado está dedicado a las estructuras y sustancias que subyacen al funcionamiento de la totalidad del cuerpo y que me pareció pertinente separar, pues en su simbolismo no se encontraban características que los incluyeran en alguna de las tres partes del cuerpo, sino que se referían a la totalidad. Finalmente, en los últimos tres apartados se habla del cuerpo que ha sido dividido en tres secciones: el supramundo, el centro y el inframundo corporal, a semejanza de la división que se hace del mundo. Muchas de las partes están explicadas a partir de los mitos de creación de las diferentes partes del cuerpo, que dan cuenta de la relación que tiene el cuerpo con elementos vegetales, animales y con la parafernalia ritual. Conforme se fueron tratando algunos apartados, se fueron incluyendo los mapas corporales que dan cuenta del sitio en el que se ubican las partes.

Cabe recordar que la Antropología se ha erigido como la ciencia del *otro*, ante la necesidad de conocer las manifestaciones que surgen de la gran diversidad de las culturas.

Sabemos que la Antropología es hija del pensamiento occidental, que toda observación y análisis están permeados por su lógica y que al dar cuenta de ese *otro*, estamos sujetos a nuestra propia carga cultural que limita nuestra visión. Por ello, es preciso reconocer nuestra subjetividad como investigadores y asumir que la creencia en la cientificidad de la disciplina y su supuesta objetividad no es tal, y que tenemos una visión del mundo, que en muchas ocasiones difiere de la realidad misma. Por ello, cabe recordar que el resultado de esta investigación se constituirá en una propuesta de modelo del cuerpo *wixarika*, entendiendo que mi mirada no alcanza a abarcar la totalidad del fenómeno y que lo que aquí se presenta, representa la manera en la que he estructurado la realidad que mi visión ha alcanzado a percibir.

CAPITULO 1

LOS CONCEPTOS DEL CUERPO

1.1 La Experiencia. El conocimiento a través del cuerpo

En este capítulo presento una revisión general de los temas que ocupan a la *antropología del cuerpo*, incluyendo diversas preguntas y consideraciones que al respecto de éste han surgido y que apoyarán la investigación del cuerpo *wixarika*. Comenzaré reflexionando acerca de la necesidad del ser humano por conocer, partiendo de la idea de que es el conocimiento adquirido por la experiencia de cada individuo el que lo vincula con el mundo exterior y de que dicho conocimiento traspasa las fronteras del propio sujeto, ya que dicho saber se va incorporando al conocimiento social que es el encargado a su vez de condicionar nuestra visión.

De acuerdo con Aristóteles en *Metafísica*,

“Todos los hombres desean por naturaleza conocer. Una prueba de ello la tenemos en el goce que nos proporcionan nuestros sentidos; porque, aparte de su utilidad, son queridos por sí mismos, y por encima de todos, el de la vista. Porque no sólo cuando tratamos de hacer algo sino también en la ociosidad preferimos el ver a cualquier otra cosa. La razón está en que este sentido, más que ningún otro, nos hace conocer y trae a la luz muchas diferencias entre las cosas” (en Cassirer, 1945:16).

El cuerpo es aquello a través del cual nos ponemos en contacto con el mundo, nos movemos e interactuamos en él. Es por el cuerpo que adquirimos una amplia gama de conocimientos, en principio aquellos que se obtienen por medio de los sentidos. Podemos decir que la posesión del cuerpo es condición fundamental para obtener conocimiento, pues la experiencia sensorial es de donde se obtienen muchas de las categorías simbólicas, partiendo del principio de que la mente está en el cuerpo y el cuerpo en el mundo, aunque en un sentido más amplio, al hablar de experiencia debemos entender que también nos referimos a los ámbitos de la percepción, de lo emocional, de lo sociohistórico y de todas aquellas esferas que configuran nuestro mundo.

Cada grupo humano tiene una manera de ver el mundo, y ésta se ha ido conformando por las respuestas encontradas al querer conocer el entorno, por saber de qué está hecho

todo lo que nos rodea, cómo funciona la bóveda celeste, por qué existen el día y la noche, por qué giran las estrellas, por qué sale el sol para después ocultarse y por qué la luna cambia su tamaño cada día, de dónde vienen el frío y el calor, el viento y la lluvia, qué clase de seres son una montaña, un río, un árbol, qué cosas podemos comer y cuáles nos hacen daño, qué material es propicio para hacer lianas y cuál para construir nuestras casas; cuáles de estos vegetales son portadores de fuerzas mágicas y de cuáles debemos cuidarnos, qué animales nos matarán y nos comerán si no permanecemos atentos, cuáles serán de los que nos podemos alimentar, por qué los demás mueren, por qué tenemos un cuerpo, de dónde vienen los niños... así, sucesivamente, pudieron ir apareciendo preguntas cuyo límite tendría que ser aquello que se alcanza a percibir con los sentidos, ya que ¿cómo preguntarse acerca de lo que no sabemos que existe ni vemos, o de lo que ni siquiera nos imaginamos?

Dichos cuestionamientos incluyen al tema del cuerpo y ante la insistencia de nuestros sistemas culturales por entender los porqués de la constitución física de éste y de sus transformaciones al paso del tiempo es que se han encontrado explicaciones en la forma y la dinámica del cosmos, de la misma manera en que también el cosmos y su estructura se explican a partir de la constitución del cuerpo, entretejiéndose una trama de significados que se verá reflejada en la cosmovisión de cada pueblo y en sus sistemas simbólicos. Por esa razón es que para comprender los conceptos del cuerpo tanto en lo individual como en lo social, es necesario ubicarlo en el contexto sociocultural, espacial y temporal en el que existe.

Para comprender la visión que el pueblo *wixarika* tiene del propio cuerpo, parto de dos hipótesis que son opuestas y a la vez complementarias. La primera hipótesis considera que la visión del mundo es modelada a partir de las concepciones del cuerpo, resultando en una visión corpocéntrica del mundo. Por el contrario, la segunda hipótesis plantea que la forma de concebir al cuerpo se construye a partir de la visión del mundo, es decir, que los esquemas culturales que se tienen con respecto a las concepciones del mundo modelan la forma en que concebimos al cuerpo. Para que cualquiera de las dos hipótesis sea factible, es necesario que exista un conocimiento ya sea del cuerpo o del cosmos para que éste pueda reflejarse y verse representado en el otro. Así, la cosmovisión explica el universo vivido, a través de las analogías y los mecanismos del sistema simbólico que permiten establecer los vínculos entre los elementos y los conceptos.

Johnson (1991) señala que a partir de nuestra existencia corpórea surgen estructuras de la imaginación y de la comprensión que guían nuestro razonamiento. Asevera este autor que el cuerpo está “en” la mente ya que los significados abstractos, la razón y la imaginación tienen una base corporal. Como ejemplo de la primera hipótesis planteada, tenemos que el esquema de verticalidad nace de nuestras tendencias a utilizar una orientación arriba-abajo al seleccionar estructuras significativas de nuestra experiencia como lo es el estar de pie. Para el mundo mesoamericano, el eje vertical que manifiesta el cuerpo en dicha posición tiene sus representaciones en todos aquellos objetos que tienen la misma forma como los árboles, los postes o las velas que además se han constituido como *axis mundi*, -ejes que comunican los tres mundos entre sí-, y como sostenes del mundo necesarios para separar el cielo de la tierra. Así como se ha construido la concepción corporal de la verticalidad, también se construye el espacio circundante, y es como surgen las nociones de centro y de horizontalidad que en conjunto organizan al resto de la visión del mundo como veremos.

Para ejemplificar la segunda hipótesis que es opuesta a lo anteriormente dicho, citaré al ciclo del Sol cuyo tránsito celeste dibuja para el ser corpóreo un conjunto de dualidades espaciales como el adelante-atrás, izquierda-derecha, arriba-abajo que posicionan al cuerpo dentro del espacio del mundo. Por otro lado, en el ámbito de lo temporal el camino del Sol representa al ciclo de vida humano puesto que nace y muere cada día. Estas analogías permiten que el hombre se vea reflejado y se dé cuenta de que su existencia es cambiante y finita. Así, en la experiencia que vive el cuerpo con respecto a su línea del tiempo, los atributos de carácter biológico se manifiestan y le dejan huellas en la manera de concebir al mundo, ya que nace, crece, se reproduce, envejece y muere como parte del ciclo de vida que es ajeno e independiente de lo social; pero ni los símbolos que se generan a partir de estos procesos, ni la interpretación de ellos, son naturales, sino que están contruidos social e históricamente.

Sin embargo, mi propio cuerpo que es una interminable permanencia para mí, es el único que no puedo ver, que no puedo tener nunca delante de mí; se puede ver el cuerpo de los demás, pero el propio sólo se percibe en su totalidad, al sumar la parcialidad de cada uno de mis sentidos. Los otros cuerpos se vuelven espejos y reflejan su imagen para otorgarnos una forma a partir de la cual nos construiremos, confiando en que somos cuerpos semejantes. Este fenómeno es una forma de conocimiento que se da a partir de la observación del otro, y que posibilita cierta comunicación en la que compartir lo que veo o

siento que le sucede a mi cuerpo para compararlo con lo que sucede a los otros, establece los vínculos que me ayudarán a conocer. Por ello es necesario comunicar para conocer.

Lo contrario ocurre con las emociones y con las sensaciones pues solamente son conocidas y percibidas por quien las siente, y la única manera de comprenderlas y saber si son semejantes a las de otros es compartiéndolas a través del lenguaje, aunque nunca sabremos lo que alguien ajeno a nosotros mismos realmente experimenta, ya que son aspectos que pertenecen al mundo interior de la persona y que sólo podríamos notar a través de los gestos del cuerpo. Los *wixaritari* se han preocupado por este aspecto al enfatizar que el rostro, como parte exterior de la persona, refleja el mundo interior de ésta, para de esa manera poder conocer mejor a la persona.

Si las sensaciones y las percepciones establecen un vínculo con el mundo exterior, entonces los pensamientos, los sentimientos y las emociones lo son con el mundo interior de la persona. En un gran número de culturas, las emociones están estrechamente relacionadas con el cuerpo; se cree que los órganos son depositarios de las emociones o que interactúan con ellas de alguna manera. Este vínculo debe haberse establecido en prácticamente todas las culturas, ya que de acuerdo con Enfield y Wierzbicka (2002:8) tanto el concepto de *cuerpo* como el de *emoción* son universales y si se piensa a la emoción como un proceso psicofísico podemos entender mejor lo que ocurre en el cuerpo cuando se presentan las emociones. Por ello es que en ocasiones, al hacer una descripción de las emociones, se hace referencia al cuerpo.

Pavlenko (2002) apunta que hay un conjunto universal de emociones humanas que están biológicamente “preconectadas”, entre las que se encuentran la tristeza, el miedo, la ira, la pena, el disgusto y el placer. Dice que las emociones son parte de los dispositivos bioregulatorios con los que venimos equipados para sobrevivir y que la composición y la dinámica de las respuestas emocionales de cada individuo en particular pueden ser moldeadas con el desarrollo y con la cultura.

1.2 El ser humano como ente biológico y sociocultural

Pero si todos somos seres humanos, ¿por qué somos tan distintos?, ¿qué parte de lo que somos nos está dada por añadidura, es decir, desde lo que biológicamente implica ser un humano, y qué parte nos la da la cultura de la sociedad a la que cada individuo

pertenece? Para poner sobre la mesa las características físicas y biológicas del cuerpo humano, acudiré a la Antropología Física.

Los rasgos o condiciones evolutivos del *Homo sapiens* que son ejes rectores en el cambio constante hacia el surgimiento del humano y de éste como ser social, son muy diversos. Buettner-Janusch (1979) dice que estos cambios han sido llamados *proceso de hominización*, el cual implica los siguientes aspectos: el bipedalismo que se refiere a la adquisición de una locomoción erecta y bípeda permitió el desarrollo de una tecnología más compleja al quedar desocupadas las manos. Dicho cambio a su vez permitió más libremente la conexión entre lo que se ve, lo que se piensa y los movimientos de la mano, pues se dice que la evolución de la mano y del cerebro fueron eventos concomitantes y que el crecimiento del tamaño del cerebro se relaciona con la evolución de la inteligencia y con la capacidad de aprendizaje como un mecanismo adaptativo que proporciona una gama de oportunidades más amplia de tener ventajas sobre el resto de los integrantes de la sociedad. Por otro lado, la adquisición de la vista cromática y estereoscópica, ha permitido un alto nivel de precisión para alcanzar objetos y para calcular distancias. Además, una importante disminución del tamaño de los caninos se relaciona con la aparición del fuego y con el aprendizaje de la cocción de los alimentos. Los cambios en las propiedades de resonancia de la cavidad bucal, permiten tener un lenguaje a partir del que el hombre puede imponer arbitrariamente un significado a vocalizaciones, gestos u objetos; es decir, se posibilitó la facultad simbólica que es capaz de almacenar información y transmitirla a la siguiente generación. Además, el género *Homo* se ha caracterizado por tener una larga infancia y por necesitar mucho tiempo -en comparación con otras especies- para hacerse independiente y valerse por sí mismo, por lo que los infantes requieren de un cuidado intensivo principalmente de la madre. El desarrollo de una cultura sexual, de la convivencia y de la cooperación del grupo está relacionado con el éxito reproductivo que ha permitido la subsistencia de la especie.

Es notable el hecho de que la adquisición de la cultura es una parte fundamental de la transición de un estilo de vida puramente homínido a un estilo de vida humano. No se está planteando un determinismo social sobre lo biológico, ni tampoco que lo biológico haya determinado a lo social; lo que se propone es que por largo tiempo han ido de la mano, que uno sucede al otro, adaptándose de modo que es imposible saber si uno da origen a otro.

Ahora bien, si buscamos el origen de la cultura en la base evolutiva, podría ser que el desarrollo cerebral y por lo tanto el de la inteligencia, del aprendizaje y de la existencia de la memoria colectiva, hayan ayudado al surgimiento de la cultura como un medio para la auto-reproducción simbólica en la que va implícito el cúmulo de información del entorno y las conductas. La cultura al ser transmitida por generaciones permite una adaptación más veloz y eficaz al mundo. En este sentido, el desarrollo de instituciones como la escuela, la familia y la religión, entre otras, es articulador del sistema que transmite dicha memoria.

Ya que la existencia humana en el mundo es inevitablemente corporal me interesa en este apartado reflexionar con respecto a qué tan “naturales” son los comportamientos y las concepciones del cuerpo. A todo esto, afirma Marcel Mauss (en Douglas, 1978) en su ensayo sobre técnicas corporales (1936), que no existe un tipo de conducta natural, ya que toda acción lleva en sí la huella de un aprendizaje, desde el hecho de comer al de lavarse, del reposo al movimiento y muy especialmente la conducta sexual.

La Antropología por tradición ha investigado la dicotomía cultura/naturaleza, intentando dilucidar en qué medida el ser humano, de constitución sociocultural, está conformado por su naturaleza biológica. En la historia de la humanidad, ha sido en gran medida la visión antropocentrista la que ha establecido los paradigmas a partir de los que se han cimentado nuestras creencias, y así es como cada sociedad humana ha creado sistemas de clasificación, modelos del mundo y relaciones lógicas entre objetos. La naturaleza se vuelve materia de símbolos, estos símbolos entran en la lógica de la eficacia y todo camina con tal facilidad que creemos que nuestra forma de existir y de pensar es la única y natural forma de ser y que es de tal obviedad, inmediatez y perfección que pareciera que no hay otra manera posible para hacerlo, ya que cada cultura tiene sus costumbres y concepciones muy arraigadas.

Esto es así porque el concepto de cuerpo humano está “enraizado” en estructuras ideológicas, comúnmente inconscientes, que hacen percibir la imagen corporal como universal y natural. Además, tenemos limitaciones determinadas por la experiencia, pues la imagen corporal es un referente vívido más que conceptual (Aguado, 1998:209).

Entonces ¿mi cuerpo está en la naturaleza o en la cultura?, ¿cómo encontrar los límites que delimitan a cada una? Nuestro cuerpo físico y sus prácticas, no están contruidos ni significados “naturalmente”, sin embargo, todo aquello que nos hace

parecernos al resto de los seres vivientes pertenece al mundo natural, pero nosotros lo resignificamos, lo ordenamos y lo configuramos en aquello a lo que llamamos cultura. En este punto la Antropología nos da cuenta de lo que en otros sitios ocurre, exponiendo cómo el cuerpo es una realidad cambiante de una sociedad a otra y de un tiempo a otro y enfrentándonos con las nociones que tenemos, al comprobar que lo que “somos” no es una única verdad.

Aquí, se camina sobre el fuego en el curso de un ritual religioso; allá, se curan las quemaduras recitando una oración y soplando sobre la herida, se curan enfermedades regulando las energías perturbadas de un hombre enfermo mediante el solo contacto físico; en otra parte, la curación negocia con los dioses por medio del trance o de la posesión, y se descubre sobre la arena el porvenir de un hombre. Se cura injertando a un enfermo incurable un corazón sano procedente de un donador fallecido unas horas antes; mediante la acción de una molécula se dinamiza la vitalidad o se borra la angustia, etc. Así como no hay naturaleza del hombre o naturaleza del mundo, no hay naturaleza del cuerpo, las sociedades humanas construyen el sentido y la forma del universo en que se mueven. Y los límites de la acción del hombre sobre su entorno son ante todo límites de sentido, antes de ser límites objetivos (Le Breton, 1991:91).

En *Símbolos Naturales*, Mary Douglas lo que encuentra al preguntarse si hay símbolos naturalmente constituidos es que:

...a la naturaleza se le conoce por medio de símbolos basados en la experiencia, símbolos que son producto de la mente, es decir, artificios o convencionalismos, y por ello, contrarios a lo natural [...] El problema se ha estudiado a lo largo de los siglos, y finalmente se ha concluido por rechazar la posibilidad de la existencia de símbolos naturales. El símbolo adquiere sentido únicamente en relación con otros símbolos, es decir, enmarcado en un esquema (Douglas, 1978:13).

Marta Lamas (1994) habla de cómo el movimiento feminista ha luchado en contra de la idea de la “naturalidad” con la que se ha construido a los géneros a partir de la diferencia sexual de los cuerpos de hombres y mujeres y de cómo ésta, ha resultado en los

correspondientes roles de vida moldeando nuestra consciencia y nuestra percepción. Como respuesta a esta lucha, se han intentado reconstruir los géneros, preguntándose si es posible modificar la identidad sexual ya que se da cuenta de que existe una diferencia entre los cuerpos sexuados y los seres socialmente contruidos. Está en desacuerdo con lo “natural” que tiene el ser heterosexual, el ser femenina o masculino, y con los ideales atribuidos a éstos. Lo que es interesante es saber cuáles son los mecanismos a través de los cuales nos identificamos con estos roles. De acuerdo con Aguado (1998:242) “la imagen corporal constituye la estructura simbólica en donde se arraigan los procesos identitarios” y tiene tanto una dimensión individual como una dimensión social e indiscutiblemente al encontrarme yo en mi cuerpo, es condición necesaria e irrenunciable para insertarme en una situación social que determine las cualidades que debe tener una persona.

1.3 El concepto de persona. La unidad del ser o el ser fragmentado

El concepto de persona define lo que es un ser humano en cada sociedad; establece las entidades por las que está compuesta y las características que debe tener para que sea considerada como parte del grupo en el que vive (Fujigaki y Martínez, 2008:436). Independientemente de la cultura a la que nos encontremos adscritos, todos tenemos un cuerpo; lo que no queda claro es si somos nuestro cuerpo o estamos en él contenidos y la respuesta, una vez más, nos la dará la cultura. El cuerpo social condiciona el modo en que percibimos al cuerpo físico pues la experiencia física del cuerpo es modificada siempre por las categorías sociales a través de las cuales lo conocemos. Algunos modelos de pensamiento consideran que es un instrumento, apartado de la persona y otros ni siquiera conciben la posibilidad de separar el cuerpo del ser-espíritu-mente ya que su realidad es la unidad, es decir, el *yo* más el cuerpo.

Para el mundo *wixarika*, la noción de persona está compuesta por una entidad física que es el cuerpo y por varias entidades anímicas que se alojan en diferentes partes de dicho cuerpo. Tanto las entidades físicas como las anímicas establecen vínculos con el ámbito de lo cosmológico y de lo comunitario reforzando la pertenencia al grupo social y recordando que la vida comunitaria es la que enriquecerá a la persona, por lo que no debe ser abandonada. La noción de persona cohesiona al individuo con su grupo social y constituye uno de los marcos sociales fundamentales: el sistema de representaciones.

Entonces ¿soy o no soy mi cuerpo? Lo que es indudable es que la existencia del hombre es corporal, ya que el cuerpo está siempre presente de forma inmediata en la experiencia, y al tener un cuerpo, no me puedo despojar de él y todo lo que experimento ocurre en la corporificación. Así, vamos encontrando distintas formas de vivir y conceptualizar al cuerpo y a la persona. B. Turner (1989) cita a Gabriel Marcel en su *Le Mystère de l'Être* quien dice que

El cuerpo no es un objeto o un instrumento; más bien, yo soy cuerpo, lo que constituye mi sensación primordial de posesión y control. Mi cuerpo es el único objeto en el que ejerzo una autoridad inmediata e íntima. Para Marcel, entonces, el cuerpo es el punto de partida fundamental de cualquier reflexión sobre ser y tener, sobre existencia y posesión (en B. Turner, 1989:80).

La antropología del cuerpo busca conocer de qué manera el cuerpo se construye como parte de la cosmovisión de los grupos humanos y cómo se generan los universos de sentido y de valores en la existencia colectiva. Leenhardt (1997:54) cita un caso en que los *canaco* de Nueva Caledonia preguntan dónde está un hombre y los otros le responden que está enfermo, pero no realmente enfermo pues es solamente su piel la que lo está. Lindstrom (2002:169) encuentra que al estar adormilado, no es la persona la que carga con esa atribución sino sus ojos, que son los que quieren dormir; podemos notar que ambos casos hacen una distinción entre el ser y la materia corporal. Podemos notar que hay una amplia gama de posibilidades en que se puede concebir el complejo hombre-cuerpo-espíritu.

Según B. González al cuerpo se

...le delimita, se le atribuyen funciones, propósitos y características; se le conceptualiza a partir de categorías éticas, se le establecen distancias con respecto a lo divino. La pregunta es ¿Qué tipo de pensamiento social revelan los cuerpos? ¿Cómo se les sanciona y qué se les impone? La forma en que se les representa puede tener que ver con el vínculo entre el pensamiento y lo somático (1998:54).

De acuerdo con lo que documentan Le Breton (1991; 1990) y Leenhardt (1997) el cuerpo como tal es una construcción occidental, y es el individualismo quien inventa al cuerpo, al mismo tiempo que al individuo.

La revolución cartesiana otorgó un status privilegiado a la mente como la definición de la persona (“pienso, luego existo”) y un desvalido status al cuerpo, que era sólo una máquina (B. Turner, 1989:77) [ya que] “lo racional no es una categoría del cuerpo; pero es una de las categorías posibles del alma. Para Descartes, el pensamiento es totalmente independiente del cuerpo” (Le Breton, 1990:69).

En la mayoría de las sociedades tradicionales de composición comunitaria, el cuerpo no se distingue de la persona. Las materias primas que componen el espesor del hombre son las mismas que le dan consistencia al cosmos, a la naturaleza. En algunas sociedades, el grupo está por encima del individuo y su valor está dado por el hecho de ser miembro de una comunidad. El “nosotros” tiene prioridad sobre el “yo” y la persona está subordinada al colectivo en donde la persona está unida tanto al grupo como al cosmos y a la naturaleza. En cierta comunidad la piel del hombre y la corteza del árbol son la misma, están indiferenciadas, así como la carne y la pulpa, la osamenta y el tronco, las conchas y el cráneo, los intestinos y las lianas, y no hay divisiones, éstas son hechas por la intervención de los conceptos occidentales que tienden a fragmentar. La individuación del hombre se produce a la par de la desacralización de la naturaleza, en donde la naturaleza entra en un rol subordinado con respecto al hombre. Se dice que “los *canacos* no conciben al cuerpo como una forma y una materia aisladas del mundo: el cuerpo participa por completo de la naturaleza que, al mismo tiempo, lo asimila y lo cubre. El vínculo con lo vegetal no es una metáfora sino una identidad de sustancia” (Le Breton, 1990:17).

Mauss (1997) refiere que la noción de “persona” es universal, es decir, existe en toda sociedad y en toda lengua, ya que dice que la conciencia de sí misma se manifiesta a través de los pronombres personales, donde el binomio “yo-tú”, “mi-tu”, establece la relación entre el sujeto que habla y el que escucha, y aunque la palabra “yo” no se exprese, está onnipresente. Según el autor, la noción de *persona* tiene como sentido original el de *máscara*, y nace en los orígenes de la civilización latina cuando los esclavos aún no tenían personalidad ni eran dueños de su cuerpo; la explicación de los etimólogos latinos para esta palabra es que *persona* viene de *per/sonare* [la máscara a través de la cual (per) resuena la voz (del actor)].

De acuerdo con Le Breton (1990), solamente en las estructuras sociales de tipo individualista en donde los hombres están separados unos de otros se concibe al cuerpo

como elemento aislable del hombre, como soporte del individuo y frontera de su relación con el mundo, es decir, dice, se instauro el modelo privilegiado de la máquina que se ha establecido en el cuerpo moderno. En otro tipo de sociedades, el hombre está fundido en su comunidad y se constituye como un nudo de relaciones que favorece a la vida colectiva y la armonía dentro del grupo. En las sociedades rurales africanas la persona no está limitada por los contornos del cuerpo, el cuerpo no lo separa del grupo sino que lo incluye en él y la relevancia personal no existe y por lo tanto la noción de cuerpo tampoco. Dicha noción solamente existe cuando el hombre lo construye culturalmente.

Entre los *canaco*, encuentra Leenhardt (1997) que no es el rasgo exterior, ni es su forma física y se dice que tampoco compete a una percepción objetiva lo que marca la condición de persona sino que está caracterizada por las nociones estéticas y afectivas que le reconocen su “aire de humanidad”, por ser “bello y bueno”. Así, *kamo* quiere decir “el viviente” y *Go do kamo* quiere decir “soy verdadera persona” o el ser verdaderamente humano, que se refiere tanto al ser mítico como al humano pues ambos tienen un sitio dentro del conjunto social.

El *kamo* mismo no está mejor delimitado ante sus propios ojos. Ignora su cuerpo, que no es más que un soporte. Sólo se conoce por la relación que mantiene con los otros. Existe únicamente en la medida en que ejerce su función en el juego de sus relaciones. No se sitúan sino por relación a ellas. Si se quiere indicar en un esquema, no sería un punto al que habría que señalar con ego, sino trazos diversos que marcaran relaciones, *ab*, *ac*, *ad*, *ae*, *af*, etc. Cada trazo correspondería a él y su padre, él y su tío, él y su mujer, él y su prima, él y su clan, etc. Y en el centro de estos rayos un vacío que se puede circunscribir con las *a* que marcan el punto de partida de las relaciones. Estas *a* son réplicas de su cuerpo. El lugar vacío es él y él es quien tiene nombre [...] Si no puedo desposar a *Kapo* que está en *a*, tomaré su hermana segunda *Hiké*, que está también en *a*. Y noto que *a* no corresponde a un cuerpo humano único, sino a todos los cuerpos de hermanos y hermanas en la misma posición social. El cuerpo *a*, en efecto, es relativamente intercambiable; *a* representa un grupo de gente semejante cuya realidad social no está en el cuerpo sino en ese lugar vacío en el que tiene su nombre, que corresponde a su relación. [...] Si acaso ha sido maldecido por un tío encolerizado, es expulsado de la sociedad, se siente <en pérdida>. Obligado a huir, no existe ya ninguna

relación a través de la cual pueda volver a encontrarse a sí mismo. Su palabra misma no manifiesta su ser, puesto que este ser no tiene correspondiente en la sociedad y ya no responde a ningún personaje reconocido; sufre por haber perdido su papel, en el que se sentía precisamente un personaje; ya no existe socialmente. Y como no se siente otra cosa que un ser social, sufre por no serlo. Es necesario que pueda ser nombrado; es necesario que represente un papel y tenga un nombre. Es el precio de su existencia (Leenhardt, 1997:153-155).

Como se dijo, la noción de persona establece las características de lo que significa ser un humano en cada cultura. Esta investigación se ha enfocado principalmente en el tema del cuerpo *wixaritari*, como una entidad física que puede ser desmembrada y analizada en su particularidad, pero de ninguna manera ha sido desvinculada de las entidades anímicas que lo habitan ni tampoco ha pasado por alto a la persona que es la estructura que las contiene a ambas y que es a partir de la que se construye el vínculo con lo social y con lo cosmológico.

1.4 Una reflexión con respecto a la construcción occidental del cuerpo

El cuerpo occidental afirma la individualidad, en la cual el ser humano está separado del cosmos, de los otros y de sí mismo; tiene la necesidad de diferenciarse del resto, de distinguirse de cualquier otro hombre, de ser él mismo, de ser un cuerpo para él solo, de adquirir una identidad personal; el cuerpo del individuo es el recinto del sujeto y del Ego, es su propio límite, lugar de su libertad, con el cual puede ejercer su voluntad, de dominar y dominarse.

Dice Le Breton (1990) que esta transformación de las nuevas formas del “yo” ha ido convirtiendo los intereses personales del individuo en el móvil de sus acciones, aunque sea en detrimento del bien general o signifique la afectación de las tradiciones; lo cual significa que el o los sujetos han modificado también sus valores. En aquellas sociedades que pasan de un sistema comunitario a uno individualista, -generalmente debido a procesos de aculturación-, las personas aprenden a reconocer el límite entre ellas, entre el yo y el tú; descubren que poseen un rostro y un cuerpo; y que este rostro que se vuelve su marca ya que es la parte más singular, más individualizada del cuerpo, ha cambiado su geografía, ha

privilegiado a los ojos y al sentido de la vista y ha dejado de lado el órgano antes privilegiado que era la boca la cual permitía la comunicación con los otros.

La dinámica de la vida cotidiana del ser humano moderno, al ser tan veloz, tan apurada, provoca un borramiento del cuerpo, no lo percibimos; hay una ruptura entre los sentidos y la realidad, el cuerpo es un objeto al que poseemos como algo especial, pero es objeto al fin, un instrumento. Es el vehículo a través del cual nos movemos, trabajamos, tenemos sexo, etcétera. Es una máquina a la cual no percibimos totalmente sino hasta que falla, hasta que se enferma, entra en tensión o en crisis, hasta que llegan el dolor, el cansancio, las heridas, el placer, la menstruación, la gestación; hasta que se da cuenta de que ya está imposibilitado para realizar alguna actividad pues han llegado la discapacidad o la vejez que son los momentos en los que sentimos que el cuerpo ha salido de nuestro control. La modernidad constriñe al cuerpo a viviendas cada vez más pequeñas, con ciudades cada vez más pobladas, llenas de edificios, con pocos lugares de esparcimiento en los que la vista pueda mirar la lejanía, el olfato percibir las hierbas o el oído escuchar las aves. El automóvil ahora nos ahorra el uso de las piernas y evita nuestro propio movimiento; es cada vez más difícil percibir la resistencia física que tiene y la experiencia de sedentarismo se nos ha instalado, con todo y que se vive con rapidez. Esta falta de movimiento ha llevado al surgimiento de gimnasios y establecimientos parecidos que de una forma nueva y deformada nos devuelven la percepción de nuestros cuerpos.

El sentido de la vista se fomenta por las estructuras urbanas que favorecen la utilización constante de la mirada, pero también el que los otros sentidos se vean apagados. Por ejemplo, tenemos el uso de las pantallas de televisión, de computadoras, el parabrisas del auto o de algún otro vehículo que a su vez nos muestran los anuncios panorámicos exteriores, tan lejanos a nosotros que pasan sin que nuestra corporalidad se pueda aproximar a ellos. Creo que esta experiencia es la que ha permitido que la noción de “virtualidad” entre en nuestra realidad, en la que vemos cosas que no existen y a veces las que sí existen nos son tan ajenas, que no las llegamos a sentir.

En muchas ocasiones se señaló el incremento de los trastornos psicológicos relacionados con el narcisismo, con la impresión de no sentir nada, con el vacío interior, con el embotamiento de los sentidos y de la inteligencia, con una existencia en blanco, con la falta de tono. La exploración de los sentidos a la que ayudan la campana de aislamiento, la sofrología, los masajes, el yoga, las artes marciales, entre otras prácticas

que proponen un uso inédito del cuerpo, da cuenta de esta necesidad antropológica de una nueva alianza con un sentido del cuerpo poco utilizado por la modernidad (Le Breton, 1990:124).

Han surgido nuevos ideales e imaginarios del cuerpo, que son modelos corporales que proponen nuevos cánones de belleza globalizados que están siendo establecidos en el mundo por las cadenas televisivas, por revistas o por la publicidad moderna que ha conseguido un mercado masivo de consumidores. Estos modelos físicos han propiciado el culto a la delgadez, a la juventud, a la salud, a la blancura, a lo rubio, y a la larga supervivencia entre otras cosas, inundando poco a poco la mente de la población. El cuerpo ha pasado a ser mercancía que se debe mantener en el estado que se ha instaurado y por ello han prosperado las cirugías estéticas, las dietas y la industria cosmética entre otros.

El modelo exige ciertas características para el cuerpo que de no ser cumplidas hacen del sujeto un individuo incompleto y un ser estigmatizado por el grueso de la sociedad. Así, tenemos que el ser es reducido al estado de su cuerpo y su esencia es dejada de lado; como es el caso de las personas discapacitadas, de los ancianos, los “locos” y los enfermos de gravedad como de cáncer, Parkinson, sida, etcétera.

Otro rasgo más de la modernidad es que va limitando nuestros cuerpos a la discreción, y el silencio del cuerpo se ha instaurado, pues pareciera que no se debe molestar a nadie con él. Es curioso notar que por el contrario, las ciudades se van llenando cada vez más de ruidos de autos y fábricas, que irónicamente son creación del hombre, pero lo alejan de su condición intrínsecamente humana.

1.5 Los mecanismos de control del cuerpo

La expresión del cuerpo, está limitada por el control que el sistema social ejerce sobre ella. Los parámetros de lo que está corporalmente permitido varían mucho de una sociedad a otra, como la regulación del volumen de la voz, del tono y de la entonación, de la forma de reírse, de la distancia entre un cuerpo y otro, de la forma en que se mueve el cuerpo, de la forma en que reposa, del aseo que se le da, de cuánto duerme, de la clase de ejercicio que se hace, del grado de dolor aceptado, de los olores permitidos, del ruido al comer, de los sonidos de la respiración y del ruido al caminar entre otros.

Hay varias hipótesis que plantea Douglas (1978) a lo largo de *Símbolos Naturales*: la primera dice que la desarticulación de la organización social adquiere su expresión simbólica en la disociación corporal; por ejemplo, una religión de éxtasis en la que el espíritu se separa del cuerpo, no podría pertenecer a una sociedad con altos grados de control social. La segunda hipótesis propone que cuanto más valor conceda un grupo a las restricciones sociales, mayor valor asignará también a los símbolos relativos al control corporal, por lo que éste constituye una expresión del control social y la tercera, que mientras más se valore a la cultura que a la naturaleza, más rígido será el control corporal. A menor estructuración social, será mayor la tolerancia al abandono corporal; a mayor estructuración se considera que algunas manifestaciones como el trance, se consideran amenazadoras y peligrosas para el sistema. Ejemplifica la autora cómo entre quienes han escogido alguna profesión que se caracterice por ser adicta a la moralidad tradicional como es el caso de abogados y contadores, estarán en contra de la apariencia física desaliñada y a favor, en cambio, de las bebidas suaves, el cuidado del cabello y los restaurantes. La de artista o profesor universitario son profesiones que pueden ejercer el comentario y la crítica de la sociedad; unos y otros mostrarán un descuido cuidadosamente modulado y que se aviene a sus responsabilidades, como puede ser el descuido del cabello como expresión de protesta contra las manifestaciones de control en nuestras sociedades altamente estructuradas. Otra forma más de control corporal se puede encontrar en las prohibiciones por cuestiones de contaminación e impureza. Entre diferentes culturas encontramos por ejemplo, la del uso de las manos para ciertas actividades; la del contacto con mujeres menstruantes o parturientas; la del contacto con cadáveres o con personas cerca de situaciones de muerte. Además, en general las excreciones que brotan de los orificios del cuerpo son consideradas como marginales y contaminantes como por ejemplo la sangre, la leche, el sudor, la orina, el pus, el excremento, las lagañas, las secreciones nasales y se hace necesario el ocultamiento de estos procesos orgánicos.

Entre los *wixaritari* se observan formas de control corporal que consisten principalmente en la abstinencia sexual, en abstenerse de consumir sal, en ayunar, en el desvelo y en la obligación de realizar largas caminatas al visitar los lugares sagrados. Dichas formas de control que debe seguir el portador del cuerpo se instauran en ocasiones específicas, como por ejemplo, para conseguir la curación de alguna enfermedad, algún don solicitado a los ancestros o para conseguir *nierika* que es la capacidad de entrar en contacto con el mundo de los antepasados y que concederá al sujeto la sabiduría ancestral.

También se controla al cuerpo de esta manera como parte de los requisitos al participar en el ciclo ceremonial, como en el caso de aquellos que viajan a *Wirikuta*, el desierto de Real de Catorce. Dichas restricciones son cumplidas por la comunidad en su conjunto, el cual se asegura a través de la cultura y de los valores que los individuos aprenden a lo largo de sus vidas. En este sentido, la coerción social no requiere de un aparato institucional mucho más complejo, sino que está dada por la cosmovisión misma.

Por otro lado, en muchas sociedades el Estado es el rector de las voluntades tanto sociales como individuales, es el que se ocupa de controlar todo ámbito, incidiendo en primera instancia en las ideas de la población, educándola para así instalar el mecanismo regulador a través del cual los sujetos sociales actuarán conforme a lo establecido. El cuerpo es un ente que ha sido altamente controlado, ya que es sobre él que recae la carga de las acciones del individuo. El cuerpo nace, se muere, da vida al parir, quita la vida al asesinar, tiene sexo de múltiples formas, es un cuerpo sexuado del que se esperan ciertas conductas dependiendo de su rol de género, se viste y se desnuda, se enferma y es encerrado en una prisión cuando el ser que lo gobierna actúa de manera socialmente inadecuada.

1.6 La medicina y los desequilibrios del cuerpo

Cada sociedad tiene sus formas de sanar las enfermedades y los malestares corporales de sus miembros. Todas tienen la característica de ser eficaces en su práctica terapéutica, ya que conocen su propio sistema simbólico y por lo tanto le dan sentido a la enfermedad, para así curarla. A esto es a lo que se ha llamado *eficacia simbólica*. De acuerdo con Le Breton (1991), la tarea del sanador es suprimir el dolor y restablecer la continuidad de la relación con el entorno, asignando una forma y reintroduciendo un sentido admitido por la comunidad, ahí donde aparece un caos de sensaciones brutas y absurdas. Manipula en el plano mental las imágenes que rebotan en un plano físico gracias a la homología simbólica entre estos distintos planos de realidad. Devuelve a la persona enferma al orden humanizado de la naturaleza.

Cada comunidad terapéutica formada por el binomio sanadores-sanados tiene sus métodos y clasificaciones de diagnóstico. Dependiendo del contexto, resultará que algunas enfermedades son provocadas por entes biológicos patógenos, otras por algún alimento

dañino, por algún mal espíritu, por calor, por frío, por el robo del alma, por un desequilibrio energético, por haber faltado al cumplimiento de una manda, etcétera.

La práctica médica de cualquier sociedad es un medio a través del cual se puede ejercer control sobre las personas y sus cuerpos. El médico usualmente está reconocido para recomendar a los individuos las medidas necesarias para recuperar la salud, lo que puede comenzar con la búsqueda de las razones de la enfermedad, continuar con la recriminación por si algún descuido o trasgresión lo provocó -como en el caso de las sociedades tradicionales en las que la persona ha faltado al cumplimiento de algún deber comunitario-, y al final está capacitado y se le ha dado el poder para actuar, recetar, culpar y excluir.

Entre los *wixaritari*, el *mara'akame* es el especialista sanador. Como parte del proceso curativo, el *mara'akame* primero diagnostica la causa de la enfermedad. Usualmente se trata de enfermedades enviadas por las deidades como castigo por no haber participado en los rituales del ciclo agrícola o por haber faltado al cumplimiento de alguna ofrenda. También podría tratarse de alguna hechicería en la que la flecha maligna enviada por un mal *mara'akame* entra al cuerpo, incluso podría tratarse del caso de algún familiar ya fallecido que haya faltado en el cumplimiento de la tradición. El remedio para cualquiera de estas enfermedades generalmente consiste en el sacrificio de un animal durante un ciclo de cinco años, como ofrenda para la deidad agraviada; en ir al lugar sagrado de donde proviene la enfermedad a dejar ofrendas, abstenerse de tener relaciones sexuales, abstenerse de comer sal y ayunar; y si el caso es aún más severo se le solicitará que deje ofrendas en los cinco rumbos del universo. Como veremos, el enfermo tiene un papel activo en su lucha contra la enfermedad, a diferencia de lo que sucede en la medicina occidental.

El *mara'akame* aprende la terapéutica curativa durante la intensa vida ritual *wixarika* en las formas de control del cuerpo mencionados en el apartado anterior, junto con el consumo del peyote, le permiten la comunicación con las deidades, y el poder de la visión a través del cual sanarán al enfermo. Para los *wixaritari*, el cuerpo además de ser una entidad física, es una entidad que se encuentra permanentemente ligada a lo social y al cosmos, por lo que el desequilibrio en uno provoca el del otro por lo que la curación debe actuar en consecuencia para así lograr la restauración del orden social y cósmico.

Por otro lado, la medicina occidental se ha oficializado a tal grado que se enseña en las universidades, y frente al aparato estatal es la que tiene una validez inapelable. Tiene

como característica el que fragmenta al cuerpo en todas las partes posibles y las atiende por separado, como pedazos de una maquinaria que además no tuvieran dueño, como si estuvieran separadas del individuo, de su psique, de la naturaleza, de la sociedad y del cosmos en general. Ni siquiera se considera necesaria la interacción con el individuo según el paradigma bajo el que funciona la medicina de nuestros días. Sólo atiende los procesos orgánicos; se interesa por la enfermedad, no por el enfermo. Esta visión de la enfermedad sólo puede llevar a que el enfermo se abandone pasivamente en las manos del médico y espere que el tratamiento haga efecto. La enfermedad es algo distinto de él y el esfuerzo activo que pueda hacer para curarse, no se considera esencial. El paciente no es llevado a preguntarse sobre el sentido íntimo del mal que lo aqueja, ni a hacerse cargo de él. Lo que se le pide, justamente, es que sea paciente, tome los remedios y espere los efectos (Le Breton, 1990:180).

Se propone un doble camino en el que la visión que se tiene del cosmos, determina las concepciones del cuerpo y de la persona en cada cultura; a la vez que el conocimiento que se tiene del cuerpo, determina las creencias que se tendrán acerca del universo. Esta herramienta de doble sentido nos permitirá analizar las relaciones entre ambos aspectos. La capacidad de que los contenidos simbólicos de cada elemento se repliquen en otro, posibilitan el que el cuerpo sea depositario de procesos temporales, espaciales y que una de las más importantes tareas del pueblo *wixarika* se instale en el cuerpo: la capacidad de ser un portal que le permita convertirse en un comunicador que pueda adquirir los mensajes y la sabiduría de los ancestros para traerla al mundo humano.

Tanto la constitución física del cuerpo como la forma física del mundo condicionan la manera en que el ser humano construye su cosmovisión. A través del conocimiento que cada cultura tiene de todo lo que le rodea, va creando una compleja red de significados que amalgaman a la totalidad de su mundo.

Dicha comprensión genera diferentes lógicas en las que se inserta el concepto de persona que define lo que es un ser humano en cada sociedad, que incluye las restricciones sociocorporales que debe respetar y las formas de tratamiento del cuerpo a las que debe recurrir. El cuerpo es un ente limitado por la cultura que existe dentro de la cosmovisión que permea en su mundo.

CAPÍTULO 2

CUERPO Y COSMOVISIÓN

2.1 El cuerpo en el universo

El ser humano y su cuerpo suelen ser el centro de la cosmovisión de cada sociedad. Se dice que el universo es una réplica del cuerpo humano, el macrocosmos es idéntico al microcosmos -que es el cuerpo- y sólo varía en su magnitud. Esta identificación permite establecer analogías entre conceptos de uno y de otro, dota de cualidades humanas a todo lo que le rodea, a los cerros, a los astros, a los animales y a las plantas; justo a su imagen y semejanza, y así es como encontramos en la cosmovisión elementos que responden a los anhelos, necesidades y preocupaciones del hombre.

Douglas menciona que

...así como es verdad que todo puede simbolizar al cuerpo, asimismo es verdad (y en mayor medida por la misma razón) que el cuerpo puede simbolizar todo lo demás [...] El cuerpo es una estructura compleja. Las funciones de sus partes diferentes y sus relaciones ofrecen una fuente de símbolos a otras estructuras complejas. No podemos con certeza interpretar los ritos que conciernen a las excreciones, la leche del seno, la saliva y lo demás a no ser que estemos dispuestos a ver en el cuerpo un símbolo de la sociedad, y a considerar los poderes y peligros que se le atribuyen a la estructura social como si estuvieran reproducidos en pequeña escala en el cuerpo humano (Douglas, 1973:156,165).

Sandstrom (1998:75) dice que para los nahuas contemporáneos el cuerpo es un modelo *de y para* la realidad y que en él están la suma de sustancias del cosmos mismo, y que el cosmos se antropomorfiza dando imagen a todo. “La forma, la sustancia y la dinámica interna del cuerpo humano son idénticas a la estructura y las fuerzas que impulsan el universo.”

El cuerpo es el parámetro a partir del que medimos el entorno y su forma determina la organización que tenemos del espacio. Así, la verticalidad que manifiesta el cuerpo al estar de pie, es el eje rector a partir del que se despliegan los cinco puntos cardinales, el centro lo ocupa el cuerpo y desde ahí se crea el arriba, el abajo, adelante, atrás, derecha e izquierda. El cuerpo crea tiempo y espacio y éstos no existirían si yo no tuviera cuerpo. El resto de la realidad circundante se estructura a partir de esta imagen corporal, donde se

crean significaciones y modelos que se extienden al resto del mundo y se proyectan sobre los objetos. Así por ejemplo, la cabeza se relaciona con el arriba y con la noción de superioridad en la jerarquía de un sistema de gobierno; el rostro es el órgano social por excelencia pues además de estar en nuestra parte frontal, es la que contiene nuestros ojos y la boca por la que nos manifestamos y así sucesivamente es como el sistema corporal se reproduce en el sistema social.

2.2 La cosmovisión *wixaritari* en el marco del área cultural mesoamericana

El cuerpo ha sido motivo de múltiples reflexiones en todas las culturas en que el ser humano está presente y en cada una de ellas se han insertado sus concepciones de forma coherente dentro de su sistema de creencias. Los *wixaritari* se encuentran en un área geográfica en la que han sido influenciados tanto por el área cultural mesoamericana como por los pueblos del noroeste de México y del suroeste de Estados Unidos. Las características que permean las concepciones del cuerpo humano en Mesoamérica me han permitido tener un diálogo con el sistema de creencias huichol posibilitando en algunos casos el hacer comparaciones y establecer analogías que conducen a una mayor comprensión del cuerpo *wixarika*.

La cosmovisión de un pueblo es un modelo de pensamiento, una construcción lógica que tiene como finalidad explicar la existencia de todas las cosas que hay en este mundo, incluido el mismo ser humano, con la finalidad de asegurar la reproducción cultural y material de éste, dando coherencia a los diversos conceptos y creencias que posee.

Alfredo López Austin (1996:472) define a la cosmovisión como “un hecho histórico de producción de pensamiento social inmerso en decursos de larga duración; hecho complejo integrado como un conjunto estructurado y relativamente congruente por los diversos sistemas ideológicos con los que una entidad social, en un tiempo histórico dado, pretende aprehender el universo”. Explica que la cosmovisión está integrada por sistemas ideológicos heterogéneos, cada uno de los cuales está formado por representaciones, ideas, creencias, gustos, inclinaciones, etcétera, de manera que la cosmovisión se constituye en un sistema de sistemas que se encuentran articulados en un alto nivel de coherencia. Al comprender la cosmovisión como un hecho histórico que se encuentra en constante transformación, se explica el hecho de que ésta tenga la posibilidad de pasar de generación en generación y de que aún exista dentro de un territorio habitado por pueblos fuertemente

vinculados entre sí, como en el caso de Mesoamérica. A través del tiempo esta visión común del cosmos ha privilegiado el entendimiento entre los hombres así como también su relación con los dioses y con los seres de la naturaleza.

Para comprender el tema del cuerpo entre los *wixaritari*, ha sido interesante retomar el concepto de Mesoamérica y hacer uso de los datos de las representaciones corporales que nos brindan las diferentes poblaciones humanas que quedan incluidas en esta área cultural y que pertenecen temporalmente tanto a la antigüedad como a la actualidad. La pertinencia del uso de estos datos que tratan de tiempos prehispánicos queda justificada al comprender que las cosmovisiones quedaron inscritas en un proceso histórico y que navegaron por siglos en el mar del tiempo transmitiéndose hasta alcanzar nuestros días, recordando que la forma original de cada cosmovisión se vio transformada a causa del dominio colonial. En el presente podemos ver cómo en las narraciones mitológicas, en las fiestas y en los rituales, así como también en la cultura material se han conservado ciertas características originarias. En segundo lugar, la pertinencia de establecer relaciones con grupos mesoamericanos se justifica por la proximidad geográfica en la que se encuentran la mayoría los grupos contemporáneos de dicha área mesoamericana con respecto a la sierra *wixarika*.

El concepto de Mesoamérica fue forjado desde la disciplina arqueológica con la intención de crear un modelo que pudiera explicar las características generales del desarrollo de la actividad humana que se encontraban entre diferentes culturas que habitaron una misma área. La llegada de los españoles a América marca el fin de la organización social, de las ideas, de las formas de gobierno y de todo aquello que constituía a las culturas originarias de Mesoamérica, pues se considera que con el repentino contacto que se establece con el Viejo Mundo, comienzan a perderse o a diluirse los rasgos culturales genuinos de las poblaciones originales. El tema de Mesoamérica como área cultural ha sido controvertido, y son diversos los autores que han hecho el intento por delimitar geográficamente esta gran área y que también han querido caracterizarla en las diferentes etapas espacio-temporales en que se ha visto envuelta, sustentando sus argumentos en la cultura material de sus hallazgos arqueológicos, aunque al final de la discusión no encuentran un consenso definitivo en su tarea. No me ocuparé ahora de las particularidades de esa discusión, pero para su revisión se puede acudir a los textos de Litvak (1975) y de Matos (1994) quienes hacen un recuento histórico de la discusión de dicho concepto.

López Austin (1996) hace un recuento de las características importantes que fueron parte de la tradición mesoamericana:

a) Se trata de pueblos para quienes la estructura temporal del ciclo agrícola fue de suma importancia ya que la manera en que se manifestaría el futuro era una constante preocupación, sobre todo por si las lluvias serían suficientes para hacer crecer los frutos necesarios para sobrevivir. El ciclo agrícola se dividía en dos partes: la estación de secas que comprendía de noviembre a abril y la estación húmeda de mayo a octubre.

b) Fueron cultivadores de maíz por excelencia. Los procesos y etapas por los que transita esta planta se constituyeron en un modelo a partir del cual les era posible explicar tanto los ciclos de la vida vegetal como los de la existencia humana.

c) La visión del mundo se organizó en pares de oposiciones o dualidades cuyas características principales se manifestaban como caliente-luminoso-alto-masculino-vivo-seco-celeste frente a su contrario frío-oscuro-bajo-femenino-muerto-húmedo-terrestre.

d) Se concibió que el mundo estaba dividido en cuatro sectores y que en cada uno de ellos había un árbol cósmico sosteniendo el techo celeste para evitar que se juntaran el cielo y la tierra. Dichos árboles tenían la capacidad de comunicar los tres niveles del cosmos.

e) Se creía en la existencia de un mundo natural y uno sobrenatural. Al mundo natural pertenecía todo lo visible y la sobrenaturaleza se refería al ámbito de lo oculto, de lo invisible, de aquello difícil de conocer y de difícil acceso. Los seres sobrenaturales eran imperceptibles para el hombre en condiciones normales de vigilia, pero se podía entrar en contacto con ellos a través del éxtasis.

f) El hombre alcanzaba el éxtasis a través del consumo de psicotrópicos y de la mortificación del cuerpo. Dicho éxtasis fue utilizado como vía para establecer contacto con los dioses, para contactar con los tiempos del origen mítico y para obtener conocimiento de lo oculto.

g) Existieron patrones narrativos basados en el mito en los que la concepción del origen del mundo, marcaba la distinción entre *el otro tiempo* y *el tiempo del hombre*. Los mitos establecían que los seres divinos eran la semilla de los hombres a los que les compartían su esencia regalándoles la existencia, además el tiempo del origen mítico del hombre estaba habitado indistintamente por dioses, animales y hombres que no tienen una personalidad definida pero que se transforman en nuevos seres con la primera salida del Sol.

h) Lo sobrenatural no se limitaba a un espacio en concreto, ni tampoco a un lugar apartado del mundo del hombre, sino que permeaba todos los sitios donde éste habitaba. Tanto el ámbito de lo sobrenatural como los seres sobrenaturales estaban sujetos a las leyes cósmicas y a sus jerarquías.

i) Existió una estructura gubernamental regida por el cosmos en la que el soberano podía ser poseído y transformarse en el dios vivo que comunicaba al pueblo los designios de los dioses, lo que afianzaba el poder y la posición de los gobernantes.

j) El ser humano podía influir en la sobrenaturaleza a través del ritual, del ruego o del rezo.

k) Existieron especialistas capaces de entrar en contacto con la sobrenaturaleza para sanar a un enfermo, pudiendo ir en busca de un alma que se hubiera perdido por haber salido del cuerpo.

l) Existieron especialistas del tiempo que eran personajes que conocían la cuenta de los días y podían predecir el destino.

m) Se conocía el manejo de técnicas adivinatorias en las que se buscaba conocer el pasado, el futuro y lo oculto del presente. Entre estas técnicas se encontraron la lectura de los granos de maíz, la observación de cristales de roca y de superficies de agua.

n) Existían “magos” que podían transformarse en otros seres, conocidos en náhuatl con el nombre de *nahualli*.

o) Se creía que varias “almas” habitaban al cuerpo, distribuyéndose en ciertos órganos. Algunas de ellas podrían entrar y salir del cuerpo en ocasiones específicas.

En Mesoamérica la cosmovisión de los pueblos indígenas, ha estado estrechamente vinculada a la existencia de diferentes dioses y de fuerzas sobrenaturales, y ha establecido una relación directa con los astros y con las fuerzas de la naturaleza. Estos dioses o antepasados deificados, están permanentemente solicitando dones a cambio de la existencia que han otorgado al hombre sobre la Tierra. El hombre mesoamericano no olvida que los dioses crearon este mundo para todos nosotros; crearon al Sol y a la Luna para que tuviéramos luz, nos dieron el agua y la tierra para trabajarla y así poder alimentarnos de ella, nos dieron el aire que respiramos, las plantas, los animales y todo lo que existe en el mundo que hoy conocemos. Martha Iliá Nájera (1987) reflexiona con respecto a que las deidades no son omnipotentes pues necesitan al ser humano para subsistir, para que las sustenten a través de sus ofrendas, son dioses creadores, pero no se

bastan a sí mismos, creándose de esta manera una relación dialéctica y dependiente, que permite que continúe el orden del cosmos, ya que ambos exigen reciprocidad en esta relación que vincula al ámbito profano con el sagrado.

Dioses y humanos siempre estarán exigiendo reciprocidad ya que en el hecho de dar u ofrendar está implícito el gran deseo de recibir. Las peticiones del hombre mesoamericano suelen estar muy enfocadas en la necesidad de que su mundo sea fértil, que su descendencia esté sana; en el deseo de que los animales se reproduzcan y de que la vegetación crezca para así poder alimentarse y subsistir. De esta manera, vemos que todas las concepciones y las acciones de vida giran alrededor de los ancestros: la vida, los nacimientos, la muerte, el tratamiento del cuerpo, la medicina, la sexualidad, la reproducción, la astronomía, la economía, etcétera.

Esta mutua dependencia entre hombres y dioses se encuentra justificada incluso en la mitología. En un mito maya que aparece en el Popol Vuh se narra la historia de la creación del hombre de maíz. Se dice que era perfecto y que tenía tantas cualidades y era gente tan sabia que no necesitaba de sus creadores, y por no necesitarlos, no les rendía culto ni les llevaba ofrendas. Los dioses angustiados por lo que ocurría, se reunieron y decidieron echar un vaho sobre sus ojos, restringiéndole la visión (Nájera, 1987:49). Con esta acción se explican metafóricamente las limitaciones humanas, ya que en la vista radica la capacidad de conocer y como se mencionó en el capítulo anterior, esta capacidad es lo que dota al ser humano de aprehender su mundo.

Entre los *wixaritari*, a la vida religiosa, llena de acciones rituales y ofrendas, se le ha llamado “el costumbre”. Entre ellos, existe un gran miedo de recibir algún castigo enviado por los ancestros ofendidos, en caso de haber faltado a algún ceremonial, de haber omitido alguna ofrenda o de no haber visitado algún sitio sagrado. Los castigos generalmente están relacionados con el envío de “la flecha de los dioses”, que se refiere a la picadura de un alacrán, o bien a alguna enfermedad o accidente que mandan los ancestros y que se presentará en la vida de las personas, pudiendo incluso culminar con la muerte. Silvia Leal Carretero (1992) da cuenta del camino de los muertos que recorren los *wixaritari* al fallecer, donde se especifica de manera contundente que aquellos que mueren por haber faltado a sus obligaciones con los antepasados, irán a los infiernos.

El macrocosmos se reproduce en el microcosmos y viceversa, es decir, todo aquello que esté sucediendo a nivel macro –en el cosmos y con los dioses-, llega a suceder en el micro, -en el mundo de los hombres-, y viceversa, al hacer pequeñas acciones aquí, en el

mundo de los seres terrenales, es posible interferir en el mundo de las deidades, y así asegurar la continuidad de la vida humana. Esta lógica forma parte de un sistema simbólico que pretende dar coherencia a la existencia del ser humano, el cual incluye a los dioses, a la naturaleza y a la sociedad.

Así es como se cree que los sistemas rituales, los corpus mitológicos y los objetos sagrados provienen de espacios lejanos y tiempos inmemoriales, es decir, de los tiempos de los ancestros. El quehacer mitológico de un pueblo genera las narraciones en las cuales se manifiestan los esquemas, las reglas y las formas en que ha existido el mundo y nos da lineamientos acerca de cómo deberá continuar. Durante los rituales se revive el pasado mítico y se presentifica, haciéndose posible la incorporación de estos elementos en el momento vivido. Los objetos rituales se convierten en viajeros del tiempo, ya que tienen su lugar de origen en la mitología, constituyéndose en instrumentos que nos ayudan a hacer vigente el pasado.

En el deseo de revivir el mundo de los dioses también se manifiesta claramente la necesidad de entrar en contacto con las deidades y de comunicarse con ellas. Por ello existe un cúmulo de acciones que propician que el ser humano pueda atravesar los límites de la realidad tangible y pueda cruzar al Otro Mundo para conocer lo sagrado. Se dice que en el principio del tiempo, el mundo no era como es ahora, y que los seres humanos eran animales. Los *wixaritari* eran lobos. Lo que supone que no existía un divorcio entre el hombre y la naturaleza. Todos eran parte de un mismo mundo que no requería de cruzar fronteras como ahora. Fue desde el momento en que llegó la luz al salir el Sol, cuando se instauró la separación de los mundos y surgió la necesidad del hombre de cruzar puentes.

Una vez que la gente lobo aprendió acerca de cazar venado, hacer llover, curar y todo el infinito conocimiento del peyote dado a *Kumukemai* por su cohorte *Kauyumári*, entonces salieron de la obscuridad hacia la luz. Ellos siguieron al venado fuera de las “obscuras” y “nocturnas” tierras costeras (poniente) hasta las montañas y las barrancas de su actual tierra, y fueron hacia el este al desierto del peyote. Cuando la gente lobo vio el Sol emerger de su lugar de nacimiento en el desierto del peyote, se les dio la oportunidad de escoger si cambiarían a ser humanos o permanecerían lobos (Eger, 1996:270).

El antropocentrismo existe en todas las culturas alrededor del mundo ya que el ser humano ha dotado de características, cualidades y defectos humanos a todo aquello que lo rodea. Como dice Antonella Fagetti, (1996:196) “dota a los seres que la conforman, los cerros, los astros, los animales y las plantas, de inteligencia, voluntad, lenguaje y, sobre todo, de un cuerpo pensado a imagen y semejanza del suyo”. De esta forma es como el hombre puede atravesar las fronteras entre los diversos sistemas de representaciones que existen y puede conocer los secretos del mundo animal y vegetal, de las profundidades de la tierra de la esfera celeste y de la dinámica del cosmos. Un claro ejemplo, lo podemos encontrar en aquellos grupos humanos en los que existe el fenómeno del nagualismo, el cual implica que el ser humano se transforme en otro ser que generalmente es un animal, acción que significa que se ha atravesado la lógica humana socializada para ir hacia la animal, otorgándole al ser que vive dicha experiencia, la posibilidad de conocer los secretos de ese otro mundo. También durante los sueños se manifiesta la existencia del Otro Mundo en paralelo a Este Mundo y es común que los sucesos de la experiencia onírica sean vinculados con los de la realidad vivida durante la vigilia.

En este sentido es interesante revisar el concepto de “réplica” que Alfredo López Austin retoma de Vogt, exponiendo que entiende que la réplica es un principio organizador que se manifiesta como la relación entre conductas y conceptos pertenecientes a varios niveles estructurales:

Como relaciones de réplica pueden mencionarse las que existen entre un lugar mítico y su relación en lugares terrenales, entre un dios y un hombre-dios al que su fuerza posee, entre un dios y sus imágenes, entre un poblado y la montaña sagrada, entre un ser humano y su alter ego animal, entre la configuración del cosmos y la de un poblado o una casa, entre un dios y sus advocaciones, entre un lugar sagrado y los templos, entre un nagual y el ser en el que se nahualiza, entre una montaña sagrada y un pirámide, etcétera (López Austin, 1993:107).

Me parece que dicho concepto, cuya virtud radica en la facultad analítica sobre elementos y conceptos de la cosmovisión, es semejante tanto al concepto de analogía como al de isonomía, los cuales se refieren a las relaciones de semejanza que se pueden establecer entre los elementos de diferentes sistemas.

2.3 El cuerpo y el cosmos

Las representaciones y las funciones corporales son réplica de la dinámica del cosmos de la misma manera como también el universo es una réplica del cuerpo humano. Los dos astros más importantes del cosmos *wixarika* son *Tau*, el Sol y *Metsa* o *Metseri*, la Luna. En este pueblo, la importancia que se le da a la Luna junto a la del Sol es desproporcionada, ya que el Sol está presente en todo momento tanto en el pensamiento religioso como en el cotidiano; en cambio la Luna es objeto de cierto menosprecio, a pesar de que según la mitología se le considera como la primera luz que alumbró al mundo, pero que posteriormente fue substituida por el Sol, pues al contrario de éste, su luz era insuficiente y no se podía ver bien.

El Sol pertenece a las categorías de lo masculino, se asocia con el oriente, con la temporada seca en la que el orden está instaurado y con el estado de luminosidad que él provee. El Sol es primordial para el ser humano pues gracias a su luz es posible que exista el mundo, que vivan los animales, las plantas y las personas; en este sentido, el Sol representa la totalidad de la vida. Por su lado, la Luna incide sobre aspectos que son paralelos a los del Sol pues como parte del simbolismo que la rodea, están la fertilidad y a la lluvia que son aspectos que actúan directamente sobre la generación de vida.

Mircea Eliade (1964:177) dice que tenemos un “modo de ser lunar”, pues la Luna revela al hombre su propia condición humana en la que éste se reconoce y recuerda su existencia cíclica. Para los *wixaritari*, la Luna está asociada principalmente a las energías femeninas del mundo y a las mujeres. Tiene como atributo la fertilidad y se asocia con la vida sexual. Rige la preñez, el parto, la procreación y la menstruación, última que es nombrada con una palabra cuya traducción significa “enfermedad de la Luna”. Se le relaciona con todos aquellos elementos acuosos, como el mar, los manantiales y la lluvia; así como con la vida, entendida ésta, como un ciclo continuo de nacimientos y muertes. Aedo (2001:207) documenta que entre los *wixaritari* se cree que la Luna está relacionada con los genitales femeninos y que la Luna llena llega a completarse gracias a su apetito voraz; que ella es quien determina el sexo de los seres humanos y que es responsable de los cambios biológicos en las mujeres. Afirma también, que existe cierta desconfianza hacia ella y que es raro que le dejen alguna ofrenda, a diferencia del Sol, el cual se impone como un todo hegemónico en la devoción astral. Casillas (1990:100) encuentra que se cree que un eclipse lunar puede producir malformaciones congénitas.

Entre algunas deidades mesoamericanas, se dice que la Luna es patrona del tejido y del bordado (Báez-Jorge, 2000:82), pero entre los *wixaritari* no encontré un vínculo directo entre ambos aspectos. La única relación que he podido encontrar está en la mitología que dice que la Luna salió del mar en forma de espuma y se constituyó en la primera luz que iluminó al mundo, permitiendo la visión y en consecuencia, volviéndose un *nierika*. En otra narración mitológica se cuenta que la araña tejó una tela en la que atrapó el *nierika* de *Kauyumarie*, por lo que el poder de la visión de éste quedó concentrado en dicha tela, convirtiéndola en *nierika*. El vínculo que pudiera tener la Luna con el tejido, se encuentra en el ámbito de lo mítico que involucra al objeto y al concepto de *nierika*. El Sol y la Luna han sido considerados como *nierika*, en el sentido de ser quienes permiten tener la visión de poder ver el mundo sobrenatural. En su calidad de *nierika*, ambos astros se relacionan con la cara y con los ojos que también son considerados como tales y que en un sentido estricto de la analogía que aquí se establece, permiten literalmente tener visión del mundo ordinario a través de los ojos pero también tienen instalada la función de la visión sobrenatural.

El Sol y la Luna son constructores de nociones tanto de tiempo como de espacio. A partir de la trayectoria del Sol alrededor de la Tierra, el hombre construye las nociones espaciales que le rodean: arriba-abajo-izquierda-derecha-adelante-atrás; y tanto el Sol como la Luna le hacen comprender el concepto de ciclo al observar las transformaciones lunares y el continuo transcurrir del día y de la noche, lo que también le hará comprender que igual que ellos, el ser humano nace y un día también morirá.

2.4 El cuerpo y la naturaleza

En la mitología *wixarika* y en la de varias culturas mesoamericanas, se considera que en el principio de los tiempos, no existía una distinción entre el ser humano y el resto de los seres. En la actualidad persiste el recuerdo de que en un tiempo remoto, los seres humanos fueron animales y de que estuvieron hechos de la misma sustancia que éstos; incluso se comunicaban con un mismo lenguaje. Esta forma de concebir al mundo es lo que hace diferentes a los habitantes del mundo indígena de los del mundo occidental en el que se ha minimizado el vínculo y el sentimiento de identificación con el mundo natural. Podemos encontrar que en la actualidad se establecen relaciones analógicas entre la vida humana y la vida vegetal.

Existen numerosas analogías entre el cuerpo humano y el árbol. El tronco del árbol es el cuerpo del hombre y los fluidos que lleva el árbol son símbolo y sustitución de los que lleva el organismo humano. Se establecen semejanzas simbólicas entre todo aquello que le sucede a uno y a otro, como el proceso de crecimiento o el proceso de fecundación. Entre los mayas, existe una relación entre el término *cucul* “cuerpo” y el lexema *cul* que se refiere al “tronco” (Bourdin, 2007:79); y también que “el árbol fue asociado al principio masculino, el sostén del universo, por el cual circulaba la savia vital” (Marion, 1993:54).

En este sentido, los *wixaritari* utilizan dos grandes troncos de árboles para sostener la estructura del techo de sus templos ceremoniales, los cuales están asociados con la figura del ser humano de pie que tiene la función de ser un *axis mundi* que comunica el cielo con la tierra y con el inframundo.

El maíz fue y sigue siendo hasta nuestros días la planta más significativa para el mundo indígena mesoamericano, ya que es el alimento principal en la dieta de estos pueblos. Existen una serie de relaciones en donde el maíz y el hombre tienen las mismas características, sus vidas están ligadas entre sí, de hecho, la esencia del cuerpo humano es el maíz, por lo que en muchas culturas los hombres se llaman a sí mismos “hombres de maíz”. Para los nahuas, el maíz es el que genera la sangre que circula por el cuerpo (Fagetti, 1995:85); y entre los otomíes las relaciones sexuales se ven metafóricamente representadas por el trabajo en la milpa en donde “plantar” quiere decir “hacer el amor” (Galinier, 1990:605). Entre los *wixaritari* el crecimiento del maíz va de la mano del crecimiento de los niños.

Los huicholes equiparan el crecimiento del maíz con el de un niño: primero no sabe hablar, pero cuando es grande, ya habla. El maíz se clasifica conforme a los cinco colores azul, blanco, amarillo, rojo y pinto; en el momento de sembrarlo, su nombre es *hetsiama*. El crecimiento del maíz se conceptualiza como un desarrollo a lo largo de cinco fases. La primera es *yurama* que comprende el proceso de nacer y crecer de la milpa, inaugurado por el momento del primer brote, *neikama*. Cabe mencionarse que esta primera fase conjuga los aspectos masculino y femenino, ya que *neikama* se aplica como nombre a los varones, mientras que *yurama* es nombre de mujer. Parece, entonces, que el crecimiento del maíz no sólo se equipara con la maduración de los niños en sus primeros cinco años de vida, sino también con el proceso de gestación, que parte de la unión sexual entre hombre y mujer para dar

lugar al desarrollo del producto en el vientre materno, sin intervención del aspecto masculino, lo cual se expresa en las designaciones para las cuatro fases siguientes que se usan como nombres para las mujeres. La segunda fase es *miayama*, cuando empieza a florear la milpa, es decir que salen las espigas. Sigue la tercera fase, *ritaima*, que comprende el nacimiento y crecimiento de los elotes, inaugurado por *tuluima*, que anuncia el brote del fruto por medio de un anillito que se visualiza en la planta. Cada fase se marca por un aspecto incoativo en el proceso de crecimiento de la milpa, lo cual se expresa también en las fases restantes: la cuarta, *kipaima*, al aparecer el cabello del elote y la quinta fase, *tikima*, cuando empieza a marchitarse el cabello, es decir, cuando inicia la maduración del fruto” (Geist, 2001:155).

También se generan una serie de acciones que debe seguir el hombre para el bienestar de la milpa. Entre los mazatecos existe la prohibición de realizar el aseo de la casa, en particular de barrer y también la prohibición de copular en las primeras semanas que siguen a la siembra, hasta que comienzan a brotar las semillas con el fin de que el hombre no disipe sus energías quitándoselas a las plantas (Penagos, 1997:72).

Entre los nahuas antiguos, los cerros eran considerados como dioses, sobre todo aquellos donde se formaban las nubes. En los glifos, el corazón de los cerros se representaba en forma de una serpiente, simbolizando la energía sagrada que poseen los dioses para generar la vida, que es una energía asociada con el agua, con la lluvia, con el arco iris y con el rayo. La fuerza que liberan los cerros resulta en ocasiones nociva para el ser humano (Fagetti, 1996:166). Los otomíes creen que debido a su forma, el cerro es comparado con la cavidad uterina y asociado a la fertilidad; además de ser el lugar donde residen los dioses en el universo de los hombres. La elevación de los cerros es importante, ya que significa una proyección hacia lo sagrado, y el grado energético de éstos es directamente proporcional a su altura. Finalmente, el cerro es la representación del lugar de muerte y de resurrección (Galinier, 1990:551).

Las cuevas pertenecen a la categoría de lo femenino; son analogadas con la matriz y con la cavidad vaginal y se las encuentra relacionadas con la tierra, con lo oscuro y con lo acuoso. Se las identifica con la imagen de una olla y se las ha considerado sitios de nacimiento y de fertilidad. Las cuevas son un lugar de origen, pues se dice que de ellas nacieron el Sol, el Fuego. También son considerados como sitios de muerte ya que se

acostumbra enterrar a los difuntos adentro de las cuevas. Dos de los lugares sagrados más importantes para los *wixaritari* que son consideradas como centro de la geografía ritual son *Teakata*, la cueva donde nació el Abuelo Fuego y *Teupa* donde nació el Padre Sol. Al estar asociadas con la matriz oscura que es gestadora de vida, encontramos su réplica en el *tuki*, templo ceremonial, en los pozos en los que se depositan las ofrendas, en la matriz femenina y en la jícara, sitios que al estar relacionados con las cuevas primordiales, adquieren sus capacidades y poderes.

Tanto la cueva, como los cerros y los árboles pertenecen a las entidades que son consideradas como centro o *axis mundi* a través de las que es posible tener comunicación con los ancestros. Nájera (1987:133) considera, entre los antiguos mayas, que “cabe la posibilidad de tener acceso por ellos al Inframundo, por lo que suponemos que los sacrificios en estos sitios eran una ofrenda a las deidades del mundo subterráneo, o bien en los depósitos de agua, a los dioses de este elemento”. Para el mundo mesoamericano en general, son un lugar en el que se llevan a cabo ritos de paso (Ladrón, 1995:45). Los otomíes consideran que el cielo es la proyección celeste de la cavidad vaginal, de la “casita”, del oratorio y de la cueva, y que “tanto la tierra como las cuevas pueden cerrarse para siempre sobre los que penetran en ellas, al igual que el mundo del oeste engulle al Sol poniente. Conforme a la tradición prehispánica, la Tierra sigue siendo ese monstruo con las fauces abiertas, en espera de un hombre que le ha de ser sacrificado” (Galinier, 1990:525).

2.5 El cuerpo y el contacto con los dioses

La existencia de dioses o antepasados deificados implica a su vez la existencia del Otro mundo, que es un tiempo espacio ajeno al ser humano en el que a éste le es imposible ver o acceder a las deidades con sus ojos cotidianos, por lo que ha sido necesario encontrar la manera de comunicarse y ponerse en contacto con ellas. Se cree que existen diferentes formas de acceder a este tiempo-espacio de origen mítico; una de ellas es por medio del soñar y la otra se da a través del ritual en el que por un lado, se entregan ofrendas como parte del intercambio recíproco de dones y por el otro, se propician las experiencias extáticas a través de la danza, del canto, del sonar de los tambores y de la ingestión de plantas psicotrópicas.

2.5.1 El cuerpo como ofrenda

El cuerpo es la entidad física con la que nos enfrentamos al mundo, es sobre el cuerpo que recaen las acciones que realiza el individuo y es a través de él que el resto de las personas conocen nuestra existencia puesto que somos seres corpóreos. Por eso, lo que cada persona puede ofrendar de manera inmediata es su propio cuerpo, y ya que éste se constituye como el centro del universo vivido, es que adquiere sus cualidades como ente sagrado, cuestión que lo vuelve más adecuado para ofrecerse a los dioses. El sacrificio del cuerpo humano es la mayor ofrenda que un individuo puede hacer, pues llevado hasta sus últimas consecuencias, representa la desaparición de la persona en el plano material.

El sacrificio humano con extirpación del corazón era parte de la religión de los aztecas. Es preciso decir que

...alrededor de la víctima se lleva a cabo un complicado ceremonial, ella se ubica en un *axis mundi* donde se concentra la energía divina y en el lugar de su muerte tienen confluencia los tres planos cósmicos y la sacralidad por excelencia [...] lo cual significa un rompimiento de la homogeneidad del espacio, y al mismo tiempo la abertura de una región cósmica a otra (Nájera, 1987:123).

El hombre mesoamericano tenía como prácticas corporales el sacrificio, la automutilación y diversas mortificaciones cuyo dolor provocaba trastornos físicos que inducían visiones extraordinarias que le hacían creer que había tenido revelaciones divinas. Se acostumbraba hacer punciones o sangrados en diversos órganos (orejas, lengua, genitales, etcétera), realizar ayunos, abstenerse de beber agua, abstenerse de tener relaciones sexuales, no bañarse, inducir insomnios, realizar danzas y cantos, con la finalidad de entrar en estados alterados de consciencia. Nájera documenta que:

Estudios recientes han comprobado cómo el dolor de las heridas pudo provocar una conmoción al sistema nervioso capaz de originar cambios mentales, por los cuales los creyentes obtendrían visiones que serían identificadas con revelaciones divinas, conocimientos que su religión guardaría sólo para los iniciados, y que funcionarían para ratificar la validez de su cultura. Durante las alucinaciones los iniciados creerían entrar en contacto o tener consciencia de lo que ellos consideraban fundamental para su existir, es decir, se introducirían en el tiempo

mítico, en el de sus antepasados, el de sus orígenes, sabiduría guardada sólo para los que se sometían a las ordalías (Nájera,1987:89).

De acuerdo con Bartolomé de las Casas, entre los nahuas antiguos, al final de estas ceremonias se solía comer al sacrificado, que significaba que estaban comiendo al dios materializado y no al individuo (Nájera, 1987:154).

Como en otros muchos pueblos, entre los huicholes han sido muy importantes los métodos que permiten acceder al Otro mundo u Otra realidad. Durante el ritual, los individuos que tienen cargo de jicareros personifican a las deidades; es decir, durante el tiempo sagrado que se instaura en el ritual, ellos mismos encarnan a los ancestros y reviven el tiempo mítico en el presente, posibilitando el acceso a la sabiduría sagrada. Durante las ceremonias se sacrifican animales cuya sangre es ofrendada a los ancestros. Según los *wixaritari*, esta sangre se debe ofrecer a las jícaras efigie, que son las que representan a los antepasados, “para que también coman los dioses” pues, “si se entrega una jícara sin hacer un sacrificio, ésta no vale nada” (Kindl, 1997:78). La sangre de la que aquí estamos hablando proviene de la muerte sacrificial de una res o de un borrego que son las vidas que hoy en día son ofrendadas. No se conoce que entre los huicholes se hagan sacrificios de sangre y mucho menos de vidas humanas, en su lugar se practican los ayunos, el desvelo, el abstenerse de tomar agua, de comer sal y de tener sexo con mujeres que no sean sus esposas. Desde su perspectiva, las largas y arduas caminatas hacia los lugares sagrados para dejar ofrendas también implican un sacrificio. En el momento en que el ser humano ofrenda su propio cuerpo, adquiere las características de un ente comunicador que es capaz de cruzar el umbral de un lado al otro y puede acceder al mundo de los ancestros. B. González (2003:104) dice que “el *hikuli* y los peregrinos vistos como un conjunto clasificado de elementos sígnicos, pueden concebirse como una estructura sacrificial en muchos sentidos”.

Cabe señalar, que la realización de los sacrificios antes mencionados forman parte de una estructura ritual de transformación que conlleva todo un proceso en el cual el individuo transita por las tres etapas del “rito de paso” (Turner, 1980:104). La primera, es la *separación* simbólica del grupo o del individuo de su anterior situación dentro de la estructura social; la segunda, es la etapa *marginal* o *liminaridad*, en la que el sujeto experimenta una separación de su realidad ordinaria y donde el estado del sujeto del rito es ambiguo y atraviesa por un espacio-tiempo, en el que encuentra muy pocos o ningún

atributo, tanto del estado pasado, como del venidero y la tercera, es la *agregación* que es un nuevo estado adquirido a través del rito, en el que adquiere derechos y obligaciones de tipo estructural; es la reinserción al mundo ordinario, la vuelta a la realidad, pero ahora como un individuo renovado, iniciado en una experiencia extraordinaria, por lo que se considera que es un sujeto transformado; se constituye en un ser nuevo, en el sentido de que ya nunca volverá a ser lo que era, puesto que trae consigo un nuevo conocimiento y una nueva experiencia. Las restricciones a las que se somete al cuerpo y la inducción a estados alterados de conciencia harán que el individuo tenga experiencias que le proporcionarán más conocimiento y por lo tanto le harán tener una existencia y una visión renovada del mundo, pues el conocimiento que ha adquirido pertenece al ámbito de los ancestros lo cual lo convierte en un ser con más sabiduría.

2.5.2 El ser que sueña dentro del cuerpo

A lo largo de la historia de la humanidad, los sueños han sido motivo de diversas interrogantes y especulaciones. El tiempo del sueño es uno de los aspectos que pertenecen a la categoría que he llamado Otredad, que se refiere al tiempo-espacio en que es posible contactar con las deidades. El momento del sueño se contraponen a la realidad cotidiana y a la experiencia vivida durante la vigilia. El hecho de contraponer la realidad al sueño no vuelve al sueño sinónimo de irrealidad pues la irrealidad tiende a entenderse como inexistencia y aunque los sueños son intangibles en cierto grado, no dejan de ser un hecho existente que pertenece a Otra realidad.

Si pensamos que la vigilia está llena de luz, de día, de movilidad, de acciones, de presente, de lo conocido, entonces los sueños se ubican en un momento de obscuridad, de noche, de lo desconocido, en el tiempo del no-hacer. En la experiencia, pareciera que se perpetra un rompimiento entre el cuerpo y el alma. Durante los sueños nos ausentamos de este mundo; nuestro cuerpo, como vehículo del Aquí, se queda yaciendo inmóvil por horas; pero el alma como conductora de dicho vehículo, también es capaz de traspasar las fronteras y andar el camino del lado de las sombras, en el tiempo-espacio del sueño, que también puede ser el tiempo-espacio del mito y el de la muerte si se hacen analogías más extensas.

Para algunas culturas el sueño es un “más allá del mundo”, es una dimensión espiritual en la que las imágenes oníricas se remiten a un mundo místico lleno de

significados, para otras será el mundo sobrenatural y morada de los ancestros. Podría decirse que es muy evidente la alteridad que existe entre la experiencia del sueño y la de la realidad cotidiana, aunque pareciera que en occidente nos es menos evidente el puente que se tiende entre estas dos realidades.

Entre los huicholes y entre las culturas que pertenecen al área mesoamericana existe la antigua tradición que cree que hay un canal de comunicación entre el mundo de la vigilia y el del sueño, e incluso existen los individuos que han sido socialmente aceptados como mediadores, son personajes expertos en viajar de un lado a otro, de hacer viajes al Inframundo y que traen mensajes y revelaciones divinas de los seres del Otro lado para los que habitan el mundo ordinario; son portadores de signos premonitorios y de mensajes que en ocasiones la sociedad entera tendrá que escuchar y obedecer.

En el momento en el que cada individuo comienza a dormir, experimenta la separación simbólica de esta realidad, ya que deja de pertenecer a la realidad de “los despiertos”, entra en una etapa liminar o marginal y se vuelve un sujeto que existe en cuerpo físico y material, pero no actúa ni se desenvuelve activamente como ser social, es como un muerto-vivo, o como que no está ni muerto ni vivo. Por otro lado, en algún momento del dormir vienen los sueños que constituyen al interior del durmiente la experiencia de la Otra vida, el Otro tiempo-espacio, en el que el actuar está fuera de la estructura social, pero al mismo tiempo inscrita en ella, ya que responde muchas veces a la realidad social y cultural del durmiente. El soñador se instala como un ser transicional, porque se encuentra en el reino de la posibilidad pura, en el momento en el que todo es posible. Hay autores que hablan de la intemporalidad durante el sueño, pero yo diría que durante el tiempo del sueño, en ocasiones se vive una realidad que se asemeja a la de la vigilia y que nuestra conciencia no alcanza a percatarse siempre de esta diferencia, instalándose la percepción del tiempo y del espacio tal y como se vive en la vigilia; por ello es que me aventuro a hablar de Otro tiempo y de Otro espacio, a diferencia de la categoría de intemporalidad que equivaldría a la anulación de éstos.

Julio Glockner (1997:507) habla de los hombres de los volcanes, “los “soñadores”, capaces de trasladarse a lugares inaccesibles para la gente común, hombres cuya mirada de noche podía penetrar el mundo sagrado y descifrar los más oscuros enigmas”. La imagen de sí mismo del que “se” sueña es la constatación de la presencia en Otro lugar, en otra dimensión espacio-temporal.

El estado de agregación aparece con el despertar. Al abrir los ojos el individuo se encuentra con que ha regresado al sitio del que partió y que incluso su cuerpo físico nunca se movió de ahí; que el lugar al que viajó existe y a la vez no existe más. Ahora es un sujeto con una nueva experiencia que se ha de reintegrar a su vida privada y en otras ocasiones ha de incidir en la vida pública y social de la comunidad a la que pertenece, como en el caso de los expertos soñadores culturales quienes además tienen el conocimiento para interpretar sus sueños, e incluso de interpretar a la cultura en términos de los sueños. Será este momento socializado en que se pueda vincular a los sueños con la idea de ritual, entendiendo al ritual como un sistema de significados lleno de símbolos que asocian a este proceso “el revelar lo desconocido, lo invisible o lo oculto, en el que se desarrolla el proceso de hacer público lo que es privado, o social lo que es personal” (Turner, 1980:104).

Los sueños son la prueba más contundente que se tiene acerca de la existencia del Otro tiempo; son el acercamiento diario a aquella realidad que tal vez nos recuerde a la muerte y que asegura que un día el cuerpo quedará inmóvil por horas, pero esa vez, no habrá un despertar. Esta evidencia no deja evadir la realidad de saber que no sólo somos un cuerpo y que esa otra parte de nosotros –a la que se puede llamar alma- es la que viaja por los mundos sagrados y es tal vez la que verdaderamente constituye nuestro *ser*. Así, el mundo de la Otredad es un eje rector de nuestra existencia interior y se reproduce en la cultura; es generador de rituales, de creencias, de religiones, de sueños y de mitos. Una de las características de la liminaridad es que en ella se manifiesta lo sagrado y es así como tanto el acto mismo de soñar como lo que en éste se sueña adquieren el carácter de sagrado.

CAPÍTULO 3

EL CUERPO WIXARIKA EN LA GEOGRAFIA Y EN LA PARAFERNALIA RITUAL

3.1 La estructura dual de la cosmovisión

Tanto en Mesoamérica como entre los *wixaritari*, la cosmovisión se desenvuelve alrededor de un sistema de símbolos cuya estructura dual de oposiciones organiza la dimensión espaciotemporal, ordena al ámbito de lo femenino y de lo masculino y va tejiendo una compleja red de significados que llevan a comprender el funcionamiento del mundo y del cosmos, otorgándole sentido a la materia y a las sustancias de las cuales se compone. Para comprender muchos de los elementos y la lógica de los sistemas, hemos de trasladarnos al terreno de lo simbólico, en donde las réplicas, las equivalencias y las analogías explican de forma coherente cómo se conforma el mundo. Existe una lógica de dualidades que se oponen con el fin de intentar organizar lo existente. A continuación presentaré el conjunto de dualidades más importantes y más comunes:

Masculino	Femenino
Hombre	Mujer
Sol	Luna
Día	Noche
Luz	Oscuridad
Oriente	Poniente
Supramundo	Inframundo
Arriba	Abajo
Adelante	Atrás
Cielo	Tierra
Afuera	Adentro
Tiempo de secas	Tiempo de lluvias
Esterilidad	Fertilidad
Vida	Muerte
Creación	Destrucción
Lo que brota	Lo que desaparece
Vigilia	Sueño
Salud	Enfermedad
Orden	Desorden
Permanencia	Transformación
Tiempo del hombre	Tiempo del mito
Tiempo del hombre	Tiempo de las deidades
Visible	Invisible
Lo ordinario	Lo sobrehumano
Mano derecha	Mano izquierda
Flecha	Jicara

Como vimos en el cuadro, el principio que establece la dualidad de lo femenino y de lo masculino ha organizado al mundo en dos sectores que son opuestos pero que al mismo tiempo se complementan. El modelo de orden principalmente utilizado por los antiguos mexicanos está instaurado por un movimiento perpetuo de unión y disyunción de principios contrarios, en donde su alternancia ordena y restaura el equilibrio cósmico. El movimiento cíclico del cosmos es el que genera este vaivén de orden y caos perpetuos (Marion, 1993:52).

Entre los *wixaritari* existe una división temporal del calendario ritual en la que durante cuatro meses (del 5 de junio al 5 de octubre) se instaura el tiempo de lluvias, tiempo que recuerda el diluvio primordial en el que llega el caos al mundo. Es momento de que la tierra genere, de que la obscuridad reine y el mundo florezca. Las deidades de la lluvia son siempre femeninas y aluden al poniente que es el rumbo de la muerte, de la destrucción, de la obscuridad y de la noche ya que por ahí muere el Sol cada día al ser devorado por las fauces femeninas de la Tierra, o del mar. Cada vez que el Sol llega ahí, el mundo se queda en total indefinición pues la Luna –que es mujer- nunca fue ni será suficiente para alumbrar al mundo y poder ver bien. En varias narraciones mitológicas se da cuenta del menosprecio hacia la Luna, frente al valor que se le da al Sol.

El principio femenino está asociado con la fertilidad, una de cuyas facetas es la menstruación, presente cada mes o mejor dicho, en cada Luna, lo que introduce una vez más la idea de ciclo, de movimiento y de regeneración, ya que la aparición de las fases de la Luna, cada día diferentes en su imagen, manifiestan ante el ser humano la noción de cambio, de transformación y de crecimiento. También encontramos que la Luna se vincula a las mujeres y a otros fluidos del cuerpo como la sangre y el líquido amniótico. La mitad inferior del cuerpo a partir del ombligo, que es un área que incluye a la matriz, pertenece al inframundo, a lo femenino. En el mundo vegetal, la fertilidad se vincula con la idea de crecimiento de las plantas que se lleva a cabo con ayuda de la tierra. Para que este crecimiento sea posible es necesaria la presencia de la lluvia que también es parte del grupo femenino. El juicio de valor que se le atribuye a lo femenino es de ser caótico, es la región del desorden pues en el tiempo del mito reinaba la indefinición, igual que el tiempo de lluvia instaura el caos en la sierra pues incluso es un tiempo en el que las autoridades dejan de ejercer sus funciones y está prohibido castigar los delitos cometidos.

La contraparte de lo anterior es lo masculino que está asociado al oriente, ya que por ahí sale el Sol que es un elemento masculino; es el rumbo del nacimiento, de la vida y de la

luz por excelencia. Representa al día y a los hombres. Lo masculino se asocia con el semen y más bien tiene que ver con lo estático, con la permanencia y lo visible; esta visibilidad se relaciona con el Sol y su luz. De aquí se deriva que lo masculino represente al tiempo de secas y que por ello sea considerado dentro del orden pues en ese tiempo las autoridades recuperan sus funciones, castigando cualquier falta. Lo masculino también se relaciona con aquellos objetos que tengan forma fálica, como las flechas, las velas, los postes, los árboles y aquello que tiene un simbolismo axial. En el cuerpo humano, la mitad superior a partir del ombligo pertenece al supramundo y a lo masculino.

Durante las ceremonias, el *mara'akame* cantador se sienta en su silla a cantar dando la espalda al poniente, mirando hacia el oriente, lugar de luz. Se vincula el “adelante” con el oriente y el “atrás” con el poniente.

Igual que entre los *wixaritari*, en Mesoamérica en general existe el mismo sistema de representaciones duales que generan a su interior una serie de equivalencias simbólicas

Como el Sol y la Luna, Nuestro Padre y Nuestra Madre, la pareja astral, es la pareja humana, el hombre y la mujer. El Sol brilla, calienta con sus rayos poderosos, es fuente de vida. Igualmente el hombre es, por su naturaleza, caliente, por ello es fuerte, tiene valor. “*El Sol tiene más gobierno, no se puede mirar, nos puede perder, nos puede castigar como un padre que nos cuida*”[...] La Luna por el contrario, es fría, su luz mortecina apenas permite en la noche distinguir el camino. A diferencia del Sol, su luz es débil, así la mujer comparte con ella su naturaleza fría. El hombre caliente y la mujer fría: “uno y uno, así Dios lo ha dispuesto” (Fagetti, 1996:81).

En el tiempo del ritual se instaura otra serie de oposiciones, que oscilan entre el mundo de los hombres y el mundo de los ancestros, entre el estar Aquí y el estar Allá, entre Este Mundo y el Otro Mundo. Mientras que los humanos estamos en Este Mundo donde podemos ver lo visible, ver las apariencias del tiempo de la vigilia con la luz que nos da el Sol, los Ancestros se ubican en el Otro Mundo, el de lo invisible, y se asocian con la obscuridad. El ser humano ha querido atravesar los umbrales para alcanzar ese otro mundo lleno de secretos, el mundo de los sueños; mundo al que los huicholes acceden a través de la ingestión de la planta sagrada por excelencia que es el *hi'ikuri*, peyote.

Cabe decir que la división que se hace de estas dualidades es en cierta medida paradójica. El cúmulo de conceptos vinculados a la obscuridad, al lugar de la muerte y de la destrucción, finalmente lo que generarán será vida. Es como si tuviera que atravesar un proceso de combustión en donde el resultado es la transformación en su contrario. Me refiero por ejemplo, al tiempo de lluvias que está relacionado con la obscuridad, con el caos y con la muerte. Es el tiempo espacio en que lo femenino puede hacer gala de sus capacidades y gestar la vida; hará que ésta brote y crezca en medio de este espacio al que se ha caracterizado con la muerte. Cuando llegue la temporada seca, los frutos que crecieron en la matriz oscura estarán listos para que el ser humano los consuma y pueda sustentar su vida tanto física como social. Es como decir que los conceptos de muerte han generado vida.

En el ejemplo que encuentra Marion Encontramos la reunión de los dos principios opuestos que dieron como resultado a un tercero en apariencia contradictorio:

...el pene –que los mayas relacionan con el árbol, el sostén del universo, el palo de siembra y los postes de la casa- penetra la concavidad del cuerpo femenino, relacionado con la tierra y la casa, en todo caso un recinto protector y genitor de donde emerge cualquier esperanza de vida humana (Marion,1993:140).

De la misma forma, la obscuridad en la que está inmerso el tiempo-espacio de los dioses no es tal. Es obscuridad en la medida en la que es inaccesible a la mirada de cualquier ser humano, pero es completamente luminoso para aquellos que con sus sacrificios y penitencias a través de la ingestión de plantas sagradas pueden atravesar la puerta que separa a los dos mundos y pueden ver aquello que está del otro lado, que generalmente resulta ser el conocimiento secreto que configura a la cultura y que muchas veces es la razón de existir y de continuar con las costumbres. Marion dice que:

Los mayas conciben a la vida como el resultado de un proceso dinámico a la vez que dialéctico, resultante de la unión de fuerzas complementarias y opuestas, y de su ulterior disyunción. De la muerte nace la vida y esta última engendra a su vez la muerte, para asegurar el proceso de alternancia de los principios contrarios. Al nacer, el niño irrumpe del mundo de los muertos, brotando del útero materno que está a su vez considerado como la vagina terráquea y, al morir, el anciano regresa a la matriz original, deslizándose progresivamente del mundo de la vida al

universo de la muerte. Si las fuerzas de la vida no pueden superar a los poderes letales que acompañan la hora del parto, no se logrará la disyunción de las fuerzas antagónicas y la vida no brotará al amanecer de una nueva existencia humana (Marion, 1993:139).

3.2 El número cinco como organizador espacio-temporal

Entre los *wixaritari* como en el resto de Mesoamérica se le ha dado una gran importancia a los puntos cardinales y en consecuencia al número cinco que los representa.

La cosmovisión *wixarika* está permeada por el principio cosmológico de organización espacio temporal que establece el número cinco y que le da coherencia a la cultura del lugar y del espacio que tiene en el universo. El número cinco aparece constantemente en las acciones rituales, en las narraciones míticas, en la geografía simbólica, en los objetos materiales del mundo y está visto como una cifra que representa el “completamiento”. El número cuatro que lo precede, pareciera provisional, pues es como nombrar los cuatro rumbos de alrededor de un punto y prescindir del centro; por lo tanto se requiere uno más para llegar a estar completo, para llegar a la perfección, que es una cualidad que se relaciona con los antepasados pues éstos son concebidos como perfectos porque son quienes crearon al mundo y quienes lo hacen funcionar. Geist reflexiona con respecto a la relación que existe entre este número y el *tsik̄iri*, (al que Lumholtz llama equivocadamente “ojo de Dios”) y sugiere que el cinco tiene un carácter organizacional, además de que representa al crecimiento y a la vida, basada en la quintuple construcción del *tsik̄iri* que

...configura un quincunce constituido a su vez por cinco quincunces en el cual confluyen la completitud y la plenitud tanto del ser humano como del cosmos. Según el testimonio de los *wixaritari*, las configuraciones cambiantes del *tsik̄iri* indican el crecimiento y el reconocimiento de la presencia de la vida, la cual va por pasos. Cuando el *tsik̄iri* está completo, quiere decir que el niño o la niña ya están completos. La vida, la recibimos prestada de los dioses, y el *tsik̄iri* es la señal para las *tateikima* y los *kakaïyarite* de que hay vida (Geist, 2001:156).

Podríamos estar frente al proceso de la constitución de un ser como persona. En la fiesta que está dedicada a los nuevos frutos llamada *Tatei Neixa* que se celebra para

agradecer lo que el tiempo de lluvias hizo crecer, se presenta a los niños durante sus primeros cinco años de vida. Cada niño está representado por el *tsikiri* con la cantidad de rombos que representa su edad. Comienzan el primer año con un rombo en su *tsikiri* y van aumentando un rombo cada año hasta llegar a cinco, ocasión que concluirá la serie de presentaciones necesarias para el niño y que lo hará constituirse como un ser “completo”.

Los números seis y siete aparecen después del “completamiento” y son complementarios a lo perfecto; le agregan características al cinco, lo fortalecen y le dan mayor coherencia como ya veremos. Generalmente este seis y siete se expresan en la geografía en el arriba o Supramundo y el abajo o Inframundo.

Los cinco puntos cardinales de la geografía *wixarika* son: la sierra *wixarika* en el centro, *Hauxa Manaka* en el norte, *Xapa Wiyeme* en el sur, *Wirikuta* en el oriente y *Haramara* en el poniente. Generalmente todos estos puntos están en constante relación e intercambio de energías y cada punto tiene su propia carga de significados con el que puede dar orden a la totalidad del sistema. Existe la creencia generalizada de que en cada uno de los rumbos hay un poste o árbol sagrado sosteniendo al techo celeste para que éste no se caiga; y además son ejes comunicadores por los que fluyen energías en el eje vertical constituido por el inframundo- mundo terrenal-supramundo. Entre los *wixaritari* existe la creencia de que en cada rumbo habitan los diferentes antepasados deificados, a los que les rinden culto al realizar sus peregrinaciones a los sitios sagrados en donde dejan sus ofrendas. En cada rumbo los antiguos dejaron unos discos de piedra llamados *nierikate* para que los *wixaritari* puedan existir.

La estructura cósmica que establece el número cinco –con cuatro rumbos exteriores y un centro-, se refleja en diversas manifestaciones. Por un lado, tenemos esta estructura cosmológica del mundo como una forma inamovible y sin grietas; pero también me interesa la perspectiva de Geist (2001:15) quien dice que existe una “vaga idea de que los espacios cosmológicos, si bien presentan una geometría perfecta y con ello, aparentan ser totalmente estables, a la vez contienen un fuerte momento de movilidad que presumiblemente tiene que ver con el espacio de vida y con una posición oblicua del ritual entre el espacio de vida y el espacio cosmológico”.

Resulta interesante el dato en el que según los totonacas actuales:

...la postura de pie o levantada es la actitud que caracteriza la actividad creadora de los dioses; estar “de pie” se asocia a la idea de estar “completo”. Tener los pies bien asentados sobre la tierra presupone una

actitud de dominio sobre los otros. Las figuras paradas, femeninas o masculinas representaban, de acuerdo con los adornos y atuendo que llevan, a dioses o sacerdotes (Castro-Leal, 1995:60).

Por un lado, el cuerpo humano se constituye en el centro del universo que lo circunda, constituyéndose en el quinto punto que hace el “completamiento”, lo cual traslada sobre ese cuerpo y sobre todos los cuerpos la perfección de los dioses. Por otro lado, al constituirse en el eje vertical que se posiciona sobre el centro, se convierte en el instrumento comunicador de los tres mundos, a semejanza de los objetos en los que predomina la forma vertical como las velas, las flechas, los postes y los árboles.

3.3 Los rumbos del universo

Atendiendo a las características de los rumbos del universo, Juan Ángel Aedo (2001) reconoce que entre los huicholes, el centro es el punto principal, y que el eje oriente-poniente tiene una preponderancia sobre el eje norte-sur. Dice que en caso necesario, se amalgaman y forman una estructura dualista en donde el oriente se junta con el norte y el poniente con el sur. Por su lado, Geist (2001) habla de que el curso del Sol que dibuja el eje oriente-poniente es una metáfora del tiempo, de manera visible por la bóveda celeste e invisible por el Inframundo cuando cae el Sol. El recorrido del Sol traza un círculo en el eje oriente-poniente, evidenciando al que va de norte a sur, de tal manera, que no sólo se dibuja un círculo, sino también una esfera. Así, estas configuraciones intervienen en la constitución del tiempo.

Los puntos cardinales entre los *wixaritari* tienen una estructura bien definida en la que la geografía ritual organiza las concepciones espaciales. Los rumbos se distribuyen en el paisaje, en los objetos y en el cuerpo, de tal manera que éstos también adquieren las nociones de adelante, atrás, al lado derecho, al lado izquierdo, el centro, arriba y abajo. Así, tendremos que cuando el *mara'akame* esté mirando hacia *Wirikuta*, el oriente quedará al frente, el poniente a su espalda, a su derecha quedará el sur y a la izquierda el norte. Esta es una forma en que se distribuye el espacio en el cuerpo, pero también recibí una versión que contradice el esquema antes mencionado, que por cierto se ha constituido en el modelo espacial de la geografía simbólica *wixarika*. Dicha versión fundamenta que también existe la distribución espacial de los rumbos en el cuerpo humano desde la

perspectiva de las deidades, es decir, si *Tayau*, Nuestro Padre Sol está en el rumbo del oriente, mirando hacia el centro donde se desenvuelven las ceremonias, entonces los rumbos que están distribuidos en el cuerpo del hombre que mira hacia el oriente se invierten puesto que lo importante es la visión que la deidad manifiesta tener. El norte queda a la derecha de la deidad y el sur a la izquierda. En las entrevistas realizadas a un *mara'akame*, me explicaba esta lógica de distribución del espacio, lo cual es coherente al considerar el hecho de que el *mara'akame* canta lo que *Kauyumarie* le dice que dicen los ancestros. De tal forma, se muestra cómo no siempre se vive desde una perspectiva completamente antropocentrista sino que se está dando cabida a la perspectiva de las deidades en la constitución del espacio tiempo del ser humano. Lo mismo sucede en el caso en el los humanos llaman a las cosas que con ciertos nombres y los ancestros con otros. Por ejemplo, en la cotidianeidad las personas le dicen *Tau* al Sol pero durante los rituales le dicen *Wexikta* que es el mismo con el que lo nombran las deidades.

En el apartado que habla de la mollera, se describe la distribución de los cinco puntos o hilos del *kipuri* y se explicita de qué manera se acomodan los hilos de esta entidad anímica, desde la perspectiva humana y desde la de los ancestros.

Las características de cada uno de los puntos cardinales nos ayudarán a comprender mejor su papel en la geografía ritual.

3.3.1 El Centro u ombligo del mundo

Para los *wixaritari*, el centro u “ombligo” del mundo se constituye como el lugar de paso de todas las energías, es el sitio del hombre, del mundo terrenal y el punto en el que se establece la comunicación entre el Inframundo y el Supramundo. Hay elementos de la naturaleza que se constituyen como ejes o *axis mundi* como por ejemplo, por su altura, los cerros, por su concavidad las cuevas, o por su verticalidad las velas, los postes y las flechas.

El centro en la geografía ritual del mundo *wixarika* se encuentra ubicado en la sierra, territorio montañoso donde ellos habitan. Hay dos lugares importantes en esta región que son considerados como centro del mundo y dependiendo del contexto del que se trate será el que en un momento dado adquiera relevancia: uno se llama *Teakata* que es la cueva y lugar mítico donde nació *Tatewari*, Nuestro Abuelo Fuego. La importancia del sitio se la otorga el mito que narra que el Abuelo Fuego fue la primera luz que tuvimos antes de que

existieran la Luna o el Sol. *Teakata* se considera como matriz de la Tierra y ombligo del mundo. El segundo sitio central es llamado *Teupa*; es una depresión en la Tierra de donde otra narración mitológica cuenta que de ese sitio salió *Tawewiekame*, Nuestro Padre Sol por primera vez. Resultará extraño que este ancestro también tiene otro lugar en el oriente, en *Wirikuta*, por donde también salió por primera vez, situación que genera una analogación simbólica ente ambos sitios. Es decir, la importancia que adquiere *Teupa* como sitio central, es trasladada también al oriente, a *Wirikuta*, pues la connotación del centro también estaría ahí donde salió el Sol en oriente.

Sin embargo, existe una tendencia a darle más peso a *Teakata* que es la cueva que parió al fuego, la cual se identifica con el concepto de matriz. De acuerdo con Johannes Neurath (1998) los diferentes templos ceremoniales que se encuentran en la sierra, se analogan con *Teakata*, de manera que todos y cada uno de ellos, por separado se identifican con esta cueva originaria y contienen en su estructura el simbolismo de la matriz. Por otro lado, Doris Heyden (1989,1991) menciona en diversos trabajos que en mesoamérica la cueva ha sido considerada como *axis mundi*, como un símbolo de creación, de vida y de muerte, lugar de nacimiento de los dioses y sitio de comunicación entre los humanos y los dioses. Según Mircea Eliade (1994) los lugares considerados como centro son puntos de comunicación y todo lugar sagrado debe ser considerado como centro.

Existen otros elementos culturales que también son considerados como centro, ya que en ocasiones fungen como substitutos del centro, es decir, lo simbolizan. Muchos de los objetos de la parafernalia ritual se constituyen en algún momento como ese quinto punto que completa a los otros cuatro y no sólo eso, sino como el centro del universo entero, pues en un momento dado, en ellos se concentra la atención y la energía.

En medio del *tuki* o templo ceremonial se encuentran dos discos de piedra llamados *tepari* tapando el pozo del fuego y el pozo de las ofrendas, respectivamente, que son los canales por los que se establece la comunicación entre los hombres y sus ancestros y a través de los que se asegura la sobrevivencia del mundo. Al ser dichos *teparite*, emisarios de los mensajes y ofrecimientos de los hombres, permiten que los ancestros entren en el círculo de la reciprocidad en la que otorgan beneficios y bendiciones al ser humano. En ese sentido, estos discos de piedra son generadores de vida y cabe analogarlos con el ombligo o con el vientre del cuerpo humano. La región que comprende el vientre humano lleva el nombre de *tepari*, pues se dice que hay un disco de piedra detrás del ombligo que está

relacionado con la zona corporal a la que le corresponde la fecundación y la generación de vida.

Teakata como centro del universo dio origen al fuego que con su luz y calor permitió que el mundo existiera. El centro del cuerpo femenino da origen a la vida humana, y el *tepari* del centro del *tuki* o templo ceremonial permite la comunicación con los dioses, a partir de la que se establece el intercambio de dones, constituyéndose así como generador de vida. Así es como constatamos la importancia del simbolismo del centro en la geografía ritual, en el cuerpo humano y en la arquitectura del templo ceremonial.

A partir del punto central u ombligo se despliegan dos ejes: el horizontal y el vertical. Los cinco puntos horizontales dibujan un círculo que al embonar con el eje vertical, resultará en una esfera que se puede ver materializada en el *callihuey* o templo ceremonial, en las cuevas, en la jícara y en la matriz.

Las mismas cualidades que se le puedan atribuir a la región media del universo serán análogas a las que se le atribuyen al centro del cuerpo, el área que comprende el ombligo y que funge de mediador de los extremos del cuerpo; gracias a su ubicación central y a su condición de agujero corporal (Aedo, 2001:200). Dichas cualidades son: el ser puntos centrales, sitios sagrados, espacios de comunicación y lugares gestadores de vida.

3.3.2 El Oriente luminoso

En el rumbo oriente de los *wixaritari* se encuentra *Wirikuta*, el desierto de Real de Catorce en donde está *Paritekia*, el cerro Quemado cuyo nombre viene de la creencia de que por ahí salió por primera vez el Padre Sol y que al hacerlo, dejó un hueco quemado. También se le ha llamado *Reu'unar* o Cerro del Amanecer ya que es el lugar por donde nace el Sol diariamente. *Wirikuta* es la región cosmológica identificada con lo luminoso y con el arriba y tiene supremacía por encima del resto de los rumbos porque es el lugar donde crece el *hi'ikuri*, peyote que es el que les proporciona *nierika*, el poder de tener las visiones que los comunican y los conectan con el mundo sobrenatural. De *Wirikuta* se extrae la *uxa*, raíz amarilla que utilizan para pintarse diseños solares en el rostro durante *Hi'ikuri Neixa*.

Durante las ceremonias, este rumbo ocupa un lugar preponderante, ya que el *mara'akame* cantador permanece horas mirando y cantando hacia el oriente, recibiendo los

mensajes de los antepasados que posteriormente son transmitidos a la comunidad a través de sus cantos.

Por los datos antes expuestos, es pertinente asignarle al rumbo oriente la categoría espacial de frontalidad, así como también le corresponden los ojos y la cara como partes de la corporalidad humana que se relacionan con éste. Lo anterior se justifica por un lado, por ser el rumbo que el *mara'akame* siempre tiene delante de sí y frente al cual tiene expuesto tanto el rostro como los ojos. La importancia de dichos órganos está relacionada con la noción de *nierika* que a la vez que los define, también se relaciona con las visiones que se obtienen a través del peyote, cactus que pertenece al oriente.

Aedo encuentra que existe una orientación ideal del cuerpo al dormir, que consiste en situar la cabeza hacia el oriente y los pies al poniente; también menciona la disposición espacial en que se acostumbra que descansen los cuerpos de los difuntos, que tiene que ver con el eje oriente-poniente (2001:198).

3.3.3 La obscuridad del poniente

Los *wixaritari* han considerado al poniente como sitio de muerte, pues por ahí desaparece el Sol diariamente al ser devorado por la Tierra y por el mar. Es un lugar con características de liminaridad, debido a que la obscuridad en que se queda el mundo sin la luz del astro rey pone al ser humano en un límite en el que la luz de la Luna no es suficiente para subsistir. Hacia el poniente del mundo *wixarika* está *Haramaratsie*, una roca blanca en la playa de San Blas en Nayarit en donde viven las diosas del agua que se cree que son serpientes y a quienes se puede pedir lluvias y fertilidad; por ello es que de aquí surgen las nubes en tiempos de agua. Es el sitio donde termina el mundo, pues es el lugar donde se cae el Padre Sol en la noche para entrar al Inframundo, el cual debe atravesar hasta llegar al otro lado, que será el momento en que volverá la luz al mundo, en el amanecer.

Los *wixaritari* creen que los primeros dioses nacieron del mar en forma de espuma. Según Arturo Gutiérrez (1998) existe un lugar llamado *Reutari* cerca de la Mesa del Nayar, que es la puerta hacia el Inframundo y donde se puede invocar al mal o lo negativo y a la muerte física o social de otra persona. Dice que este sitio es el que se opone simbólicamente a *Reu'unar* en el desierto de Real de Catorce.

Este rumbo se identifica con el aspecto femenino, con la obscuridad, con la noche, con la tierra de los muertos que se encuentra bajo Tierra, con la fertilidad, con el tiempo de lluvias y con el caos que éste representa.

Finalmente, al poniente también se le llama *Yutsutia* que significa “atrás”. La geografía corporal de este pueblo ubica el “atrás” en el poniente pues corresponde a la posición que tiene el *mara'akame* cantador durante las ceremonias en las que da la espalda a este rumbo. *Hai Yiwita* es otro de los nombres que recibe y que se refiere a las nubes negras y oscuras; y *Tenaritia* que se refiere a “la boca del universo” y que tiene que ver con el momento en que el Sol es devorado.

Este rumbo está dotado con atributos de liminaridad. Las características que se relacionan con este rumbo, lo hacen también con el tiempo del mito en el que reinaba la obscuridad y en el que no existía una diferenciación entre los humanos, los animales y las deidades. El caos precursor del mundo actual reaparece durante el tiempo de lluvias, durante el tiempo del ritual, en la enfermedad y en todo aquello que esté representado por la obscuridad. El poniente es el sitio geográfico en el que se depositan estos atributos, que suelen ser transitorios hacia otro estadio en el que la transformación del ser y de las cosas resulta en estados renovados en los que siempre la luz volverá a aparecer. De la misma manera en que el Sol transita por la obscuridad para renacer de forma luminosa, el enfermo transita hacia un estado de salud, cuestión que implica una lucha o un esfuerzo para ser lograda. Implica un aprendizaje, una experiencia y derivado de ésta, una transformación radical del ser.

3.3.4 El eje Norte-Sur

Los *wixaritari* ubican hacia el norte al lugar sagrado denominado *Hauxa Manaka*, en el Cerro Gordo localizado en el estado de Durango. Este sitio sagrado se formó de una rama que Nuestra Abuela *Nakawé* dejó ahí después de ocurrido el diluvio. Al mirar el *mara'akame* de frente hacia el oriente, entonces el norte se identifica con el lado izquierdo del cuerpo humano, desde la perspectiva humana, que como explicaba antes, podría cambiar en la lógica de las inversiones simbólicas en las que se accede al mundo de los ancestros y son éstos quienes dotan de atributos a los seres. Así, desde la perspectiva del ancestro que mira desde el oriente al *mara'akame* que está en la sierra, el norte está a la derecha.

El rumbo del sur está representado por *Xapa Wiyemeta*, la Isla del Alacrán que está en medio del Lago de Chapala en Jalisco. La canoa en la que viajó Nuestra Abuela *Nakawé* durante el diluvio, quedó en esta región, convirtiéndose en el lugar que ahora es. Al sur le nombran también *Yutserieta* que se refiere al lado derecho, con respecto al *mara'akame* que mira la salida del Sol, característica que se invertiría bajo la lógica de los ancestros, atribuyéndole al ser el lado izquierdo del cuerpo humano.

3.3.5 Del supramundo al inframundo

El Supramundo, se identifica con el oriente, con el cielo, con lo luminoso, con lo masculino y con la región corporal que va del cuello hacia arriba. Los *wixaritari* le llaman *Taheimá* y según ellos ahí habita *Uerika Uimari*, la muchacha águila, a quién identifican con la Virgen de Guadalupe. Juan Negrín (1977) señala que la esfera celeste es el mundo de las almas, del corazón espiritual (*iyari*) y de Nuestros Antepasados que desde esa región absorben el vapor de las ofrendas y el humo del copal.

El Inframundo se identifica con el rumbo poniente, con la Tierra, con la obscuridad, la fuerza vital, la reproducción, la fertilidad, el crecimiento, con lo femenino, lo frío, lo húmedo y con la lluvia.

Los *wixaritari* le nombran *Tahetia* que quiere decir “debajo de nosotros” y es desde donde *Nakawe*, Nuestra Abuela Crecimiento hace brotar la vegetación. Es el lugar de origen tanto de *Tatewari*, Nuestro Abuelo Fuego como de *Tayau*, Nuestro Padre Sol, es la morada de los muertos y se relaciona con la zona corporal de la cintura para abajo.

El poniente despliega una réplica hacia el inframundo, y el oriente genera otra hacia el techo celeste. Así es como el quincunce, trazado en un principio horizontalmente, se desdobra y se transforma en la esfera que puede integrarse coherentemente en el sistema de los puntos cardinales y establecer equivalencias que den cuenta del complejo cúmulo de significados aquí presente.

3.4 El cuerpo como comunicador. La parafernalia en el cuerpo

Los objetos de la parafernalia ritual *wixarika* se usan en general como ofrendas para los ancestros o como instrumentos del *mara'akame*. Dichos objetos forman parte de la vida

religiosa y se insertan en el sistema de representaciones simbólicas de la comunidad creando lazos entre el mundo existente y los símbolos, permitiéndoles adquirir el poder de actuar ampliamente sobre aquello que representan. Así es como la flecha que representa a lo masculino se complementa con la jícara que representa a lo femenino, formando una totalidad que les permitirá actuar en equilibrio con el cosmos. Juntos, la jícara y la flecha hablan con las plumas que representan al *mara'akame* y con la vela que representa a *Kauyumarie*, Nuestro Hermano Mayor, quien fue el chamán cantador de los antepasados y ahora es el venado que funge como interlocutor entre el *mara'akame* y los ancestros. Es a través de los símbolos y de los objetos que los materializan, que los individuos se acercarán a la realidad que les está configurada a través de la cultura.

Los objetos rituales se pueden caracterizar como entes liminales, pues a la vez que pertenecen a este mundo físico, también tienen injerencia en el Otro Mundo, siendo su principal característica la de ser comunicadores entre los seres humanos y los ancestros. A través de ellos se piden favores como tener una buena cosecha, obtener dinero, salud para la familia, salud para el ganado, aprender a tocar algún instrumento musical, ser un buen artesano, bordar diseños originales o ser un buen *mara'akame*.

Se cree que en el interior del cuerpo humano están ubicados varios de estos objetos, posibilitando que se establezcan analogías simbólicas a partir de las cuales el cuerpo resulta dotado con los poderes y capacidades que cada uno de esos objetos tiene. He clasificado a los objetos en cuatro apartados que los organizan según su forma y su función, aunque en principio estoy proponiendo la relación entre el cuerpo humano y los objetos rituales dentro de un proceso de crecimiento que comienza con la constitución del cuerpo como el centro del universo. A partir de este centro y sobre la verticalidad del cuerpo de pie, se estaría desplegando el eje supramundo-centro-inframundo. Dicho eje del mundo o *axis mundi* pone en comunicación a los tres planos, el que está en contacto con los pies, el que se encuentra cerca de la cabeza y el central que es en el que el cuerpo existe de manera cotidiana y donde convergen todos los demás. La verticalidad del cuerpo se análoga con la vela, con las flechas y con los postes del templo, a los que he llamado objetos verticales como se verá más adelante; aunque al contrario de los objetos, el cuerpo posee la capacidad de moverse por el mundo, portando consigo la sacralidad que adquiere en su calidad de centro y la comunicación que el eje posibilita. Como una tercera parte del proceso veremos que el cuerpo despliega cuatro direcciones sobre el eje horizontal: la cara y el frente corporal hacia adelante, la espalda hacia atrás, y los brazos hacia los lados,

dibujándose la figura de una cruz que al incluir el punto central nos remite al quince que como representante del número cinco, alude al proceso de completamiento al que se sujetan muchos de los eventos de la vida *wixarika* y que se representan a su vez en el *tsikiri*, el cual también se vincula con los rumbos del universo. Al frente el oriente, hacia atrás el poniente, a la izquierda el norte y a la derecha el sur. El centro generalmente se refiere a la sierra *wixarika* o a alguno de los puntos más importantes dentro de su geografía y está representado por el *mara'akame* que mira hacia *Wirikuta*. Como la cuarta parte del proceso de crecimiento del cuerpo, propongo que al montar la figura del quince desplegado, sobre el *axis mundi* y hacerlo girar, generará la imagen de una esfera que encontrará su réplica en la esfera terrestre, en el *tuki*, en la jícara, en la cueva y en la matriz femenina, todos los cuales son considerados en la cosmovisión tanto elementos centrales como sitios de fertilidad.

Por último, el cuerpo adquiere la función de portal a través del cual es posible cruzar del mundo del ser humano al de los ancestros. Por añadidura a concepciones de la corporalidad *wixarika*, dicha función se la da el *nierika* que está instalado en su cara y en sus ojos.

A través de las réplicas y las analogías, el cuerpo se vuelve portador del *tuki*, de la jícara, de la flecha y de todos los objetos rituales; adquiere sus propiedades y sus poderes y los porta a donde quiera que va, permitiendo que potencialmente el cuerpo se comuniqué con los ancestros en cualquier momento y en cualquier lugar. La relación que tiene cada objeto ritual con el mundo y con el cuerpo se irá desarrollando a lo largo de los siguientes apartados.

3.4.1 Los objetos gestadores

Los objetos que he clasificado como gestadores tienen la característica de representar en su forma la capacidad de contener; la esfera o media esfera que manifiestan en su materialidad puede ser fértil y gestar la vida a través de los deseos y peticiones que se hacen a través o dentro de ellas. En este sentido, las ofrendas son como palabras que transmiten a los ancestros lo que el ser humano desea y las palabras son como semillas a partir de las que germinará lo que más tarde será recolectado por el hombre. Dentro del cuerpo humano, estos objetos se relacionan con la matriz humana que es la casa de la

nueva vida que ahí crece; y dentro del mundo natural se relacionan con las cuevas, a las cuales se les ha atribuido la característica de ser el centro u ombligo del mundo.

Como parte de estos objetos he incluido al *tuki*, a la jícara y al *tepari*. El *tuki*, templo ceremonial que es un edificio con una estructura circular de adobe o de piedra, con un techo de zacate que sube desde las paredes y converge en el centro con un poste horizontal, el cual es sostenido por dos postes verticales. Debajo de los postes se depositan ofrendas –en especial una vela debajo de cada uno- que son removidas y actualizadas cada cinco años junto con los postes y con el techo. La entrada del *tuki* está dirigida hacia el Oriente, permitiendo la entrada del Sol por la mañana; dentro hay un altar que se encuentra hacia el Poniente y que está dedicado al lugar sagrado de *Haramara*. En el suelo, en medio de los postes hay dos orificios de ofrendas cubiertos por dos discos de piedra o *teparite*.

Los postes que sostienen al techo del templo representan a aquellos que se encuentran en los cuatro rumbos del universo y que sostienen al cielo, el techo de zacate se análoga con la bóveda celeste. La forma que tiene el *tuki* se análoga con la forma esférica del mundo, con la cueva sagrada de *Teakata*, con los pozos de las ofrendas, con la forma de la matriz femenina y se relaciona con la obscuridad que establecen los lugares interiores. Me parece que el *tuki* es una manifestación del principio generador de vida y del concepto de interioridad que a su vez implica la categoría espacial de “adentro”, la cual estaría adquiriendo directamente la matriz. Así es como el simbolismo de un lugar sagrado y de un edificio ritual se inserta en la lógica corporal del ser humano y viceversa.

La *xukuri*, jícara es un recipiente circular cóncavo que está hecho de barro o de un guaje partido por la mitad. En su interior es pegada cera de Campeche, la cual es cubierta con cuentas de chaquiras de colores que dibujan figuras de seres humanos, de animales u otros elementos naturales que representan las plegarias de quien elabora esta ofrenda.. La jícara está asociada con el principio femenino por la forma de receptáculo que tiene, que alude a la matriz y se espera que las plegarias que se hacen en su interior sean dotadas de la fertilidad que representa. De acuerdo a las connotaciones que tienen, las jícaras rituales son fabricadas solamente por las mujeres.

La palabra jícara:

...proviene del vocablo *xicale*, mismo que significa casa u oquedad que termina en un punto a diferencia de un ombligo[...] la palabra *xicalli* en el idioma aglutinante del México antiguo, fue construida a partir de dos elementos: *siktli* ‘ombligo, centro’ y *calli*

„casa o receptáculo”; la composición significaba originalmente „recipiente que tiene un ombligo” (Kindl, 1997:12,13).

El *tepari* es un disco redondo de piedra volcánica que tiene en su superficie figuras labradas que representan a los antepasados de los *wixaritari*. Es utilizado como tapa de los pozos donde se depositan las ofrendas y donde será prendido el fuego el cual es un sitio clave para la reproducción de la vida social. Por el lugar que ocupa, traza un eje vertical que comunica lo infraterrestre con lo celeste, por lo que se le atribuye la característica de ser un objeto generador de vida, pues es una vía por la que llegan las peticiones a los ancestros.

El término *tepari* se refiere al estómago y a la enfermedad en la que se siente que éste “late”; y de acuerdo con Paulina Faba, “el *tepari* se concibe principalmente como la matriz y el cordón umbilical, aunque también puede ser relacionado con el ombligo” (2006:191). Todos estos sitios corporales se refieren a la región media o central del cuerpo.

3.4.2 Los objetos con función de *axis mundi*

El *axis mundi* es un punto central que une al cielo, a la tierra y al inframundo, a través del cual es posible establecer la comunicación con las deidades. Johanna Broda (1991:490) refiere que los cerros y las cuevas fueron considerados en Mesoamérica como sitios centrales por excelencia, junto con los templos, los árboles cósmicos y el fuego. Dentro de esta clasificación retomo tanto al *tuki* como a la jícara y al *tepari*, que además de ser elementos gestadores, también están dotados de la característica de ser puntos centrales y que por lo tanto funcionan como *axis mundi*. Por otro lado, hay un grupo de objetos verticales cuya característica formal es la de ser alargados y de ser posicionados por el ser humano en el mundo de manera vertical, lo cual permite la unión de el arriba y el abajo a través del eje vertical que traza su figura y los constituye como *axis mundi*. Su importancia está relacionada con la semejanza que tienen con los árboles cósmicos y con el cuerpo humano de pie. En el mundo *wixarika* se manifiesta principalmente en las flechas, en los postes del *tuki* y en las velas que además tienen un simbolismo fálico.

Las flechas funcionan como lenguaje dirigido a los dioses; son totalmente rituales y no tienen un uso práctico, es decir, no se disparan durante la cacería para matar a un animal. Las fabrican exclusivamente los hombres y deben ser elaboradas antes del medio día. La

irĩ, flecha está hecha de carrizo en su mitad superior y de palo Brasil en la inferior. En la parte del carrizo tiene dibujadas seis líneas que representan a las deidades. La primera raya es *Tunuwame* que se refiere al *tukipa* que está en *Tateikie* y al águila de cola naranja; la segunda raya es *Tseriekame* que se relaciona con el *tukipa* de Cohamiata, con el cargo de cantador, con el venado cantador y con un águila de cola con rayas blancas y negras. La tercera raya es *Werikia* que se relaciona con el *tukipa* de San José, con el Padre Sol y con el halcón o águila real. La cuarta raya es *Nĩariwame*, la deidad de la lluvia y se relaciona con un águila de tonos rosas. La quinta raya es *Paritsika* que se relaciona con el venado que es una deidad de la caza, el más “poderoso flechador”, con Santo Domingo, patrón de los alacranes y con un aguilillo que vuela muy rápido. Y la sexta raya es *Kaxĩwari*, deidad “llamadora de la lluvia” relacionada también con un águila llamada *tuxa*.

Cuando el *mara'akame* canta en las fiestas, va recorriendo cada una de las líneas en su canto, llamando a las deidades. Primero llama a *Tunuwame*, después a *Tseriekame* y así sucesivamente, hasta que termina con *Kaxĩwari*, labor que realiza en el transcurso de varios días y noches.

En el lenguaje ritual, a la flecha a veces le dicen *hĩriwarie* que literalmente quiere decir “cerro de atrás” o “atrás de la montaña”. La expresión “cerro de atrás” probablemente implique un ademán con la acción de girar, puesto que a lo que se refiere esta palabra es al sentido del giro que realiza el tiempo que camina. El tiempo gira en sentido contrario a las manecillas del reloj, porque así es como caminó el tiempo de las deidades; es como caminan las almas y como caminamos en la actualidad. Por eso se llama *hĩriwarie*, “flecha de las deidades que da vuelta”. Así, en la flecha se encuentra plasmada la temporalidad del mundo *wixarika* pues en la punta está representada la obscuridad del tiempo mítico y el iris del ojo; y en la parte del carrizo de donde sale la hoja, está implícito el color blanco y la nube con la que los ancestros hicieron la esclerótica del ojo.

En la parte posterior del cuello del cuerpo humano, cerca de las orejas, se encuentran ubicadas dos *irĩ* flechas, cuya función es la de posibilitar que el individuo escuche a las deidades de todos los rumbos del universo, así como también poder hablar con ellas.

El *muwieri* forma parte de los objetos que el *mara'akame* usa para curar enfermedades o para comunicarse con las deidades. El *muwieri*, es una flecha como la que se describió arriba pero que además lleva en la punta dos plumas de águila. Se cree que las plumas todo lo ven, pues las aves vuelan y desde lo alto alcanzan a tener una gran vista; por esto, las plumas son consideradas como el *nierika* de los dioses y son útiles para

encontrar la causa de la enfermedad y también la cura. Al usarlas para hacer una curación, los movimientos sobre el enfermo tendido en el suelo, suelen ser círculos sobre la cabeza, el estómago o el cuerpo entero. Otra manera en que las usan para “sacar el mal” es poniendo las plumas de costado y succionando a través de ellas. Durante las ceremonias del ciclo agrícola, se pasan las plumas alrededor de las cabezas en lo que parecería el acto de limpiar a los participantes.

Por último, la *katira*, vela está asociada a los postes que sostienen el techo del *tuki* y que en los puntos cardinales sostienen al cielo y al Sol para que no se caigan. A veces las velas son llamadas postes y viceversa. Se dice que estas velas que sostienen al cielo, siempre están prendidas y que su luz se relaciona con *Tatewari*, el Abuelo Fuego, lo que permite que se pueda “ver” a quien está dejando la ofrenda, en el sentido de la visión que es capaz de traspasar los umbrales entre los mundos para que las deidades puedan ver lo que sucede en la esfera de lo humano.

Como vimos, tanto los objetos gestadores como los verticales tienen la capacidad de funcionar como *axis mundi*, aunque prácticamente todas las ofrendas la tienen en un momento dado, cuando la atención de los individuos se centra en ellas y las vuelve centros. Así, también el *tsikiri*, el *nierika*, el tambor y otros objetos tendrán esta función junto con otras que se describirán en seguida.

3.4.3 Los objetos quincunciales

El *tsikiri* fue mal llamado “Ojo de Dios” por Carl Lumholtz. Es un rombo de hilo tejido sobre dos varas perpendiculares que se utiliza en *Tatei Neixa* o Fiesta del Tambor para representar a los niños. Dicha fiesta se celebra en octubre, al inicio de la temporada seca para agradecer las vidas de los niños, al mismo tiempo que se agradecen los frutos de la cosecha, manifestándose la analogía que existe entre la vida humana y la vida vegetal. Los niños deben participar en esta fiesta para ser presentados ante los ancestros durante sus primeros cinco años de vida. Cada niño porta un *tsikiri* que representa su edad con la cantidad de rombos que tenga; se comienza con uno y para el quinto año ya tendrá cinco, lo cual querrá decir que ha terminado con ese ciclo de crecimiento. La forma quincuncial que manifiesta el *tsikiri* representa los rumbos del mundo que se inscriben en el cuerpo y está relacionada con el *kipurí* que es la entidad anímica que habita en la mollera y que se dice que está compuesta por cinco hilos cuya distribución es parecida a la del *tsikiri*.

3.4.4 Los objetos portales

Casi todos los objetos permiten establecer comunicación con los ancestros puesto que ellos son los portadores de los mensajes de las personas. Hay otros objetos, como el *nierika*, a través del cual es posible no solamente enviar las peticiones, sino también cruzar el umbral que separa ambas realidades para así poder acceder al mundo de los ancestros y a la sabiduría que esto implica.

El *nierika* tiene una amplia gama de significados e incluye una diversidad de objetos. Como ya había mencionado en un trabajo anterior dedicado a este objeto y símbolo ritual (Fresán, 2002), en sus manifestaciones materiales, la característica formal básica del *nierika* ha sido la de ser un objeto o figura circular (o con muchos lados que se aproximen a la figura del círculo) con un orificio en el centro o con alguna figura que simule este vacío matérico central, que en algunos casos está rodeado por figuras simbólicas que aluden a los ancestros y a la petición que las personas les hacen. El orificio central del *nierika* es un visor de doble sentido porque es el que permite a los ancestros ver dentro del mundo de los seres humanos y a los *mara'akate* tener comunicación con los ancestros. Además de que se puede ver *Wirikuta*, el Desierto de Real de Catorce, se puede ver a los peregrinos que van a dejar ofrendas a los diferentes rumbos. Se pueden ver las enfermedades de las personas, si alguien está haciendo el mal o ver cualquier otra cosa que ellos quieran. Así es como tanto el orificio como el *nierika* mismo, han sido concebidos como una puerta entre dos mundos, el de los ancestros y el de la realidad ordinaria.

Nierika son las ofrendas circulares que se constituyen en el mediador que sirve como instrumento para “ver”, la trampa de venado, la cara, el rostro o la apariencia de los antepasados, de las personas o animales, son las mejillas, la *uxa* (raíz amarilla que usan para pintarse) y los diseños que se pintan en ellas, es el espejo y la imagen que en él se refleja, es la esencia de las cosas, es el peyote y el poder de la visión sobrenatural que éste facilita, es la puerta entre dos mundos, es el Sol, la Luna, el aura de las personas, el pozo en medio del *coamil*, el *coamil* mismo y el trabajo de desmonte que en él se realiza. *Nierika* es el *tukipa* y la danza que se realiza en las fiestas. *Nierika* son las visiones obtenidas a partir de los sueños o de la ingestión de peyote y a partir de la que se obtendrá el conocimiento sagrado que forma parte de la costumbre *wixarika*, ya que entrarán en comunicación con los ancestros. Es la capacidad de ver más allá de lo materialmente tangible, de ver lo invisible.

Como bien dijo Lumholtz, “los huicholes tienen en el *nierika* una verdadera palabra para símbolo” (1986:293).

La noción de límite, está implícita en el *nierika*, ya que como puerta de acceso hacia el mundo de las deidades implica que debe ser atravesado un umbral que instala al sujeto en el Otro mundo en el cual se encuentra la sabiduría del universo *wixarika*, que a la vez está definida como el mundo de la obscuridad, metafóricamente refiriéndose a lo oculto, que implica la luz que ilumina el sendero de la vida de una persona a través del saber adquirido. El momento de la estancia en el ámbito de la otredad debe caracterizarse como liminar, lo que implica que el individuo en tránsito sufre una transformación, una muerte ritual que habrá de dar por resultado a un individuo renovado. Los conceptos de transformación y muerte están relacionados con la simbología atribuida a la Luna, la cual en diversas culturas ha sido patrona de la regeneración de la naturaleza y de la personalidad ritual de los individuos.

En lo que se refiere al cuerpo, el *nierika* se refiere sobre todo al rostro, a la parte frontal del cuerpo y a los ojos. También se refiere a “ver” en el sentido de la capacidad de ver dentro del mundo de los ancestros de establecer comunicación entre los dos mundos, como ya veremos más adelante.

CAPITULO 4

EL CUERPO HUMANO *WIXARIKA*

4.1 La noción de persona

El concepto de persona define lo que debe ser un ser humano en cada cultura, establece las partes de las que se compone y las cualidades que debe tener para ser considerada como parte del grupo social y del universo cosmológico. Entre los *wixaritari*¹, una persona está compuesta por una entidad física y varias entidades anímicas que a su vez cohesionan al individuo con el grupo social.

La palabra que usan los *wixaritari* para nombrar a la persona es *tewi* en singular o *teuteri* en plural, que se refiere en primera instancia a los *wixarika*, puesto que ellos representan el prototipo de persona, pero también incluyen a aquellos indígenas que se encuentran en la periferia y que tienen con los primeros una contigüidad geográfica y cultural como los coras, los tepehuanos, los mexicaneros, los tepecanos e incluso fueron mencionados los zapotecos, los mixtecos, los mayas, los otomíes, los tarascos, los tarahumaras, los paipái, etcétera. Otra categoría de persona es *iwaama* y hace referencia a los “parientes” o pueblos indígenas de México, de América y del mundo, es decir, incluye a aquellos que se encuentran más alejados, y es una categoría en la cual también podrían incluir a los mestizos y al resto de la gente a la que se considera como “amigos”, aunque en general los mestizos suelen ser excluidos de pertenecer a este grupo. Por su parte, la categoría “*teiwari*”, vecino, hace referencia a los mestizos, a los mexicanos en general y a los extranjeros no mexicanos, y en algunas ocasiones es utilizada en forma ofensiva.

¹ *Wixaritari* es el plural de *wixarika*, término con el que se autonombran a los que el mundo *teiwari* (mestizo) llama huicholes. Según Lumholtz el nombre de la tribu es *Vi-rá-ri-ka*, que en la parte occidental del territorio se pronuncia *Vi-sjá-li-ka*, que significa “adivinos”. (1986:12) y por otra parte afirma que huicholes [...] es una corruptela de *vishálica* o *virárica*, palabra cuyo sentido es “doctores”, “curanderos”. (1945:21). Diguét encuentra que las palabras *huichol*, *guachichil* o *huachichil* (las dos últimas son los nombres que se le dan al pueblo del cual se cree que descienden los huicholes) podrían ser una deformación de *huitcharika*, adjetivo del idioma huichol que significa agricultor. “La palabra *huicharika* viene de *huichia* que designa el terreno roturado, conocido generalmente en México bajo el nombre de *coamil*; *rika* es un sufijo que implica la acción de hacer, de ejecutar, etc. [...] según la leyenda, la tribu huichol fue la primera en la sierra de Nayarit en llevar a cabo el cultivo de un campo de maíz [...] en el lugar donde hoy se encuentra el pueblo de Kuamiata (San Andrés Cohamiata) [...] según Orozco y Berra en náhuatl el término [*guachichil*] significa *cabeza roja*”. (Diguét, 1992:121,162). De acuerdo con Neurath algunos huicholes piensan que su endoetnónimo proviene de *wixa* “fiesta” y Fikes dice que la palabra “huichol” podría derivarse del término purépecha huich que significa “perro” (1998:44). Otros nombres con que han sido identificados los *wixaritari* en épocas lejanas son *xurute*, *vitzurita*, *usilique*, *uzare*, *guisol*, *guisare*, *visarca* (Weigand, 1992:132) y *guitzolmes* (Rojas, 1993:13).

Según una narración mitológica *wixarika* que recopilé:

en el tiempo de los ancestros cuando crearon al hombre, éste era uno solo, que seguía el mismo camino porque era una sola persona. En aquel tiempo las deidades se repartieron unas velas y tomaron diferentes caminos y en ese momento se transformaron y nacieron diferentes lenguas. Todas las deidades apoyaron para levantar el sol en diferentes rumbos y en ese momento surgieron muchas cosas, muchas religiones y muchas costumbres. Ahora cada pueblo tiene una costumbre diferente y ya no siguen la misma cultura, pero todos tenemos el mismo dios y a todos nos dan las almas, nos dan *matsiwa*, *iyari*, *tukari* y todo.

Esta narración explica la razón por la que la humanidad que en un principio era homogénea, ha derivado en la existencia de diferentes grupos que son tan diversos en sus manifestaciones culturales; de alguna forma justifican la igualdad de todos los seres humanos sobre la tierra, aunque en la vivencia cotidiana la legitimación de la persona “verdadera” se atribuye sólo a los integrantes del grupo huichol, caracterizando al resto de los grupos como incompletos. Nos encontramos frente al fenómeno del etnocentrismo que valida a la propia cultura por encima de las demás. Por ello, la tradición *wixaritari* indica que sus miembros se casen, se relacionen y tengan descendencia entre ellos y no con indígenas de otros grupos ni con mestizos. Incluso en un extracto de la narración que describe el camino de los muertos, cuenta que si algún huichol ha tenido relaciones sexuales con alguna persona mestiza, sufrirá un castigo. El hecho de poner en riesgo la integridad de los lazos de consanguinidad *wixarika* está mal visto e incluso podría ser la causa de que expulsaran al individuo de la comunidad, pues un *teiwari* o un *iwaama* nunca llegará a ser considerado como *wixarika*.

Finalmente, me gustaría hacer notar la semejanza que existe entre el término *tewi* “persona” y *hewi* que se refiere a los ancestros de los tiempos míticos que eran personas y animales al mismo tiempo. Dicha similitud lingüística podría estar manifestando por un lado, la pertenencia que tienen las actuales personas *wixaritari* con sus ancestros pues la manera en que se les denomina, nos hace entender que son sus descendientes; y por el otro, el hecho de que lingüísticamente se diferencien por una letra, podría manifestar que al

haber cruzado la frontera del tiempo mítico hacia el tiempo del hombre, impuso una separación y diferenciación entre dichos seres.

4.2 La noción de cuerpo

Como veíamos, una de las partes que constituyen a la persona, es la entidad física materializada en el cuerpo que a su vez es la residencia de varias entidades anímicas. La forma en que cada individuo de cada grupo humano experimenta su cuerpo tiene que ver con las concepciones culturales que tiene de él y con la “imagen del cuerpo” construida por los mecanismos ideológicos. Sin embargo, aunque el cuerpo sea construido culturalmente y obedezca a leyes e instituciones sociales, es un bien individual y como tal, es el sujeto quien experimenta de manera unitaria su ser, sin olvidar que su realidad pertenece a un universo de representación social y que su identidad corporal pertenece a nociones preexistentes. Para el pensamiento *wixarika*, el cuerpo es parte del universo y de una totalidad continua en la que no existen divisiones tajantes entre el cosmos y el hombre o entre el cuerpo humano, el grupo social y la naturaleza; hay una comprensión del mundo como un todo.

En Mesoamérica el “cuerpo se convierte en el crisol del encuentro entre naturaleza y cultura, la base misma sobre la que se fundamenta toda acción simbólica. Es el intermediario entre la tierra y el cielo, lo real y lo imaginario, lo material y lo espiritual” (Ladrón de Guevara, 1995:14). Asimismo,

para los nahuas contemporáneos, el cuerpo humano es más que un símbolo que resume y elabora, más que un modelo de y para la realidad; es la suma y sustancias del cosmos mismo. Cielo, tierra, maíz, objetos rituales y cristales adivinadores son literalmente cuerpos humanos grandes o pequeños. [...] La forma, la sustancia y la dinámica interna del cuerpo humano son idénticas a la estructura y las fuerzas que impulsan el universo (Sandstrom, 1998:75).

Entre los *wixaritari* se ha considerado al cuerpo como centro del universo, como eje a partir del que se mueve el mundo y entidad donde se concentran todas las fuerzas del cosmos, permitiendo que éste se inserte en lo sagrado. El cuerpo y la cosmovisión se construyen uno a otro, se reflejan y permiten explicar simbólicamente la existencia y el

funcionamiento de ambos. Repetidamente se utiliza al cuerpo humano como metáfora de otro elemento del mundo, como medida del universo, o bien, como réplica de éste. Los *wixaritari* han dotado al cuerpo humano de la fuerza que le otorgan los elementos dispuestos en él. Diferentes objetos de su parafernalia ritual han sido ubicados simbólicamente dentro del cuerpo, dándole a esas partes el mismo poder que tienen los objetos, cuyo propósito general es establecer comunicación con los ancestros, como por ejemplo las flechas que están ubicadas en la parte posterior del cuello permiten que el individuo escuche los mensajes de las deidades, y el *nierika* que se posiciona tanto en la cara como en los ojos posibilita la capacidad de ver dentro del Otro mundo, convirtiendo al cuerpo en un instrumento capaz de constituirse él mismo en un comunicador entre el individuo que lo posee y las deidades.

Por ejemplo, en el ámbito corporal aparece el pene como símbolo de lo masculino el cual trasladado a la naturaleza se relaciona con el árbol en cuyo interior corre la savia-
semen que es el líquido vital. Llevado al ámbito de los objetos sagrados se vincula con las flechas, los postes y las velas cuya función es establecer comunicación con los ancestros y al mismo tiempo sostener el mundo para poder continuar con la vida. Como símbolos de lo femenino encontramos a la cueva, a la que se le atribuye la característica de fertilidad al analogarse con la matriz y ésta a su vez adquiere el carácter sagrado de las cuevas que han sido los lugares engendradores de algunos ancestros.

Para los *wixaritari* existe una estructura corporal llena de referencias y analogías con el espacio cósmico. El centro o parte media del cuerpo se encuentra en el tronco y más específicamente en el abdomen y el ombligo, y divide al cuerpo en otras dos zonas: la mitad inferior del cuerpo que abarca desde los genitales hasta los pies y que se identifica con el inframundo y con la muerte; y la mitad superior del cuerpo que abarca del cuello hacia arriba y es la región que se relaciona con la parte celeste del mundo y con lo vivo; el lado izquierdo se vincula con el Norte y el derecho con el Sur. En el cuerpo también se establecen analogías espaciotemporales en las que el tiempo pasado se ubica atrás del sujeto y el futuro adelante.

Aedo (2001) plantea que los *wixaritari* aplican una quinquedivisión sobre el cuerpo humano que además se encuentra dominado por el principio del dualismo jerarquizado. Menciona la división corporal en la cual la cabeza y la coronilla se identifican con *Tajeimá*, el Supramundo; el abdomen y el ombligo con *Jeriepa*, el centro del mundo; y la porción desde los genitales hasta la planta de los pies es *Watetuapa*, el inframundo. Benítez

(2005:59), que pertenece a la comunidad *wixarika*, dice: “nosotros tenemos el cuerpo del mundo. De la cintura para abajo es el inicio del mundo. De la cintura al cuello es el estómago del mundo, donde vivimos hoy. Del cuello para arriba es la cabeza del mundo”.

En cuanto a la dualidad izquierda-derecha, entre los *wixaritari* la derecha simboliza ir por el buen camino, -los dioses que hicieron la primera peregrinación a *Wirikuta*, caminaron por la derecha- por el mundo superior, la luz, la vida; por el contrario la mano izquierda simboliza ir por el mal camino: por el Inframundo, la obscuridad y la muerte. Los dioses que caminaron por la izquierda no encontraron su destino (Geist, 2001:74).

Geist cita el planteamiento de Robert Hertz quien dice que:

La derecha representa al hombre, lo sagrado, la vida, la destreza, el mundo superior, el adentro cultural, el ámbito luminoso del culto religioso y de los dioses; la izquierda representa a la mujer, lo profano, la muerte, la torpeza, el mundo inferior, el afuera cultural, el ámbito tenebroso del culto mágico y de las fuerzas demoníacas (Geist, 2001:74).

La palabra que nombra al cuerpo es *xeiwixarikayari* que también quiere decir “veinte dedos”, en virtud de que se considera que la suma de los dedos de las manos y de los pies, constituyen un cuerpo completo, una totalidad. El término *xeiwixarikayari* puede descomponerse en tres partes: en el prefijo *xei-* que podría estar relacionado con *xewi* que se refiere al número uno o a la unidad, en *wixarika* que es el etnónimo que nombra a los huicholes y en *-yari* que podría suponerse que forma parte de la palabra *iyari* cuyo significado es “corazón” y que se refiere a la memoria colectiva que une al pueblo huichol entre sí y con sus antepasados. Si concentramos los significados de las partes, tendremos algo así como que el cuerpo es “un corazón huichol dentro de veinte dedos” o “el corazón huichol dentro de la totalidad”. Por otro lado, la palabra que nombra al número veinte o una veintena es *xeitewiyari*, el cual contiene al prefijo *xei-* que se refiere a la unidad, al término *tewi* “persona” y nuevamente a *iyari*, con lo cual tendremos que el número veinte querría decir “un corazón de persona dentro del veinte”.

Vemos que el número veinte se vincula en ambos casos con el corazón, para después dar cabida en uno de ellos al concepto de persona y en el otro al de cuerpo. La aparición de este numeral en el cuerpo invita a reflexionar con respecto a la relación que pueda tener con el número cinco que está considerado como el organizador por excelencia del mundo *wixarika*. El número veinte estaría indicando una incongruencia al interior del sistema ya

que haría falta que la operación realizada fuera cinco veces cinco, y solamente tenemos el producto de cuatro veces cinco. Aunque visto de otra forma, podemos estar frente a la concepción del valor del centro como un absoluto, un inconmensurable y como el cero a partir del que nace todo, y así tendríamos la suma de los cinco puntos en el que cada extremidad vale cinco y el centro vale cero, y resultaría el número veinte. Esta idea se justifica pues el término utilizado para nombrar una veintena, incluye al corazón que es el centro de la vitalidad.

El número veinte ha sido una base sobre la que se han sustentado los sistemas de numeración de varias culturas mesoamericanas que desarrollaron calendarios muy avanzados, así como también ha representado al cuerpo. De León Pasquel (1988:386) dice que entre los mayas “el cuerpo humano, en sí mismo, es una unidad de medida. El clasificador para designar una veintena y la palabra para referirse a “hombre” es lo mismo: *uinic*. Esto sugiere una relación entre la base vigesimal del sistema numeral maya y el ser humano como unidad de veinte dedos”.

Lo contradictorio en este caso es que aunque la numeración *wixarika* tiene una base vigesimal, este pueblo no tiene un sistema calendárico desarrollado como en el caso de los aztecas o los mayas. El calendario ritual *wixarika* se sustenta en el gregoriano; el ejemplo está en que la temporada de lluvias comienza exactamente el 5 de mayo y termina el 5 de octubre, y el resto de las actividades rituales y agrícolas se organizan de acuerdo a las visiones que han tenido los ancianos. Tanto las concepciones del cuerpo relacionadas con el veinte, como la base vigesimal de su numeración probablemente son una reminiscencia de tiempos pasados en los que formaron parte de un grupo cultural más grande que tuvo este sistema calendárico y de numeración, del cual se desprendieron los *wixaritari* portando solamente una parte del conocimiento.

4.3 Las almas *wixaritari*

Los *wixaritari* han utilizado el término “alma” para describir a las diferentes entidades anímicas que residen en su cuerpo pues es la palabra que más se aproxima a sus concepciones. Para el mundo occidental, el significado de “alma” se encuentra predeterminado principalmente por nociones cristianas, por lo que es necesario caracterizar este concepto en términos de la cosmovisión *wixaritari* para eliminar las connotaciones que no sean pertinentes. Para esta tarea me parecen útiles los conceptos de centro anímico

y de entidad anímica que fueron acuñados por Alfredo López Austin para el análisis de las concepciones nahuas, y que hoy en día son utilizadas por la antropología como categorías analíticas en otros grupos étnicos. Un centro anímico se define como la parte del organismo humano donde existe una concentración de fuerzas o sustancias anímicas en el que se generan los impulsos básicos de dirección de los procesos que dan vida y movimiento al organismo y permiten la realización de las funciones psíquicas; y la entidad anímica es una unidad estructurada con capacidad de independencia del sitio orgánico en el que se ubica (López Austin, 1996, I: 197).

Para los huicholes existe un conjunto de almas que son otorgadas a las personas por los ancestros algunos meses después de la concepción y otra alma que es enviada un poco antes de nacer. Dichas almas quedan depositadas en diferentes lugares dentro del cuerpo y son las que le dan la vida, pues sin ellas sería imposible que el ser que las contiene viva, piense o respire. Todas ellas tienen la intención de que el individuo tenga un buen camino, que tenga buenos sentimientos y buenos pensamientos que lo acercarán al mundo de los dioses. Existe una relación entre el cuerpo, las almas que lo habitan, la sociedad y los ancestros, pues es el alma la que establece dichos vínculos que se expresan en los términos que anteponen el prefijo *ta-* el cual significa “nuestra” y manifiesta a la colectividad. Como el hombre está vinculado con la naturaleza y con el cosmos, no solamente los seres humanos tienen alma sino también las piedras, los cerros, los animales y las plantas, lo cual da un sentido más amplio a la concepción de colectividad.

Las “almas” que envían los dioses son: *kīpuri* “los niños de la mollera”, *iyari* “corazón o memoria ancestral”, *matsīwa* “pulseras de las muñecas”, *xikīa* “pulseras de los tobillos”, *nierika* “pintura de la cara”, *kakai* “huaraches”, *tepari* “disco de piedra” y *tukari* “la vida”. Cada una de ellas se ubica en un lugar distinto del cuerpo y tiene diferentes funciones. Además, existe la posibilidad de que en el transcurso de la vida los dioses otorguen más de algunas de ellas, si la persona solicita algún don en los sitios sagrados, a lo que deben responder posteriormente con una ofrenda. Al momento de morir, si la persona tuvo una buena vida y cumplió con todos sus deberes como *wixarika*, sus almas saldrán del cuerpo en forma de nube y se dirigirán al cielo.

El *kīpuri* es el alma que mandan los ancestros justo antes del nacimiento, ésta residirá en la mollera y tendrá cinco hilos a través de los cuales conectará a la cabeza de la persona con los ancestros que habitan en el cielo. Mientras estos hilos se encuentren intactos, la vida de la persona será sana y tendrá un buen camino. Se dice que el resto de las almas

mencionadas forman parte del *iyari*: el *matsíwa*, el *xikía*, el *tepari*, el *nierika* y los *kakai* e incluso en el mito que recopilé se incluye al *kípuri*. Concentrar a todas las almas en el *iyari* y considerarlo como el contenedor de la vida y de todas las capacidades que el resto de las almas pueden otorgar, puede significar que el *iyari* es lo que les hace ser personas, ser *wixaritari* y sobre todo ser buenos *wixaritari*.

Los ancestros depositan el *iyari* dentro del cuerpo algún tiempo después de la concepción, se dice que alrededor de la mitad de la gestación, y como decíamos, junto con el *iyari* también otorgan las demás almas que forman parte de éste. Tanto el *matsíwa* como el *xikía* son pulseras puestas en las muñecas y en los tobillos respectivamente. Se considera que son poseedoras de la sabiduría que permitirá a la persona desarrollar cuestiones como pensar, escribir y tener el conocimiento para poder hacer cosas. El *nierika* es una pintura amarilla en el rostro que permite que los ancestros puedan ver a las personas que portan dicha pintura, y a su vez es el principio incipiente del don de la visión sobrenatural, la conexión entre el mundo de los ancestros y el de los hombres. Los *kakai* “huaraches” son puestos en los pies de las personas y su función es permitir que éstas puedan “andar por los caminos de la vida”. Caminar es muy importante para los *wixaritari* pues en el transcurso de sus vidas deben hacer largos viajes, subir y bajar montañas al interior de la sierra y también para ir a los sitios sagrados que están en los cuatro rumbos del universo y que se encuentran alejados del centro. Todas las entidades anímicas antes mencionadas tienen por objeto –además del que se describió– el que los ancestros estén en permanente contacto con las personas y vean si éstas han cumplido con las obligaciones rituales que implican el ser huichol, principalmente con ir a dejar ofrendas para los antepasados a los lugares sagrados. Finalmente, *tukari* es la fuerza de vida de la cual se nutren el *iyari* y el *kípuri*.

Es común que los pueblos de tradición mesoamericana conciban al alma como un “aliento”, un “resuello” o “un soplo”, cuyo lugar de residencia es el corazón; entre los tzeltales, al parecer se la ubica a la vez dentro del cuerpo y fuera de él, pues habita el monte sagrado de los antepasados. Entre los otomíes habita dentro del hombre y también en su alter ego animal o nahual. Encontramos que en general el momento del sueño se constituye en una realidad alterna que el alma vive y se dice que muchas veces se pueden ver cosas que durante la vigilia no se pueden adivinar, pero que después suceden en la realidad ordinaria; pero estos viajes pueden ser peligrosos para el alma, porque ésta sale del cuerpo y es susceptible de ser atrapada por alguna fuerza o ser maligno. También una

caída o una emoción fuerte puede hacer que el alma abandone el cuerpo accidentalmente, y si se llegara a alejar definitivamente de éste, vendría la muerte, lo que haría necesario que el especialista religioso recuperara el alma para que quien la perdió recupere la salud. A esto le llaman “la levantada del alma”, y se realiza en el lugar de la “caída” o donde quedó “tirada”. Entre los tzotziles existe el temor de que cuando sale el alma, se sienta más feliz fuera del cuerpo que dentro de él y se niegue a regresar (Fagetti, 1996:85; Galinier, 1990:625; Pitarch, 2000; López Austin, 1996, I: 236).

4.4 El ciclo vital

4.4.1 El nacimiento

El cuerpo es el que experimenta todos los procesos vitales por los que el ser humano transita, como el engendramiento, el nacimiento, la enfermedad, la sexualidad, la vida y la muerte, y a partir de ellos y de los procesos culturales que implican se va construyendo la persona dentro de la sociedad.

Entre los *wixaritari* son dos los ancestros responsables de guardar y de enviar las almas de los niños al mundo, *Tatei Niwetukame*, Nuestra Madre Tierra, cuyo nombre está compuesto por *niwe* “hijo” y *tukame* “volver a coger” (que quiere decir que la tierra recoge lo que alguna vez dejó en el mundo) y *Wetuakame* que significa “teniendo cultivo”.

A *Tatei Niwetukame* se le atribuyen dos moradas dentro de la geografía simbólica: una en *T̄rixikita*, que está en el cielo, arriba de *Teakata* y otra también en el cielo, en *Ututawita*, cerca de Bernalejo; última que es considerada como el lugar del maíz donde están guardadas las almas y desde donde son enviadas.

El alma es como una gota de agua que mandan los ancestros y que cae en la matriz que es como un nido de ave, a la que le dicen *itoamayama*. A la vez que mandan la gota a la matriz, los ancestros mandan en la noche una gota a la milpa para que caiga en la punta de un maíz, en la parte donde sale el pelo, que se llama *milianeta*. La noche después de que la persona se coma el maíz, soñará que le entregan un niño y tiempo después empezará a inflamarse su vientre. Desde que el bebé está muy chiquito los ancestros le mandan el *iyari*, “corazón”, *mats̄iwa* “pulseras de las muñecas”, *rik̄ia* “pulseras de los tobillos”, *nierika* “pintura de la cara”, *kakai* “huaraches”, *tepari* “disco de piedra”, *niw̄ima* “los hijos

que se ven como cinco hilos que se conectan con el cielo”, *tukari* “la vida” y todo lo que necesita.

Se dice que cuando el bebé ya quiere nacer, los ancestros mandan a *Kauyumarie* para que vea y escuche cómo es su *matsiwa* y que vea todo lo que ya le mandaron los ancestros, para saber cómo lo van a nombrar, porque cuando ya tenga el nombre, estará en condiciones de nacer. Al nacer el bebé, lo lavan durante cinco días, después de los cuales, el abuelo soñará el nombre que *Kauyumarie* conoce y al quinto día podrá bautizarlo.

Entre los huicholes, existe la creencia de que el cuerpo del bebé se forma en el vientre de la madre, y que justo antes de nacer, desde el cielo, *Tatei Niwetukame*, le manda su *kĩpuri*, que es el alma y la vida de esa persona, que entra por la mollera. Según Furst y Nahmad (1972) cuando la mujer tiene cinco meses de embarazo, *Tatei Niwetukame* primero le manda su conciencia y su pensamiento, luego le manda la pintura de su cara, sus sandalias, sus pulseras y después, antes de nacer le manda el *kĩpuri*, que tiene cinco partes de hueso a los que les llaman niñitos y se distribuyen tres al frente y dos detrás de la cabeza. Cuando el bebé tiene su *kĩpuri*, se considera que ya está terminado, que está completo. Se dice que *kĩpuri* son los cinco listones o raíces que salen de la mollera y se conectan con *Taheimá*, el cielo. Son la vida de la persona que está ligada con algún dios.

En su investigación acerca del telar *wixarika*, Stacy Schaefer (1989), encuentra que éste se analoga con el proceso de la vida. El tejido que se va tejiendo durante ella, es el tiempo que pasa, de manera que al nacer los niños, su vida se ubica en la parte inferior del telar -posición que relacionan con el oriente- y conforme pasan los años van escalando los palos del telar, de tal manera, que al final del tejido están en el poniente y la muerte también está ahí. El algodón que usan para hacer el hilo del telar se asocia con la fuerza de vida. *Tatei Niwetukame* es la diosa del tejido y es quien provee las almas de los bebés que están por nacer y recibe las almas de los muertos.

Cuando una mujer pare, se dice que ella está dando a luz, como los rayos del sol. Cada vez que nace un niño es como el sol que se eleva para completar otro día. La diosa del nacimiento *Nivetuka*, así como las parteras *wixarikas*, son llamadas “el esplendor del sol” porque ellas traen la vida al mundo (Schaefer, 1989:191).

Si una mujer no puede tener hijos, tiene que acudir a un *mara’akame* para que la revise y vea si la matriz está “boluda” y para ver si tiene el *itoamayama*, “el nido de las

deidades”, pues si no tiene este nido resultará imposible que tenga hijos. Cuando es llamado para esta tarea, el *mara'akame* reza sobre el vientre de la mujer pidiendo a las deidades el hijo que ella desea tener y especificando el sexo que se quiere que tenga². La pareja también tiene que ir a pedir el alma del bebé en el centro del coamil (terreno para sembrar) del *tuki* y para hacerlo deben ayunar cinco días previos y dejar ofrendas. Al elaborar estas ofrendas, deberán usar la chaquirá amarilla para pedir que sea un hombre y la blanca para que sea una mujer. Después de cinco días la mujer empezará a sentir que se infla. Generalmente son los abuelos quienes bautizan a los niños, pero en este caso particular, cuando nazca el niño, no debe ser el abuelo el que lo bautice, pues carecerá de validez frente a los ancestros, tiene que hacerlo el *mara'akame* que hizo la petición a las deidades. Además, la primera vez que se celebre *Tatei Neixa* los padres deben llevar al niño a la casa del mismo *mara'akame* para que él lo presente a las deidades y éstas vean que ahí está el fruto que solicitaron, y después deberán pagar esta deuda sacrificando un animal.

Igual que los antepasados, todos los seres humanos provenimos de un sitio oscuro en el que en un principio nada existe pero todo se crea. Desde la matriz oscura y femenina atravesamos el umbral del Otro tiempo y del Otro espacio, para poder nacer e incorporarnos al mundo físico del ser humano.

4.4.2 La Enfermedad

Según la mitología, en el principio del tiempo, no existía *kuiniya*, la enfermedad.

Xureme fue la primera que surgió cuando apareció *Tatewari*, Nuestro Abuelo Fuego y posteriormente todas las demás enfermedades salieron del hoyo en el que brincó el niño que se convirtió en *Tayau*, Nuestro Padre Sol. Mientras el niño brincaba hacia los cinco puntos cardinales alrededor del fuego y se iba sumergiendo en él, las enfermedades fueron saliendo, y cuando finalmente lograron tapar el hoyo con el *tepari*, ya se habían salido todas y las deidades se enfermaron. Desde aquel entonces las enfermedades están en el mundo y los *mara'akate* comenzaron a curar de muchas maneras.

² Me comentó un hombre que estos rezos son eficaces, pues hay evidencia de que varias parejas que no podían tener hijos, después de acudir a un *mara'akame*, pudieron concebir uno o varios hijos.

En algunas ocasiones curan con plantas, otras reciben los mensajes de los ancestros con la cura a través de los sueños, otras veces las obtienen al ayunar por cinco días y otras veces cantando.

Después de hacer varias peregrinaciones y de solicitar el don de la sanación a los lugares sagrados, el *mara'akame* consigue tener el *matsiwa* de venado y las plumas de *Kauyumarie*, que es la forma como el *mara'akame* puede hablar con *Kauyumarie* para conocer los mensajes que éste trae de las deidades de los cinco puntos cardinales. En muchas ocasiones al *mara'akame* se le dice *Kauyumarie* porque es quien logra ponerse en contacto con él. De acuerdo con Bonfiglioli y Gutiérrez (2003:4) al personaje que es el curandero se le llama *tunuwi'iyari*, “el que canta con el corazón”.

El término *tunuwi'iyari* hace referencia al centro (*tunu*) o lugar del cantador y el fuego; al habla del cantador (*wi*) y al corazón (*iyari*). Mediante la abstinencia, el ayuno, la desvelada, el canto prolongado y el consumo de peyote, (régimen impuesto también a los enfermos), los *tunuwi'iyari* alcanzan un estado hierofánico, estado que posibilita su entrada al universo de las deidades. Es, dicen, el don de la visión, es tener *nierika*, gracia perfectible mediante la práctica constante del *na'awari*. Entre los huicholes existen muchos curanderos menores, casi todos los hombres que han participado en algún ciclo ceremonial. Empero, ser un auténtico *tunuwi'iyari* requiere de disciplinarse toda la vida mediante el *na'awari* y dirigir los ciclos ceremoniales. Estos personajes son requeridos casi siempre en curaciones y rituales, puesto que poseen un capital cultural secreto para la mayoría y conocen a profundidad todas las coreografías rituales, la organización y jerarquías de los grupos rituales, las leyendas y narraciones mitológicas, los cantos y los rezos. Gozan, además, de poder ver en los síntomas de los pacientes las causas de sus dolencias. Son en términos estrictos, los hombres más sabios (sin exagerar, cercanos al concepto de deidad) quienes poseen el corazón y la palabra del pueblo huichol (Bonfiglioli y Gutiérrez, 2003:4).

En la cosmovisión *wixarika*, la causa de las enfermedades y de la muerte generalmente se atribuye a alguna falta a las normas del grupo, como al no haber cumplido con las ofrendas a las deidades, a haberse juntado con otro hombre o mujer, o con algún

mestizo, o bien, por la causa malévolas de un tercero. Se cree que cuando las personas se enferman es porque los ancestros les quitaron el *matsiwa* o el *nierika*. Si se los quitan sólo de un lado del cuerpo, no es tan grave y puede seguir andando por el mundo, pero requieren de la intervención del *mara'akame* para que se confiesen, sean limpiadas y se curen, lo cual lograrán finalmente al hacer la ofrenda que el *mara'akame* les indique. Pero si los dioses le han quitado el *matsiwa* y el *nierika* de los dos lados del cuerpo, entonces la persona tendrá calentura y caerá enferma porque al quitarle todo eso, se considera que está más cerca la muerte.

La enfermedad en el cuerpo de un individuo está vista como el desequilibrio del cosmos materializado en el cuerpo humano. Dicho caos está representado en la cosmovisión por el tiempo de lluvias y de oscuridad al que nombran *tikari*; por ello es que hay que actuar en el mundo, dejando ofrendas a los antepasados en los sitios sagrados para recuperar el orden en el universo y por lo tanto la salud en el cuerpo del ser humano, la cual se relaciona con el tiempo de secas que es el tiempo luminoso llamado *tukari*, término que también significa “vida”.

4.4.3 La Sexualidad

La cosmovisión *wixarika* impregna su simbolismo y su lógica en todos los aspectos de la vida cotidiana y del ritual. La sexualidad es un aspecto muy importante para este grupo ya que a través de él se perpetúa la especie humana y todas aquellas especies que sirven al ser humano para subsistir. La unión de lo masculino con lo femenino se vuelve indispensable y se refleja en la relación que existe entre el Sol y la Luna, el día y la noche, la flecha y la jícara, etcétera. La unión de los contrarios es indispensable para el eficaz funcionamiento del mundo pues si el hombre y la mujer no se unen, no habrá fertilidad para el género humano.

Según la mitología, entre los ancestros la situación es distinta y la realización de la relación sexual no es lo deseable. Los ancestros se conciben como seres en celibato, que se esfuerzan por conservar su condición pues ésta les conserva ligeros. Para el consumo de la sal es el mismo caso, pues se dice que ésta vuelve pesado a quien la come. Si el ser humano quiere parecerse a las deidades, debe abstenerse de comer sal y de acostarse con mujeres o con hombres, según sea el caso; pues se dice que la condición del Sol estar solo y la del Maíz también.

El mito que me narró un *mara'akame* de la comunidad dice que:

En el tiempo de la obscuridad en el que no existía nada, las deidades no consumían sal y ayunaban para poder ir rápido. *Kauyumarie* viaja rápido y el águila también vuela muy veloz porque ellos no comen sal, en cambio el hombre ahora va despacito porque ya comió sal y se juntó con una mujer y se volvió pesado.

Un día se juntaron todas las deidades para ver quién ganaba. Estaban *Uteanaka*, *Waxa Uimari* y *Werika Uimari* que son mujeres. Los ancestros varones se tenían que acostar con ellas a pasar la noche y no tocarlas para así ganar su alma y su vida, pero si tocaban a alguna de ellas, iban a perder todo. Llegaron los ancestros varones que eran *Parietsika*, *Maxakuaxi*, *Werikukame*, *Haitakame*, *Nauxata* y se acostaron con las mujeres. Llegó *Kauyumarie* y les dio una piedra pequeña para que la usaran, para que no se “calentaran” por la noche y que no les dieran ganas de tocar a las mujeres, para poder ganar la vida, ganar las almas y ganar la luz. Cada uno tenía su piedra y pudieron pasar la noche tranquilos, solo abrazados, pero sin tocar ahí donde tocan los hombres.

Cuando amaneció, vieron que sus *matsíwa* estaban limpios porque no habían tocado a las mujeres. Este es un ejemplo, porque en el tiempo pasado así se hacía; se ayunaba, no se comía sal y no se tocaba a las mujeres, porque está prohibido. Si se quiere tener suerte, tener memoria y tener familia se tiene que hacer todo esto para poder estar limpio y poder acercarse a las deidades. Si no se está limpio, se tiene que confesar en el fuego, hacer nudos en la cuerda por cada pecado, quemarlos y pedir perdón.

Los *wixaritari* consideran que los pecados son principalmente aquellas relaciones sexuales que tuvieron con mujeres que no son sus esposas, o bien, con mujeres mestizas.

La vida de los frutos y de los hijos es una constante petición que hacen los *wixaritari* a los ancestros, por ello es que es necesaria la unión carnal entre hombres y mujeres, pero como vemos, es necesario caminar en la dirección opuesta si se quiere acceder al mundo sagrado de los ancestros y a su sabiduría.

4.4.4 La Muerte

Para los *wixaritari* es fundamental la clase de vida que lleva el individuo para determinar la clase de muerte que tendrá; refieren el haber tenido una buena vida al hecho de haber realizado todas las ofrendas necesarias a los antepasados y haber ido a los sitios sagrados, al no haber tenido relaciones sexuales con alguna persona mestiza, al haber tenido por lo menos cinco ahijados y al haber bautizado a sus hijos, entre otras cosas. Si la persona tuvo una vida en la que caminó derecho, sin “ladearse”, entonces podrá llegar a viejo y al morir, su alma compuesta por el *iyari*, el *kakai*, el *matsiwa* y el *nierika* se eleva como una nubecilla hacia el cielo donde las deidades la reciben. De acuerdo con Schaefer (1989) si el que murió tuvo una buena vida, entonces su alma irá a *Wirikuta*, al cielo donde *Tatei Niwetukame* la recibirá para completar el ciclo que comenzó desde su nacimiento. Según Furst y Nahmad (1972) después de cinco años, el alma puede volver a manifestarse entre los vivos en forma de un cristal de roca.

Cada vez que una persona pide algún favor a las deidades como tener ganado, suerte en la cacería o en la pesca, aprender a curar, que la milpa crezca o alguna otra cosa, las deidades le otorgan más *matsiwa* y más *nierika* en relación a cada una de esas peticiones, lo que implica que más tarde deberán ir a dejar ofrendas a diferentes lugares sagrados durante cinco años consecutivos a cambio de lo recibido, además de abstenerse de tener relaciones sexuales con otras mujeres u hombres. Pero si la persona no cumple con lo anterior, entonces enfermará pues los ancestros le retirarán el *nierika* o el *matsiwa* que le otorgaron. Si solamente se lo quitan de un lado del cuerpo, aún tendrá la oportunidad de reivindicarse y sanar, pero si se los quitan de ambos lados, seguramente morirá. Después de morir, durante cinco días, el alma recorre su vida entera, reviviendo todas sus experiencias desde el nacimiento hasta la muerte, y después de estos cinco días se hace una ceremonia en la que un *mara'akame* canta para encontrar a esa alma. A través de *Kauyumarie* va preguntando a los ancestros, uno a uno, si ahí se encuentra el alma que busca y preguntando qué fue lo que sucedió y por que murió la persona. Los ancestros le responderán y le dirán cuales fueron sus pecados por lo que más tarde el *mara'akame* tendrá que hacer cinco nudos en cinco palmas, de acuerdo a los pecados cometidos. Estas palmas se dispondrán en los puntos cardinales, utilizando la del centro para limpiar al sujeto y después quemarla. Hecho esto, el alma ya puede elevarse al cielo en forma de nube, pero los *nierika* y *matsiwa* que recibió en la vida, se quedan tirados en este mundo y

no van al cielo por haber faltado a sus obligaciones; si hubiera cumplido con ellas, el *nierika* y el *matsiwa* irían al cielo también.

Finalmente, cuando la persona muere, se le tiene que lavar: le lavan las manos, los pies y la cara para que se vaya limpio, igual que cuando nació.

CAPITULO 5

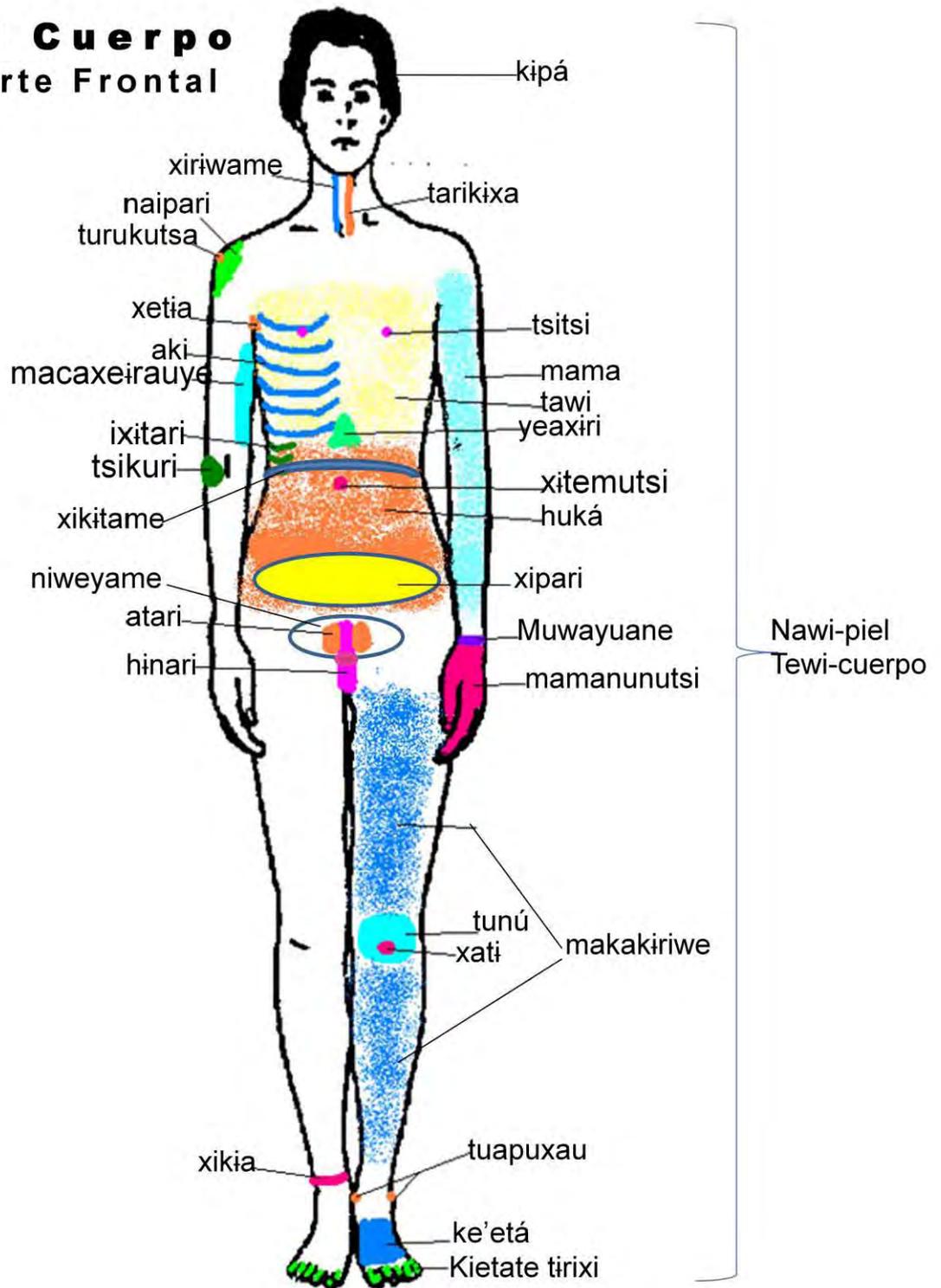
XEIWIXARIKAYARI. EL CUERPO

El cuerpo es la entidad física que está conformada por piel, huesos, músculos, órganos y sustancias en la que además se encuentran los centros y entidades anímicas que le dan vida. En un principio consideré que era posible organizar al cuerpo *wixarika* separando a las entidades físicas de las anímicas, pero no fue así ya que en prácticamente todas las partes del cuerpo existe algún elemento anímico con la fuerza que potencia sus capacidades físicas. La mitología brinda las narraciones por medio de las cuales nos es posible comprender cómo ha sido construido el cuerpo y cuáles son los elementos a partir de los cuales los ancestros fueron dotando de capacidades al ser humano.

Considero que la lógica corporal se organiza alrededor del *iyari* “corazón” que además de ser un órgano físico, es uno de los centros anímicos donde se encuentra albergado el *iyari* junto con otras entidades anímicas, que es donde reside la fuerza de vida que llena al ser de la energía que necesita para existir y para moverse. Al hacer una revisión de la terminología etnoanatómica, pude encontrar que muchas palabras contienen al término *iyari*, revelando que el corazón es parte fundamental de lo que constituye a una persona como ser. Por ello es que en principio me gustaría presentar a esta entidad que ha sido considerada como el centro del ser³ e incluso el centro del cosmos que como entidad de lo individual y de la colectividad se relaciona con la naturaleza, con los ancestros y con el espacio físico sagrado. Aunque se presentará con anticipación, el *iyari* pertenece a la parte media del cuerpo y en consecuencia a la del mundo.

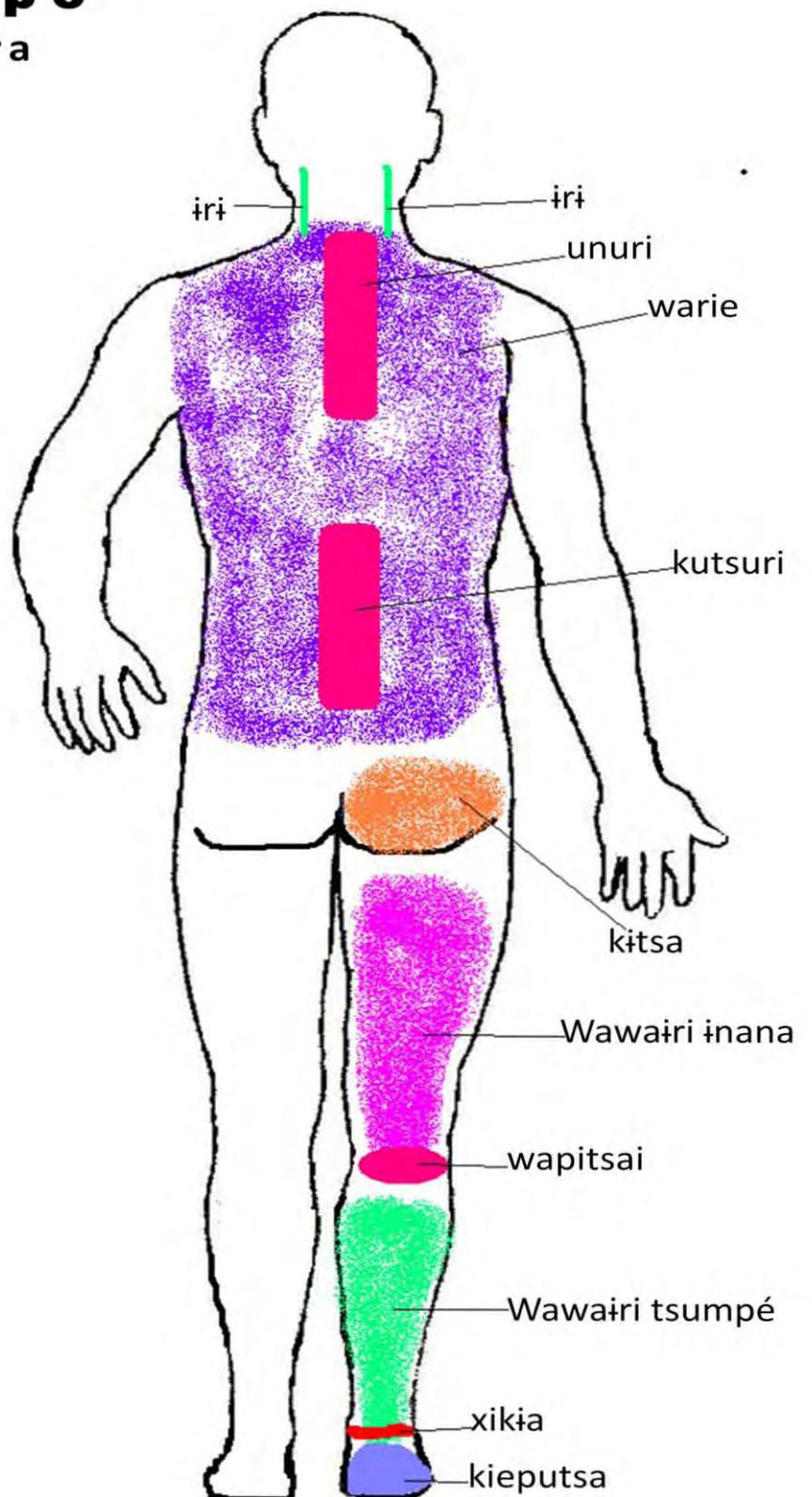
³ En la parafernalia ritual, el corazón humano o animal se representa en medio de la figura ya sea humana o de algún animal en forma de un círculo, un cuadrado, un rombo, un punto grande, una cruz rodeada por un cuadrado o una estrella.

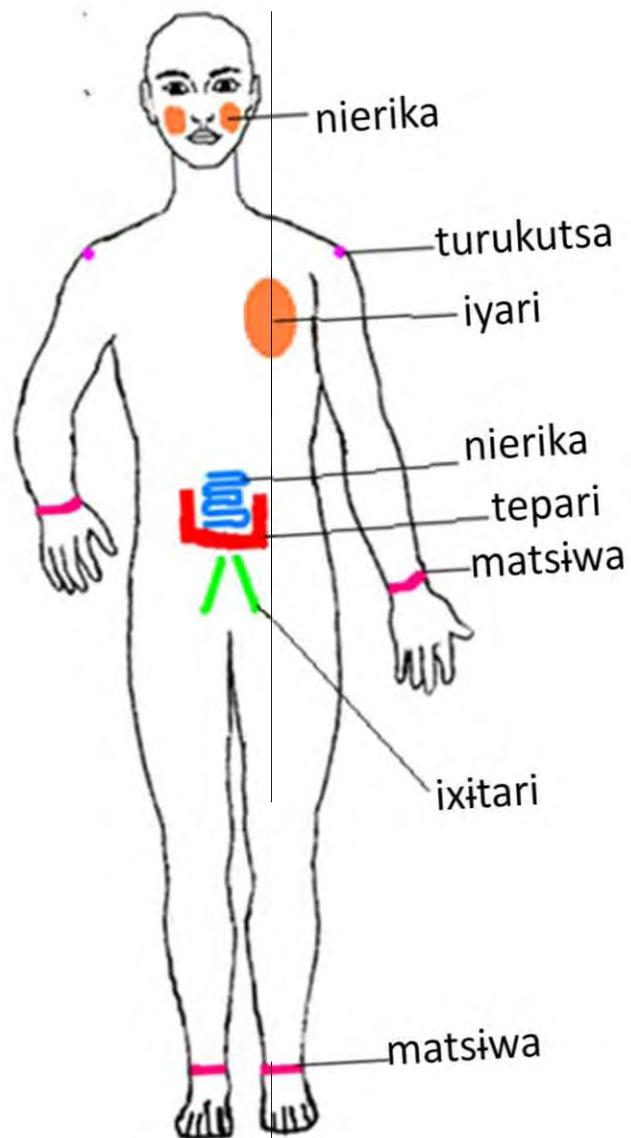
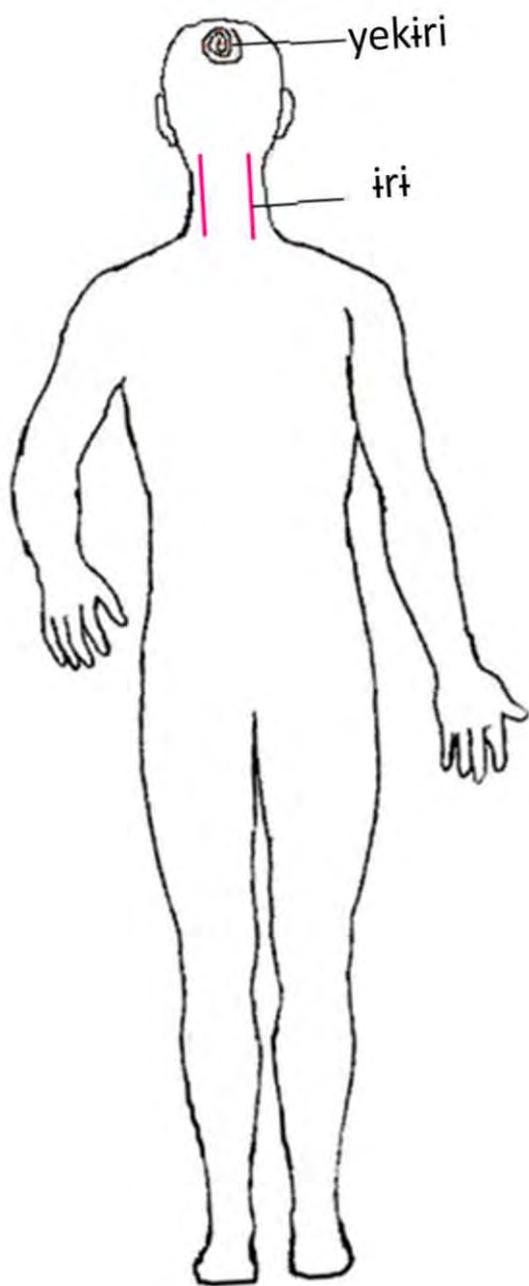
El Cuerpo Parte Frontal



El Cuerpo

Parte Trasera





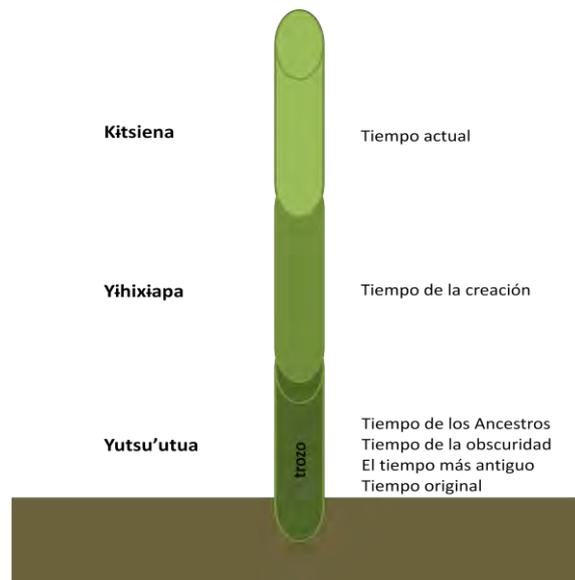
5.1 *Iyari*, el corazón y la memoria de los ancestros

Para los *wixaritari*, el *iyari*, que se traduce como “memoria de los ancestros” y como “corazón”, es un alma que se ubica en este órgano. El *iyari* se refiere al corazón-alma-memoria, tanto individual como colectiva, es considerado un principio de construcción simbólica del cuerpo que se basa en la indisociabilidad entre el individuo y la comunidad. Por eso se le antepone el prefijo *Ta*, “Nuestro” que quiere decir “Nuestro Corazón, Nuestra vida” y se refiere no sólo a la colectividad de la comunidad sino a la colectividad que se establece con la memoria “pangenética” de Nuestros Ancestros. *Taiyari* abarca “el corazón y la esencia de las cosas”, el orden y la sabiduría ancestral y también los pensamientos que son del Otro Mundo; del mundo original creado por los Antepasados deificados a través de sus sacrificios cosmogónicos. Por eso no es casual que las búsquedas de visiones se realizan en grupo, ya que *taiyari*, la realidad de los antepasados que se trata de redescubrir, entender y vivir, de ninguna manera es un asunto individual. *Taiyari*, “Nuestro Corazón”, solamente se encuentra en el desierto de *Wirikuta* una vez que se practicaron sacrificios y austeridad. Esta sabiduría se busca en forma de visiones, en forma de *nierika*, lo que les permite conseguir el don de la percepción sobrenatural. Encontrar “*taiyari*” significa algo así como “iniciarse en el chamanismo” e implica ubicarse en el centro de un cosmos ordenado por el Sol. Dice una narración mitológica que *Tamats Kauyumari* al llegar al desierto se autosacrificó y su *iyari* se transformó en peyote y los otros peregrinos lo comieron y en ese momento de alumbramiento espiritual salió por primera vez el Sol; y es así como el *iyari* es el que permite a los *wixaritari* transitar hacia el “otro mundo” siempre junto con el canto, el sueño y la ingesta del peyote. Las personas reciben mensajes de los dioses si están sintonizadas con ellos al realizar peregrinaciones, al aprender la costumbre y así abrir su corazón para poder empezar a entender; los dioses pueden ayudar a abrir el corazón con la ayuda de un *mara'akame*. El *iyari* es como un vaso de agua que puede ser llenado con *kupuri*, la vida de los dioses, el poder y la energía que te pueden dar, porque sin *kupuri*, la persona es débil (B. González, 2003; Mac Lean, 1995; Negrán, 1977; Neurath, 1996, 1998; Perrin, 1996).

Para Perrin (1996) el *iyari* está asociado con el pensamiento y el entendimiento y su contraparte se manifiesta en un modo de ser irreflexivo o “tener la cabeza en las nubes” e incluso dice Geist (2001) que cuando las personas sueñan mal quiere decir que el *iyari* está enojado, se pone bravo y quiere lastimar, pues las personas sueñan que le hacen daño a

alguien. Para contrarrestar estos malos pensamientos, la persona tiene que hacer un sacrificio y dejar ofrendas.

La traducción literal de *iyari* que me refirió Rafael Carrillo es “pensativas de trozos”. El trozo al que se refiere es al del tiempo original, lo que nos remite al “pensamiento de los seres originales” o “pensamiento de los ancestros” que trasladado al presente es a lo que llaman “memoria de los ancestros”. Para explicar esta traducción, me dijo que en analogía con el tallo de una planta, el lugar y tiempo de los ancestros es el trozo que está más pegado a la tierra, el que salió primero y que por lo tanto es el más antiguo. A este trozo le llaman *Yutsu’utua*, y se refiere al tiempo de la oscuridad que es anterior a la creación del mundo. El segundo trozo que es el de en medio y se llama *Yihixiapa*, se refiere al tiempo en que sucedieron las transformaciones y fueron creados los humanos, los animales y todo lo que existe en el mundo. El tercer y último trozo del tallo se llama *Kitsiena* y corresponde al tiempo-espacio de la actualidad. Los trozos de los que está conformado el *iyari* pertenecen a *Yutsu’utua*, que es el tiempo más antiguo de donde viene la sabiduría que los dioses instalan en los corazones de las personas.



También se dice que todo lo que se creó fue a partir de “pedazos”, que ahora están unidos en el *iyari*. Los pedazos a los que se refiere son el *matsíwa*, el *nierika* y el *kípuri* que a su vez están divididos en cinco pedazos cada uno (aunque en realidad me nombró seis): en el caso del *matsíwa* se trata de *muxure matsíwa* (rojo), *muyuwawi matsíwa* (azul), *míyuwi matsíwa* (negro), *munuitsi matsíwa* (pequeño, amarillo) *muwe’e matsíwa* (grande,

cielo) y *mutuxa matsíwa* (blanco). Para el *nierika* también es *muxure nierika*, *muyuwawi nierika*, *míyuwi nierika*, *munuitsi nierika*, *muwe'e nierika* y *mutuxa nierika*; y para el *kípuri* tenemos los mismos colores: *muxure kípuri*, *muyuwawi kípuri*, *míyuwi kípuri*, *munuitsi kípuri*, *muwe'e kípuri* y *mutuxa kípuri*. Benitez (2005) dice que el *matsíwa*, el *nierika* y el *kípuri* que están unidos en el *iyari*, están conectados por la energía del *i'iyá*, la respiración. El principio de organización del número cinco se manifiesta en el ámbito de lo anímico, ya que vemos que cada una de las almas está compuesta por cinco –o seis– partes que tienen su anclaje en los diferentes lugares sagrados de la geografía simbólica. Esto es, que cada una de las entidades anímicas antes mencionadas, está dividida y a la vez unida por cinco partes, que igual que el maíz son de cinco colores diferentes.

El que se encuentren unidas estas entidades anímicas en el *iyari* nos deja ver que le son atribuidas más características de las que ya se mencionaron. El *iyari* contiene la capacidad de transitar hacia el mundo de los ancestros y entrar en contacto con ellos, gracias al *nierika*; posee la energía vital que otorgan las deidades, gracias a los hilos del *kípuri*; y posee los conocimientos y la sabiduría que van otorgando los dioses a través del *matsíwa*. Además, como cada una de estas entidades anímicas está dividida en cinco partes que corresponden a los rumbos del universo, esto hace que el *iyari* esté en todos y cada uno de estos sitios sagrados.

El cuerpo está dividido en tres secciones a semejanza del mundo: en *Taheimá* o supramundo, *Hixiapa* o centro y *Tahetia* o inframundo, aunque en principio me gustaría presentar aquellas estructuras y sustancias del cuerpo que se encuentran en todas sus partes.

5.2 Estructuras y sustancias del cuerpo.

5.2.1 La creación del cuerpo

Al principio de los tiempos, cuando todo era oscuridad, los ancestros manifestaron su necesidad de crear al hombre, pues se percataron de que requerían de alguien que llevara las ofrendas a los lugares sagrados. El mito que me narró un *mara'akame* de Las Guayabas, acerca de la creación del cuerpo, de los intestinos, de los pulmones, del corazón y de cómo le dieron alma al hombre dice que:

En el principio del tiempo cuando no había personas, sólo había deidades. Estaban el Sol, *Hauxatemai*, *Eakateiwari* y ellos decían: nosotros solos no podemos avanzar, no podemos llevar la ofrenda a donde está el *tuki*, qué hacemos, cómo nos salvamos porque nosotros ya nos vamos a acabar. Entonces, le dijeron a un señor que le iban a poner *nierika*, y le pusieron *uxa* en su cara, eso significa que está donde está el Sol, donde está *Niwetuka*. También le dieron su *matsiwa*, su *muwieri*, su flecha y dijeron: ahora cómo vamos a hacer? El señor dijo: voy a llevar *nierika*, *matsiwa*, *uxa*, *kakai*, *muwieri* y todo y lo voy a presentar a ver que me toca, a ver como es. Se lo llevo a donde sale el rayo del sol, donde está un pedregal, allá en *Teupa* y atrapó un poquito del rayo del Sol con su pluma y cayó un rocío, flores, almas, sabiduría y todo. Todo eso lo juntó y con barro hizo un monito que parecía un cuerpo humano. Le puso una guía de las que hay en el monte para hacer la tripa, una jícama para hacer los pulmones. Todo lo que le puso era silvestre. En el *iyari* que es la memoria puso seis puntos que son *nierika*, *matsiwa*, *kakai*, *uxa*, *iteuri* y *kìpuri*; ese es el corazón, y todo eso lo unieron porque ahí agarró el rocío y ya quedó el alma. Eso es el corazón, es puro *nierika*, puro *uxa*, puro *matsiwa*, y todo eso, eso es *iyari*, y todo eso es lo que tocó el rayo del Sol.

La función del mito es establecer la forma en que el hombre se relacionará con el mundo al explicar cómo y de qué está hecho todo lo que existe para que su vivir adquiera una lógica. Entre los *wixaritari* el cuerpo humano está hecho de la misma materia que la naturaleza: de barro, de vegetales, de animales y de algunas otras entidades. El mito anterior también da cuenta de que el cuerpo y sus almas hubieron de animarse a través de la gota de rocío y de los rayos del Sol que cayeron sobre ellos. La gota de rocío nos recuerda a aquella que envían los ancestros tanto a la matriz de la mujer como a la milpa para que pueda comenzar la gestación de un niño humano; y el rayo del Sol nos recuerda que *tukari*, término que se relaciona con la luz y con el día, también significa vida.

5.2.2 *Nawiyari*, la piel

La piel es la envoltura que cubre al cuerpo completo y que se constituye como la exterioridad visible para el resto de las personas. En lengua *wixarika*, a la piel se le llama

nawi o *nawiyari*. Según la mitología que recopilé, fue creada a partir del trabajo de una araña de tierra, que tejió dando vueltas y vueltas hasta que consiguió una telaraña lo suficientemente gruesa y grande para ser usada como piel. La telaraña es una manifestación del *nierika* pues

“la araña es el animal tejedor por excelencia quien atrapó con su tela al venado que lleva concentrado en sus pómulos todo el conocimiento de la costumbre *wixarika*. La araña es quién fabrica el instrumento que ha de retener las “palabras sagradas” y es su telaraña la puerta a través de la cual se podrá obtener *nierika*, el poder de la visión sobrenatural” (Fresán, 2002:79).

El concepto *nierika* también está relacionado con la cara y con los ojos. La piel igual que la cara, está expuesta al exterior donde es posible mirarla y a través de ella conocer al ser que está conteniendo en su interior. La función del *nierika* es la de permitir el cruce entre los umbrales para conocer lo que está del otro lado. En este caso, la piel es ese umbral que simbólicamente habría que cruzar para conocer todo aquello que representa el lado oculto del ser humano y que es parte fundamental del ser, a lo cual se puede llamar esencia. En el ámbito del ritual, la piel es analogada a la máscara, de la que es necesario deshacerse para conocer realmente a la persona; de tal forma, la piel se convierte en un símbolo de marginalidad. Como por ejemplo, los párpados a los que se les llama *hixi nawiyari*, “piel de los ojos” son las máscaras que cuando se retiran, dejan ver lo que está debajo de ellos: los ojos.

Encontré dos términos que contienen al de *iyari*. Se trata de la piel, *nawiyari*; y la placenta, *keiyari*. Tanto la piel como la placenta son las “pieles envoltorias” que contienen a un ser en su interior. Cuando el bebé ya no necesita la placenta, sale de ella y atraviesa de una dimensión a otra para nacer al mundo. De igual manera, cuando morimos ya no necesitamos la piel, nos despojamos de ella y volvemos a atravesar una dimensión. Podría ser que las “pieles envoltorias” que son la capa exterior y visible de la persona, se constituyan como el rasgo distintivo a partir del que se determina la pertenencia corporal de un individuo a su comunidad; así, *taiyari* estaría dotando a la piel y a la placenta de la identidad del grupo.

En el léxico maya la “piel” y el “cuerpo” se enuncian de la misma forma, de acuerdo con Bourdin, (2007:71) podría tratarse de una:

...transferencia semántica en el dominio del cuerpo humano, por el cual el término usado para designar una de sus partes (piel), se extiende a la denominación del todo visible como conjunto (cuerpo o persona). Tal mecanismo semántico, que puede denominarse de extensión metonímica o sinécdoque, ha sido identificado por investigadores de diferentes lenguas del mundo al estudiar los procesos de cambio léxico referidos a la terminología del cuerpo humano (Bourdin,2007:71).

5.2.3 *Atewari*, los huesos

Los huesos son la estructura que soporta al cuerpo entero, por lo que también lo encontramos en los tres mundos. Según el mito huichol que me narró un *mara'akame* con respecto a la aparición de los huesos en el hombre:

En el principio de los tiempos cuando no había nada, ni animales ni personas, y nada más había gusanos, los ancestros caminaron lejos para encontrar *atewari*, la caña seca de la planta del maíz. Cuando la encontraron, la cortaron con un pedernal y la pusieron dentro de una jícara y luego todo junto lo llevaron a un *xiriki* o adoratorio, lo pusieron encima del altar y ahí lo dejaron. Después de cinco días oyeron que una paloma cantaba y decía que ahí estaba un venado acostado, cuando fueron a ver, había desaparecido el *atewari* y en su lugar estaba un hueso largo y en la jícara estaba dibujado un venado con semillas de *xuitsi*. A la jícara con el venado se la llevaron a *Wetuaripa* que es el coamil y ahí la sembraron, tiempo después ahí apareció el maíz, la calabaza, el amaranto, la sandía, el frijol y todo lo demás. Y como ya había aparecido el hueso, entonces todos los animales y todas las personas pudieron caminar y moverse, menos el gusano porque a él no le tocó.

Como vemos en este mito, los huesos del cuerpo que son la estructura de éste, surgieron de la planta del maíz. En léxico *wixarika* a los huesos se les llama *'ume*, pero ritualmente se les dice *atewari*, incluidos los dientes que de manera cotidiana son llamados *tamé*. A la columna vertebral le llaman *mituxi*, a las costillas les llaman *aki* y a las costillas flotantes *ixitari*. Es interesante notar que *Tatewari*, Nuestro Abuelo Fuego lleva en su nombre las mismas letras con las que se nombra a la caña seca del maíz y que también se refieren al hueso en el ámbito ritual; y aunque desconozco la relación que pueda existir

entre uno y otro, podría inferirse que la fuerza que representa *Tatewari*, esté contenida en el maíz y por lo tanto en los huesos. López Austin menciona que “los antiguos nahuas creían que en los huesos quedaba parte de las fuerzas vitales del individuo” (1996,I:177).

5.2.4 *Xuriya*, la sangre; *xuriya uye’e*, las venas y *kwaxiya*, el sudor

El mito *wixarika* que me narró un *mara’akame*, que da cuenta de la creación de la sangre, de las venas y del sudor en el cuerpo humano dice que:

En el principio del tiempo cuando todo era oscuridad, el cuerpo humano no tenía sangre. En aquel tiempo no había agua buena, sólo agua de mar que estaba salada, entonces los ancestros sacaron una nube del mar y se fueron a una cueva. Después de cinco días, la nube comenzó a gotear agua buena, que no era salada y supieron que era para beber y dijeron que de ahí iban a sacar almas y vidas. Los ancestros tenían una planta que es muy colorada que se llama *uparixa* “tres costillas”; agarraron una guía de esa planta y la pusieron en una vasija de barro, le vertieron agua y ésta se pintó del color del barro, de color rojo, y la dejaron remojando. Después la guía la pusieron en el cuerpo y así el hombre ya pudo tener venas, y del agua colorada que estaba en la vasija, obtuvo la sangre. Así el hombre ya se pudo mover. Tres días más tarde, salió del cuerpo el sudor que es transparente y el color rojo se quedó adentro en las venas.

En este mito vemos que la sangre es el agua de mar transformada en agua de lluvia que a su vez se pintó del color del barro, cuyo origen es la tierra; el sudor es esa misma agua que posteriormente es filtrada por el cuerpo y las venas son la guía de una planta. Le recuerda al ser humano que no es diferente a su entorno natural, sino que es parte de él.

A la sangre se le denomina *xuriya*, a las venas, *xuriya uye’e* “camino de sangre” y al sudor, *kwaxiya*. Parece que el término *xuriya* está relacionado con el color rojo, pues aunque rojo se dice *xeta*, hay un término utilizado para referirse al rumbo oriente hacia donde se encuentra *Wirikuta* que es *muxure* cuyo simbolismo está relacionado con el color rojo. A esto correspondería que la sangre y las venas pertenecieran al rumbo que ve nacer al Sol y al que se le atribuye la característica de vitalidad; después de todo, el corazón de *Kauyumarie* se transformó en peyote en *Wirikuta*.

Hay varios términos que contienen a la partícula *-iya*: *xuriya*, la sangre; *xuriya uye’e*, las venas; *i’iya*, la respiración y *kwaxiya*, el sudor. Todas se refieren a las sustancias y a

la energía que circula por el cuerpo en virtud de la vitalidad que otorga el *iyari*. La relación entre el término *iyari* y los antes mencionados radica en que el corazón es el responsable orgánicamente de mover la sangre dentro de las venas con sus latidos y de generar el sudor como residuo del anterior proceso de la existencia misma del hombre. Volviendo al ámbito de lo simbólico, se dice que el *matsiwa*, el *nierika* y el *kɨpuri* están unidos en el *iyari* gracias a *i'iya*, la respiración⁴. Esto explica la razón por lo que al *iyari* se le llega a considerar como un aliento y es por lo que esta alma no sale del cuerpo sino hasta el momento de la muerte pues este no puede vivir sin la respiración, sin la sangre moviéndose por las venas ni sin el proceso de la sudoración.

Por otro lado, están otros términos que sólo contienen a la partícula *-yari* que son: *xeiwixarikayari*, el nombre que recibe el cuerpo; *kakauryari*, el nombre que reciben los ancestros deificados que en el tiempo presente se han materializado en elementos naturales como piedras, ojos de agua, etcétera y *yari*, el nombre del aguililla,. Esta semejanza lingüística podría estar manifestando el hecho de que el *iyari* establece una comunión entre la comunidad humana, los animales y las deidades por lo que en representación de estos, el cuerpo humano, el aguililla y las deidades petrificadas forman parte de este mismo corazón.

5.2.5 *Matsiwa* y las articulaciones

Para el mundo mesoamericano, las articulaciones han sido puntos importantes por donde circulan las almas. Entre los *wixaritari*, a las articulaciones en general se les llama *ta'ata* y su importancia radica en la movilidad que posibilitan. Entre ellas se encuentra el codo, *tsikuri* cuyo término se asemeja al utilizado para el símbolo de los niños que es el *tsikiri*; la rodilla, *tunú*; y el hombro, *naipari*, en cuya punta se encuentra un punto importante llamado *turukutsa*, el cual dicen que es especial porque tiene contacto con el corazón, pues ahí se siente su latido. Finalmente, las articulaciones que se relacionan con las entidades anímicas son nombradas como *matsiwa* “las pulseras” que están en las muñecas y en los tobillos. Específicamente, a las de las muñecas se llama *matsiwa* y a las de los tobillos *xikia*, pero son lo mismo y generalmente sólo usan el primer nombre. Según los datos que recopilé:

⁴ Benitez, 2005.

El *matsíwa* es un “alma de sabiduría”, si la tienes puedes pensar, escribir, tener conocimientos, trabajar y hacer lo que quieras. Cuando los niños nacen ya tienen *matsíwa*, así los mandan los dioses pero si las pulseras no están bien hechas por que éstas no tienen los dibujos, los bebés nacen muy chiquitos o se mueren adentro del vientre y aunque los curen, no van a poder vivir. Además del *matsíwa* que te dan, luego puedes pedir más; puedes pedir tener ganado, tener suerte en la cacería y encontrar rápido al venado, tener suerte en la pesca, tener vida, tener caballos, saber cantar, saber curar, tener familia (*waxieni matsíwa*) o tener maíz (*iku matsíwa*).

El *matsíwa* se pide en los lugares sagrados, dejando una ofrenda. Con el *matsíwa* las personas se identifican con los dioses y con los lugares sagrados; al llegar a los sitios sagrados a dejar ofrendas, los ancestros pueden ver en el *matsíwa* la vida que has tenido, de dónde vienes, si has cumplido con todos tus deberes y si se ha tenido buena vida. Entonces, es posible que los antepasados otorguen más *matsíwa* y se puede tener más fuerza, más sabiduría y más conocimiento hasta volverse curandero.

El *matsíwa* y el *xikía* son invisibles para la mayoría de las personas, sólo los *mara'akate* o las personas que están empeyotadas pueden ver cómo es el *matsíwa* de los demás. Parecen pulseras con figuras que dependiendo de las peticiones que se les hagan a los dioses, es el dibujo que tienen. Antes los ancianos usaban pulseras hechas de *xuitsi*, una semilla pequeña que es blanca y negra, que existe desde el tiempo de las deidades. Si la persona ha llevado una buena vida en la que ha cumplido con todas sus obligaciones con los dioses, al morir salen del cuerpo al mismo tiempo como una nube, el *matsíwa* junto con el *nierika*, el *iyari*, el *tukari* y se elevan hasta el cielo donde las deidades las reciben, quedando el cuerpo tendido y despojado de ellas.

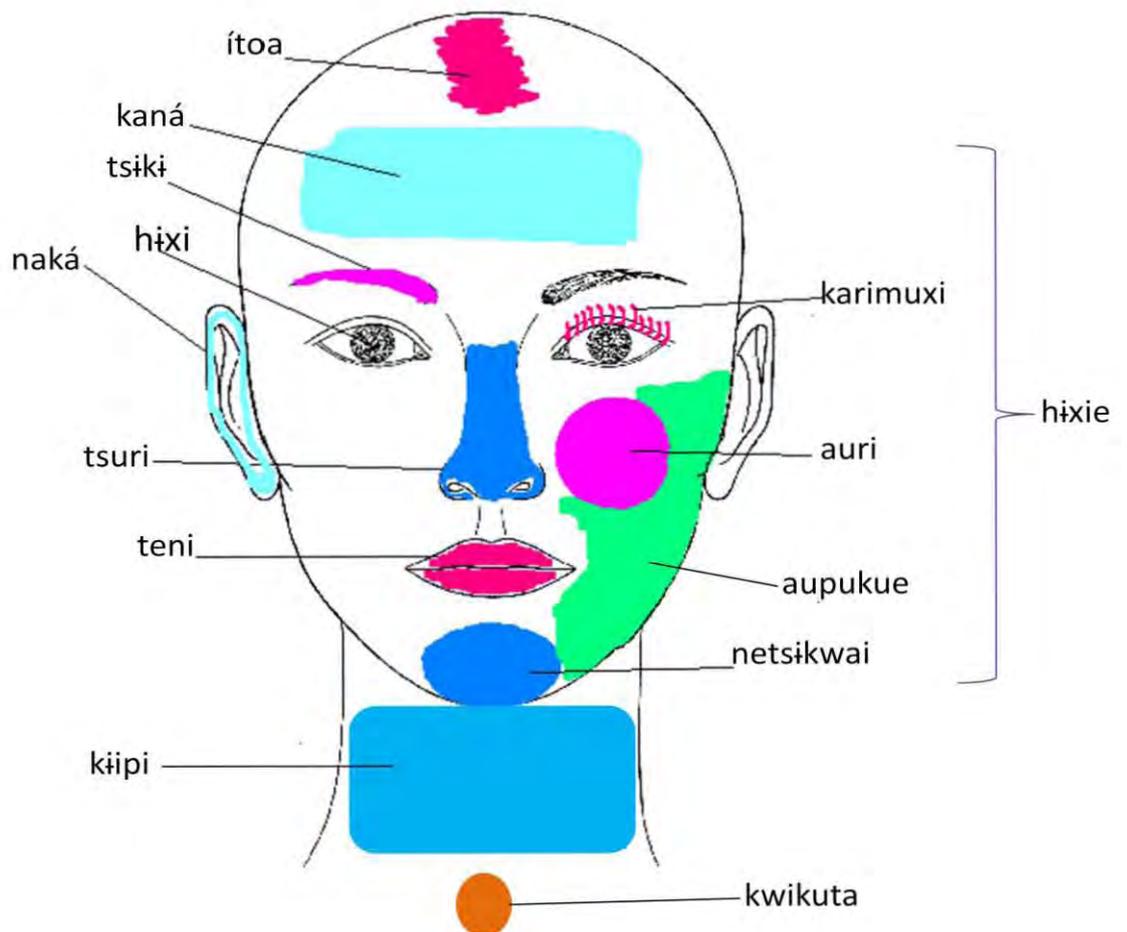
Lumholtz (1945) señaló que al dolor de los pies se le llama *rikua*, palabra que también designa ciertas sonajas o cascabeles que se colocan los danzantes en los tobillos, así como el ruido que hacen los venados al caminar. Dice el autor que la enfermedad del *rikua* se atribuye al Bisabuelo Cola de Venado y se cura extrayendo granos de maíz del miembro adolorido.

5.3 Taheimá. El supramundo corporal

La parte superior del cuerpo está comprendida por el área que abarcan el cuello, la cabeza y todos los órganos que ahí se encuentran. Esta área establece una relación analógica con la parte superior del cosmos, que representa el principio luminoso, a la vida, lo masculino y al Sol.

La Cabeza

Parte Frontal



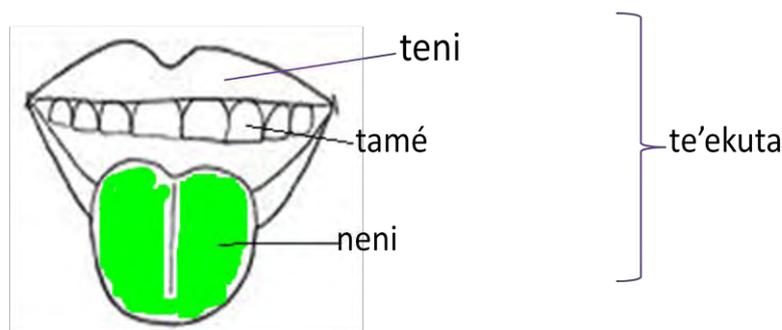
5.3.1 *Mu'u*, la cabeza, *kīipi*, el cuello y *teta*, la boca

Los *wixaritari* llaman a la cabeza *mu'u*, al hoyito de la nuca, *kīipi* y a los sesos, *kwaxua*; al cuello se le llama *kīipi* y a la parte de atrás de éste *katotsi*. Distinguen a la garganta a la que nombran *kwikuta*, al esófago, *xīīwame*, responsable del paso de la comida y a la laringe, por donde “pasa el viento” a la que llaman *tarikīxa*. A la boca se le llama *teta*, a los labios *teni*, a la lengua *neni* y a la saliva *aīrika*. Atrás del cuello, en la zona que corresponde al músculo esplenio de la cabeza, está el *īīī*, a los dos lados del cuello, cerca de las orejas y es el que permite la movilidad de esta zona. El término *īīī* se refiere a la flecha ceremonial que es ofrecida en los sitios sagrados, cuyo simbolismo y función se encuentran trasladados al cuello. Se dice que el *īīī* fue puesto cerca de las orejas para que el hombre pudiera escuchar a las deidades de todos los rumbos del mundo, ya que las rayitas que están dibujadas en las flechas, representan a las deidades y tienen la función de entrar en contacto con ellas y poder escucharlas. De acuerdo con la mitología que recogí:

En el principio del tiempo, cuando aún no estaba puesto el *īīī* en el cuello, las personas no se podían mover y no podían llamar ni escuchar a las deidades porque sin el *īīī*, “estás como mudo”.

Este es el caso de un objeto de la parafernalia ritual que transfiere su poder al cuello y a la garganta del cuerpo humano y en consecuencia al individuo, el cual adquiere la capacidad de escuchar y de hablar tanto en el mundo del hombre como en el de los ancestros.

La Boca



En la concepción hopi, un pueblo americano que pertenece a la familia uto-azteca, se cree que en la garganta se encuentra un centro anímico, que se relaciona con el aliento, el cual simboliza a su vez a la vida, el discurso y la palabra (Aguado, 1998:228). En el análisis lingüístico de la lengua maya que hace Bourdin (2007:286) encuentra que *cal* designa al cuello y a la garganta, que se encuentra tanto en humanos como en animales y en objetos. *Cal* se refiere al atributo de la “voz” e indica que este lexema “presenta el significado “fuerza y poder”, que parece asociarse al “poder de la voz””.

Un mito que me narró un *mara’akame* sobre el origen de la boca, la lengua y la saliva, dice que:

en el tiempo de la obscuridad en el que vivían las deidades, cuando crearon al hombre, éste no tenía ni boca ni labios y para otorgárselos, tuvieron que hacer una cortada con un pedernal sagrado, de los que se encuentran en *Tekatsata*, cerca de San José. Ese pedernal antes lo usaban para quitar la piel y fue lo que usaron para abrir la boca. En la actualidad, los *mara’akate* traen ese pedernal en su *takwatsi*, y si alguien se enferma de *maxaxiya*, la enfermedad del venado, lo curan cantando y con la ayuda de esa piedra.

Después de que ya tuvo boca, el hombre estaba como mudo, no podía hablar, entonces *Kauyumarie* cortó su pluma a la mitad y le dijo al hombre que abriera la boca y se la puso adentro. Era una pluma de águila real, que le dio una lengua con la que pudo hablar, porque con la pluma se puede hablar a todos los rumbos con las deidades. *Kauyumarie* habla a través de la pluma, por eso tenemos en la lengua la voz de las deidades. Como el hombre ya tenía lengua, que en realidad era una pluma, pudo atrapar el rocío que viene de la nube y ese rocío es el que se convirtió en la saliva.

Los *mara’akate* tienen entre sus objetos un *muwieri* que es una flecha con plumas las cuales son más valiosas si son de águila real. Dichas plumas tienen la capacidad de atrapar las palabras de los dioses para que el *mara’akame* las escuche y también la de hablar con las deidades acerca de lo que sucede en el mundo. Así, la capacidad comunicativa de las plumas quedó impregnada en la lengua del ser humano.

5.3.2 *Naká, las orejas*

El mito que narra la aparición de las orejas y del sentido del oído en el cuerpo dice que:

En los tiempos de la obscuridad en que no existía nada, el hombre que crearon no tenía orejas y no podía oír bien, entonces las deidades agarraron lama del mar mojada y se la pusieron a los dos lados de la cabeza, pero cuando se secó se resbaló como si fuera un caracol y llegó hasta el corazón. Después apareció un pájaro llamado *katau*, y tomaron sus alas y las pusieron a los dos lados de la cabeza, pero tampoco se quedaron en su lugar. Más tarde fueron al lugar donde apareció el Sol y agarraron un *haisi*, tejón que es un animal del tiempo de las deidades y se lo pusieron a los dos lados de la cabeza; dio vueltas y se quedó en ese lugar. Desde entonces el hombre ya tiene *naká*, orejas y puede oír bien, de cerca y de lejos.

Este mito explica que los oídos sirven para escuchar y que para conseguirlo hubieron de colocar a un animal que pertenece al Otro tiempo, lo cual nos indica que este tejón que está presente en las orejas de todos los seres humanos de la actualidad, tendrá la capacidad de vincular al tiempo del hombre con el de los ancestros y así poder escuchar tanto en su mundo ordinario como también los mensajes de los ancestros. Se debe recordar que las *iri*, flechas que están en el cuello, le ayudan a realizar esta función.

La palabra utilizada en maya para nombrar al oído *xicin*, forma parte de construcciones en las que se alude a oír o escuchar la palabra humana y más allá de esto, implica la actitud de quien comprende “bien, correctamente” lo que se le dice. Asimismo, los consejos, avisos y amonestaciones van dirigidos figurativamente a las orejas u oídos (Bourdin, 2007:210).

5.3.3 *Tsuri, la nariz*

El mito que me narraron que da cuenta de la creación de la nariz dice que:

El hombre que hicieron en aquellos tiempos de obscuridad tampoco tenía *tsuri*, nariz, no podía respirar, así que buscaron en un lugar cerca del río, en una terraza a la que llaman *hakuaxa*, cuya característica es que cuando viene el agua se lleva todas las cosas; y ahí encontraron una planta llamada *maxanierika*; arrancaron la planta, la doblaron de forma que le quedó un

hueco abierto enmedio y se la pusieron en la cara. Ahí empezó a resollar, ahí empezó la respiración del hombre y ya se pudo mover, pudo caminar y pudo pensar, porque ya tenía nariz para respirar y para oler.

La planta *maxanierika* surgió porque cuando nació *maxa* el venado, le pusieron *nierika*, y ahí donde tiraron *keiyari* la placenta del venado, ahí apareció la planta.

La creación de la nariz adquiere la importancia de ser el momento en que empezó la respiración del hombre, su movilidad y en cierto sentido, su existencia. Lo anterior fue posible gracias a la planta que surgió a partir de la placenta del venado al que le pusieron su *nierika*. Volviendo a la reflexión en la que la placenta es una piel envoltoria que exterioriza la identidad del grupo *wixarika*, entonces la nariz como nariz-piel estaría exteriorizando la identidad del venado y su *nierika*.

Por otro lado, podría ser que la terraza en la “que cuando viene el agua se lleva todas las cosas”, donde encuentran la planta, hace referencia por un lado a la característica de la línea inclinada que comparten los terrenos con terrazas y la nariz; y por otro lado al flujo nasal o al estornudo pues metafóricamente es la escena que se dibuja. Al moco se le nombra *tsume*, compartiendo el principio de la palabra con *tsuri* la nariz. Por otro lado, tenemos que *tsuri* también se refiere a la chicharra, pero no sé qué relación exista entre una y otra, pues no se me informó de manera explícita.

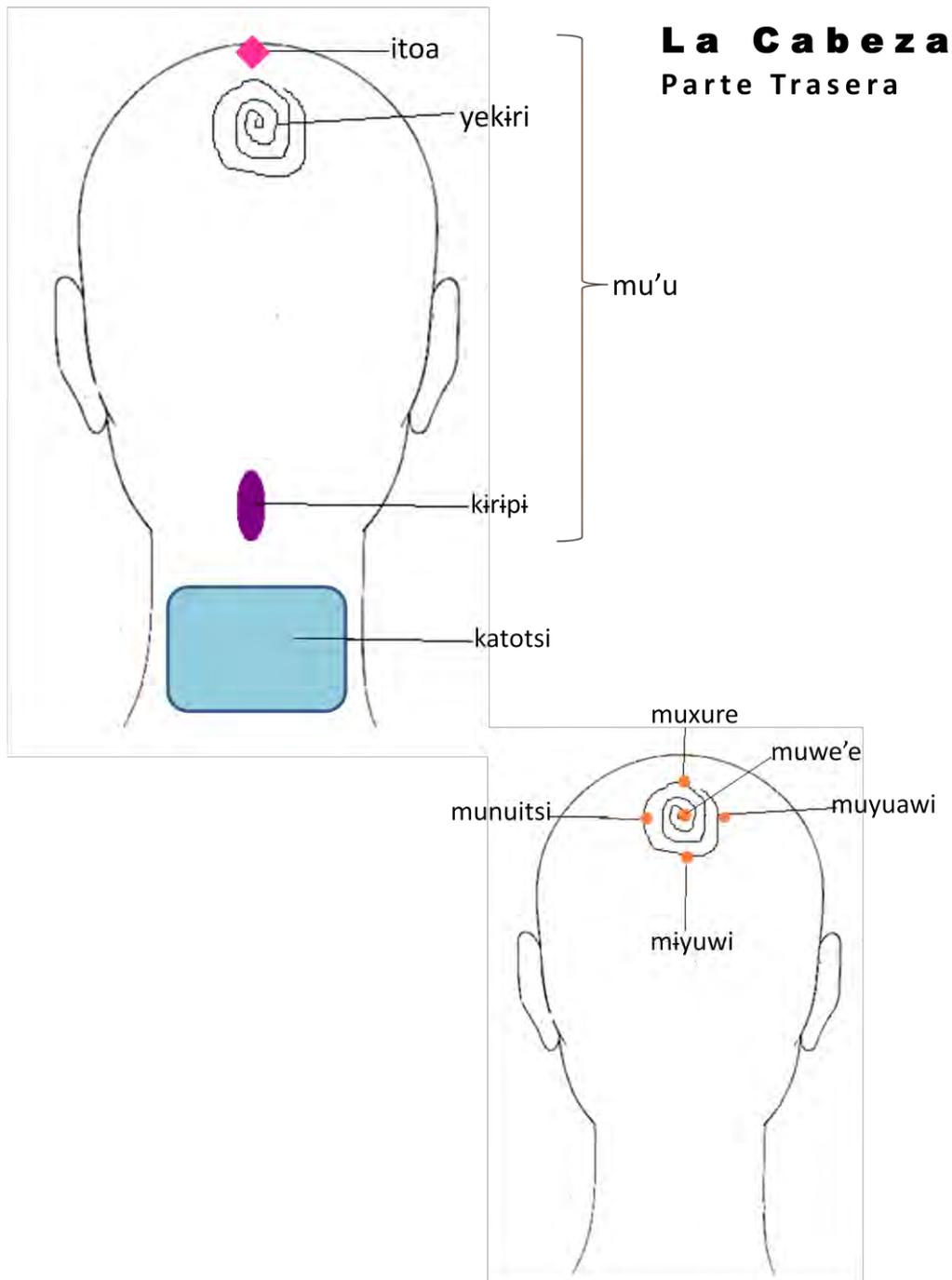
5.3.4 *Kipa*, el cabello; *yekiri*, la mollera y *kipuri* el alma de la mollera

Al cabello se le llama *kipa* y tiene cierta relación con la palabra *kipaixa* que se refiere por un lado, a los cabellos del elote y por el otro, a un árbol que parece que tiene cabellos rojos. Entre los huicholes, igual que en otros grupos, se dice que si un cabello fuera arrancado, la persona se volverá débil, enferma y casi condenada a morir (Perrin, 1996:407).

Según la mitología que recopilé acerca del origen del cabello, dice que:

En el principio de los tiempos, cuando hicieron al hombre, no tenía cabello, entonces se fueron a buscar al monte *mapariyu*, cuando lo encontraron, volvieron a su casa, lo molieron, se bañaron y se lo pusieron en la cabeza y así, les salió el cabello largo.

Para los huicholes existen dos sitios importantes que están en la mollera, uno es *yekiri* que se ubica en la parte posterior, donde está el remolino del cabello y el otro es el *itoa* que quiere decir nido y que está en la parte frontal donde los bebés tienen blando.



Los *wixaritari* tienen un objeto ritual llamado *tsikiri* que ha sido mal llamado “ojo de Dios”. Tiene una forma romboidal, está hecho de hilos y es utilizado durante la fiesta de *Tatei Neixa* en la cual se agradecen todos los frutos generados por la Madre Tierra, incluidos los niños. Este objeto es un símbolo de niños pues los representa durante este momento festivo y siempre que se encuentra en las ofrendas de los templos o adoratorios. Furst y Nahmad (1972), mencionan que el doctor Kirsch encuentra una posible explicación a la relación que existe entre este objeto y los niños, y lo que dice es que la parte superior del cráneo de los niños presenta cuatro líneas de sutura que se juntan en la fontanela de forma romboidal, asemejándose a la forma que tiene el *tsikuri*.

Al alma que reside en el *yekiri* le llaman *kìpuri* y va acompañada de *tukari*⁵, la vida, energía vital o fuerza que tenemos para vivir. El *kìpuri* entra por la cabeza y se dispersa por todo el cuerpo, extendiéndose por la sangre y por otras partes del cuerpo. El *kìpuri* es como una nube y está compuesto por cinco “hilos”. Al alma que vive en el *itóa* le llaman *tìiri*, “bebés o niños” o *niwìma*, “hijos”. Los *mara’akate* los pueden ver y dicen que el *tìiri* también se ve como 5 hilos de colores que se conectan con el cielo y que a través de ellos, las deidades envían sus mensajes en forma de pensamientos o de sueños. Son las deidades quienes han dado esta alma a todos los seres humanos y así también se la llevarán a la hora de la muerte.

El *kìpuri* es la entidad que sale del cuerpo y viaja durante el sueño –y la embriaguez-, aunque no va muy lejos porque si lo hace, lo puede atrapar un insecto llamado *yìwikame* y ya no volvería a despertar; cuando el alma regresa, despierta la persona. Según Furst y Nahmad, (1972) pudiera ocurrirle que algún brujo o espíritu lo capturara para lo cual se hace necesaria la ayuda de un *mara’akame* que la vaya a buscar; *kìpuri* también es la que al momento de morir es capturada por el *mara’akame* en su manifestación de insecto luminoso.

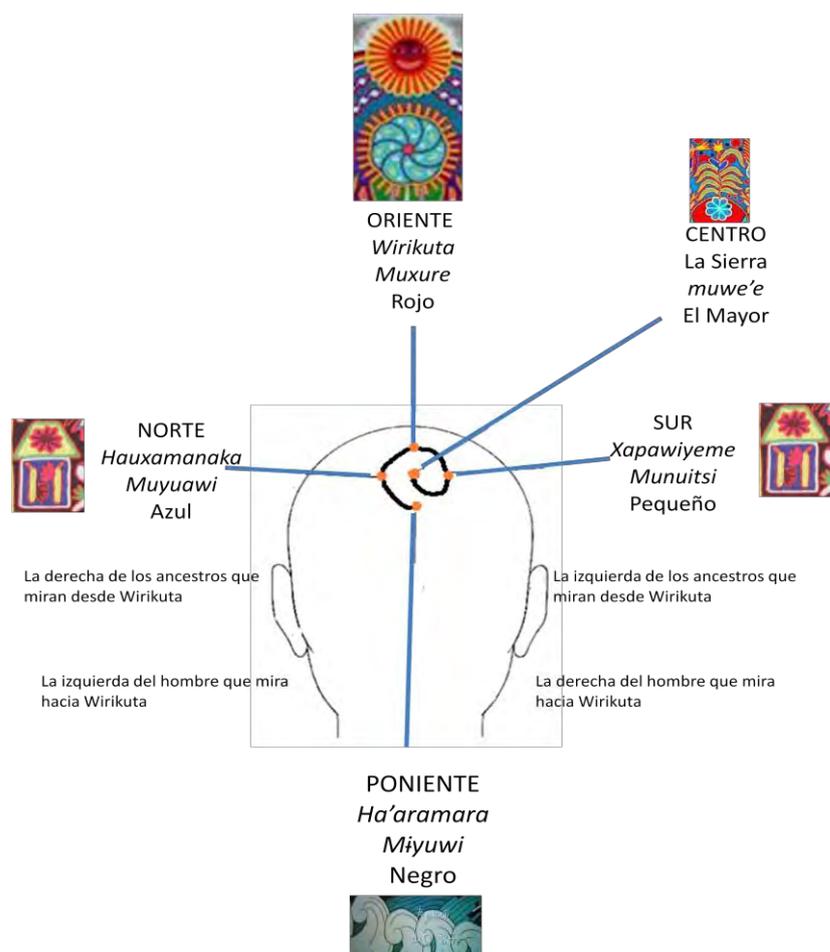
Alguien que tiene *kìpuri* vive una vida normal, contenta y feliz, pero sin *kìpuri*, se actúa de forma irreflexiva o loca (Mac Lean, 1995:168). Se cree que alguno de estos cinco “hijos” podría caerse a causa de un golpe, lo cual provocaría que la persona se enfermara, se mareara o se cayera caminando; pero si llegaran a faltar todos, entonces la persona

⁵ *Tukari* es una palabra que se refiere a la vida, al día y al Sol y se contraponen a la palabra *tìkari* que se refiere a aspectos nocturnos, al poniente, al periodo lluvioso que se analogan con el diluvio mitológico. Neurath (1998) dice que el *tukari wixarika* es el equivalente del *tonalli* náhuatl que se refiere a la luz y a la “energía Solar” y que el *tìkari* le es antagónico y complementario a la vez, pues se refiere a la sexualidad y a la fertilidad desenfadada que representa la noche y que a su vez, aunque pareciera contradictorio, representa a la vida.

podría morir. El “hijo” que se cayó, ya no se puede recuperar, pero el *mara'akame* puede ayudar a la persona, tomando un “hijo” de un perro y poniéndoselo a la persona. Esto es posible puesto que se considera que el ser humano es descendiente de los perros.

El *kɨpuri* como entidad es una sola alma que contiene unidas cinco partes de sí misma, que en castellano han sido traducidas como “bebés” o “hijos”. Tener estas cinco partes, hace que una persona esté completa. Dichas partes están distribuidas en la mollera en forma de quincunce; y me fueron narradas conforme al recorrido que hicieron las deidades: primero está *mɨyuwi*, ubicado en la parte de atrás, hacia el poniente. Este se relaciona con el color negro, y es el que se menciona en primer lugar refiriéndose al principio de los tiempos en el que aparecieron las deidades y todo estaba oscuro. La segunda parte es *muyuawi* y se ubica de lado derecho, hacia el norte porque se dice que cuando terminó la obscuridad, el mundo se transformó en azul. La tercera parte es *muxure*, ubicada en el frente; se relaciona con el color rojo y con *Wirikuta*, al oriente. La cuarta parte es *munuitsi* ubicada de lado izquierdo; quiere decir pequeño y está hacia el sur. La quinta parte se llama *muwe'e* y es el centro del quincunce, quiere decir el grande, el mayor.

Al observar la distribución espacial de estos puntos, se nota cierta contradicción ya que en la figura del quincunce se establece que si miramos hacia el oriente, a nuestra izquierda se encuentra el norte y a la derecha el sur. La razón de que dichos rumbos se encuentren invertidos, es porque se dice que no es la persona quien se observa a sí misma, sino que es la perspectiva de las deidades que están paradas en el oriente quienes miran hacia la sierra. Estas pueden ver al *ma'arakame* o a cualquier persona cuando mira hacia el oriente; pueden mirar que los cinco hilos del *kɨpuri* se encuentran así: al frente de la persona está el oriente, atrás está el poniente, a la derecha (de la deidad) está el norte y a la izquierda (de la deidad) está el sur.



Tanto la lógica de la distribución de los puntos, como el orden en que aparecen en la narración anterior tiene que ver con dos aspectos: por un lado, con la narración que comienza con el tiempo primordial mitológico y va haciendo un recorrido por el diluvio hasta llegar a la sierra, punto central que representa temporalmente el presente, la actualidad. Esta es la forma en que se dice que el tiempo camina en el mismo sentido que los ancestros lo hicieron. Podemos ver dibujada una espiral poniente-norte-oriente-sur-centro. Así queda justificado desde la visión de las deidades el recorrido del tiempo y su dirección espacial, en el anclaje de los “hijos” del alma, en la mollera humana.

Entre los antiguos nahuas se creía en una relación entre el *tonalli* y el centro anímico que se encuentra en la coronilla, descrito como el punto blando que se encuentra en la parte posterior de la cabeza que es por donde sale el *tonalli*, la fuerza o energía vital al morir; el cabello que nace ahí se constituye en un recipiente de fuerza que además forma una capa

protectora que impide la salida del *tonalli*. Se dice que de la coronilla salía un hilo invisible que establecía un vínculo personal con el mundo de los dioses y que si se hiciera un nudo con el hilo del *tonalli*, esto impediría el crecimiento que es una de las funciones de esta entidad anímica. Este punto ha sido considerado delicado, sobre todo en los niños por la imperfecta osificación de las fontanelas, e igual se considera peligroso el corte de cabellos de esa zona, pues podría salir esta energía de vida. A los niños enfermos se les hacían cortes en forma de serpientes con la intención mágica de que sanaran. El *tonalli* puede abandonar el cuerpo de forma anormal como por ejemplo con un susto, por ebriedad o por enfermedad y ser reubicado por procedimientos terapéuticos y también puede abandonarlo de manera normal y retornar a él espontáneamente, como por ejemplo durante el ejercicio de la sexualidad o durante el sueño en el que le es posible entablar conversaciones con seres divinos, permitiéndole conocer lo oculto. Si estuviera fuera del cuerpo más allá de determinado tiempo provocaría una enfermedad grave para el sujeto e incluso podría morir. Se dice que despertar súbitamente a alguien puede provocarle un espanto y por consiguiente la pérdida del *tonalli*. También puede ocurrir que haya insuficiencia de *tonalli*, como sucede a las embarazadas y a los gemelos. Otra característica del *tonalli* es que podía ser introducido en un ser vivo que no fuese su anterior poseedor y así se revitalizaba al nuevo dueño quien veía incrementada su fuerza (Aguado, 1998:211; López Austin, 1996, I: 224-242).

5.3.5 *Nierika*, el rostro y los ojos

5.3.5.1 El simbolismo del *nierika*

Para poder conocer los múltiples significados del símbolo *nierika*, me acerqué a varias personas de diferentes edades y sexos y me percaté de que no todos estaban capacitados para explicar su significado y que quienes verdaderamente lo conocían eran los *mara'akate*⁶, es decir, los especialistas rituales de este pueblo, ya que se trata de un símbolo del cual van aprendiendo al integrarse activamente en el sistema de cargos, al

⁶ El *mara'akame* es el especialista ritual del pueblo *wixarika* que en general se caracteriza por ser curandero del cuerpo y del alma, por ser cantador de los rituales del ciclo agrícola, por tener la capacidad de entrar en contacto con el mundo de los ancestros y por saber obtener visiones al “soñar”.

participar en los rituales, al consumir *hi'ikuri*, peyote y al realizar las peregrinaciones al desierto de *Wirikuta* en el estado de San Luis Potosí.

La capacidad de este símbolo para acoger manifestaciones diversas es admirable, ya que una buena parte de elementos míticos y rituales se encuentran implicados en el *nierika*. La raíz de esta palabra está en el verbo “ver”: *nieriya* (Negrín, 2005:43); y “rika es un sufijo que implica la acción de hacer, de ejecutar, etc.” (Diguet, 1992:162). Al sumar los significados de la raíz de la palabra más el sufijo, podría resultar una palabra que en español sería traducida como “viendo”.

La palabra *nierika* entre los *wixaritari* tiene una amplia gama de significados e incluye una diversidad de acciones, de objetos que son instrumentos para “ver” y de conceptos que implican el don de “ver”: *nierika* son las ofrendas circulares (que generalmente contienen círculos concéntricos), la trampa de venado, la cara, el rostro o la apariencia de los antepasados, de las personas o animales, son las mejillas, la *uxa* (raíz amarilla de donde obtienen pintura) y los diseños que se pintan en ellas, es el espejo y la imagen que en él se refleja, es la esencia de las cosas, es el peyote y el poder de la visión sobrenatural que éste facilita, es la puerta entre dos mundos, es el Sol, la Luna, el aura de las personas, el pozo en medio del *coamil*, el *coamil* mismo y el trabajo de desmonte que en él se realiza. *Nierika* es el *tukipa* (templo ceremonial) y la danza que se realiza en las fiestas. *Nierika* son las visiones obtenidas a partir de los sueños o de la ingestión de peyote y a partir de la que se obtendrá el conocimiento sagrado que forma parte de la costumbre *wixarika*, ya que entrarán en comunicación con los ancestros. Es la capacidad de ver más allá de lo materialmente tangible, de ver lo invisible (Fresán, 2002).

De la anterior caracterización retomaré principalmente las connotaciones que tienen que ver con la cara, con las mejillas y con la acción de “ver” en todas sus modalidades.

5.3.5.2 *Hixie*, La cara

La palabra con la que los *wixaritari* denominan a la cara es *hixie*, término que también se refiere a “mi adelante” *nehixie*, lo cual confirma el hecho de que el rostro se asuma como la parte frontal del cuerpo humano. Así, en términos espaciales, la cara alude a la frontalidad y en términos temporales, señala al futuro ya que se cree que éste se ubica hacia adelante. A la frente se le llama *kaná*, y a la mejilla *,aurie*. La palabra *,aurie*

también significa “a un lado”, aludiendo al aspecto espacial en el que las mejillas se encuentran a ambos lados de la cara.

En el ámbito ritual tanto al rostro como a las mejillas se les llama *nierika*. En este sentido, la connotación que se da del término *nierika* es la de revelar con claridad la esencia de la persona a través de su faz y de su expresión; es el sitio por el cual se pueden observar las virtudes y los defectos del ser humano. El rostro es la parte del cuerpo por medio de la cual se manifiesta lo que sucede en el interior del ser. A través de los gestos faciales se exteriorizan los pensamientos, los sentimientos y las sensaciones que de alguna forma representan la parte interior y oculta de la persona, es lo que no está a la vista pero que debe ser conocido pues es básico para la vida social ya que es una de las formas en que se muestra al mundo la calidad moral de la persona. Para el pueblo *wixarika*, es importante tener buen corazón, lo cual se traduce en tener buenos sentimientos y buenos pensamientos para poder actuar bien en la vida, virtud que es recompensada por los antepasados pues ellos ven el corazón y las acciones de quienes habitan este mundo, sobretodo en el momento en que los individuos depositan sus ofrendas en los sitios sagrados y hacen sus peticiones.

La connotación de la palabra *nierika* al nombrar a las mejillas se refiere a los dibujos ceremoniales que en ellas se pintan con *uxa*⁷ los participantes de la fiesta de *Hi'ikuri Neixa*, La Danza del Peyote. Dicha pintura facial tiene el fin específico de que los ancestros vean a los participantes de la fiesta y de que escuchen sus peticiones.

Se dice que el *nierika* ubicado en el rostro no es exclusivo del ser humano, sino que también lo portan los animales, las plantas, la naturaleza inanimada como las piedras e incluso los ancestros. Una narración mitológica cuenta que en el principio de los tiempos, cuando nada existía y todo estaba oscuro, las deidades nacieron en forma de espuma del mar que iba saliendo con la marea y que también el primer *nierika* fue creado a partir de dicha espuma. Este *nierika* fue puesto en primera instancia en la cara del Sol, quien en la actualidad es el *nierika* por excelencia y cuya importancia radica en su capacidad de “iluminar”, que dicho de otra manera nos está hablando del “don de ver” que en el ámbito del ritual se refiere a la capacidad de mirar dentro del mundo habitado por los ancestros para poder adquirir el conocimiento sagrado.

⁷ La *uxa* es una raíz amarilla traída de *Wirikuta* que es molida para extraer el color que se usará como pintura.

5.3.5.3 *Hixi*, los ojos

El término utilizado para nombrar al ojo es *hixi*, que en su forma se parece mucho a *hixie* el cual nombra al rostro. La explicación dada por la disciplina lingüística para este fenómeno dice que en repetidas ocasiones algunos órganos toman los nombres de otros por la contigüidad en la que se encuentran. También plantea que uno haya tomado el nombre del otro, bajo la lógica en la que en términos de imagen los ojos se conciben como una figura que está inscrita en un fondo constituido por la cara.

Todas las palabras que nombran al resto de las partes que conforman al ojo, contienen la partícula *hixi*: a la esclerótica (“ojo blanco”) se le llama *hixi tuxayari*, al párpado (“piel del ojo”) *hixi nawiyari*, a la pupila e iris *hixi yixaxeye*. En el ámbito ritual, a los ojos también se les denomina *nierika*. La narración mitológica que pude recopilar con respecto al momento en que las deidades crearon a los ojos, dice que:

En el tiempo en que vivieron los ancestros, el hombre no tenía ojos. Entonces, del mar, los ancestros del hombre consiguieron para él la visión. Primero atraparon el espíritu de la obscuridad en que vivían y la pusieron en el ojo, luego tomaron una gota de la espuma del mar y la pusieron en medio de la obscuridad y alrededor le pusieron la nube, por eso está blanco. Así es como la pupila se creó de la espuma del mar, el iris de la obscuridad de los tiempos míticos y la esclerótica de una nube.

Las narraciones del origen de los ojos y la del origen del *nierika*, parecen estarse refiriendo al mismo momento mítico de creación, constatando la estrecha relación que existe entre ambos elementos. Se puede precisar que es justo el centro del ojo, en el lugar de la pupila en donde encontramos al *nierika*, que al estar en medio del tiempo de la obscuridad, nos revela que justo en medio de toda la obscuridad está la luminosidad y la transparencia de una gota del mar, que en realidad se refiere a la luminosidad del conocimiento sagrado.

Si ponemos en juego el simbolismo que nos ofrece el sistema de dualidades *wixarika*, tendremos que la espuma del mar de la cual ha surgido la pupila se relaciona con el poniente y con el sitio sagrado de *Haramara* donde está el mar, que a su vez está vinculado con el inframundo y con la obscuridad. La creación del iris ubica directamente al espíritu de la obscuridad en el poniente, en el inframundo y en el tiempo-espacio original que es el de las deidades. Finalmente, la esclerótica se refiere a las nubes que si bien se forman en el

ponente, son un elemento que pertenece al ámbito de lo celeste, de lo luminoso y del tiempo del hombre. Si miramos la figura concéntrica que dibujan los círculos del ojo, veremos que el tiempo del hombre está conteniendo en su centro al tiempo de los ancestros y que la luz contiene a la obscuridad, lo cual nos haría suponer que el cuerpo humano en una pequeña pero significativa parte de sí, porta a los ancestros y que al ser la parte encargada de la función de la visión, posibilita la acción de “ver” y de transitar de un mundo a otro para adquirir el conocimiento sagrado. El mito de creación del ojo permite observar que tanto el ojo como la acción de “ver” pertenecen a los dos mundos; pues al haberse creado la esclerótica a partir de una nube, existe la pertenencia al mundo celeste, al mundo de lo luminoso; y en virtud de que el iris y la pupila surgieron de la espuma del mar y del espíritu de la obscuridad respectivamente, también están en conexión con el inframundo y con el tiempo espacio de los antepasados. El simbolismo nos concede la posibilidad de hacer estas analogías y a partir de ellas concluir que en este sentido el ojo es capaz de “ver” y conocer tanto el mundo del hombre como el de los ancestros y que el ejecutor privilegiado de esta acción se encuentra en el centro de los círculos concéntricos que se dibujan en el ojo, en la parte oscura que es la que iluminará al ser con la sabiduría, es decir, con *nierika*.

Por otro lado, se dice que en la punta de la flecha ceremonial vive la obscuridad mítica que corresponde al iris del ojo y que el cuerpo de carrizo de la flecha que es de color blanco como la nube y donde nacen las hojas, corresponde a la esclerótica. Podemos observar como la estructura formal del ojo y el simbolismo del *nierika* se van encontrando en diversos ámbitos de la vida material *wixarika*. Dichos encuentros establecen una relación que en la esfera de lo simbólico nos estarán remitiendo a la analogía que existe entre el ojo, la cara y el *nierika*.

En varios grupos de Mesoamérica existe el mismo fenómeno en el que la palabra para “ojo” y para “cara” es la misma. Por ejemplo, Jesús García (1987:269) encuentra que entre los *mochó* o motozintlecos el mismo vocablo que se refiere a “mi rostro, mi cara” también se usa para designar al “ojo”, al cual los ancianos también nombran con un término que se traduce como “mi mirador”, “mirar” y que también “hace referencia al rostro-cara-presencia de los dueños, de la divinidad”. Entre los mayas, Gabriel Bourdin (2007:201) encuentra que la palabra para referirse a la “cara”, también nombra al “ojo”, al sentido de la vista y además, significa “fruto”; cree que puede suponerse que el ojo fue concebido originalmente de acuerdo con la expresión metafórica “fruto de la cara”. Dice

que para los mayas el ojo tiene la función preeminente como órgano de la percepción y que de hecho las expresiones que se forman con este lexema, significan “contemplar” que designa literalmente “pensamientos elevados”. Además, tanto el rostro como la mirada son capaces de manifestar la potencia o la energía, *kinam*, la cual “se aplica a la energía o fuerza del Sol...” El Sol, entre los mayas es *Kinich Ahau*, que quiere decir “señor del ojo o rostro Solar”. Estos datos nos muestran como en otras culturas, el ojo, la cara del hombre y de la divinidad, la acción de mirar, la función de los ojos como órgano de la percepción y el Sol se encuentran relacionados.

En *Cuerpo humano e ideología*, Alfredo López Austin menciona la palabra náhuatl *ixtli* la cual traduce principalmente como ojo, rostro y parte frontal del cuerpo, dependiendo del contexto en el que se encuentre. Partiendo de las construcciones que se logran con el prefijo *ix-*, es que surge mi inquietud y la necesidad de acercar la noción de *ixtli* a las nociones huicholas de *hixi-hixie* y al concepto que se encuentra en la palabra *nierika* y que puede nutrirse a la luz de los vocablos compuestos por *ix-*, ya que hay algunos significados que se parecen entre sí.

5.3.5.4 La palabra *ixtli*

Alfredo López Austin en *Cuerpo humano e Ideología* (1996, II: 166) propone cinco acepciones de la palabra *ixtli*: 1. Cara, tanto la región facial como la superficie en particular. 2. Ojo. 3. Haz. 4. Superficie general del cuerpo. 5. Parte frontal del cuerpo.

Del capítulo *Nómina de partes del cuerpo* del mismo libro, he elegido algunas palabras relacionadas con *ixtli* que a su vez permiten el acercamiento a las distintas manifestaciones del *nierika*: *ixtelolotli* “ojo”, “ojo con que vemos”, *ixcallocantli* “los hoyos de los ojos”, *ixteuh* “pupila”, *ixteouh* “el dios que está en el ojo”, *ixayotl* “lágrima”, “el líquido de los ojos”, *ixteliuhcatl* “mejilla”, *ixchian cuicuillotl* “lo que está pintado con (aceite de) chía en la cara”. En la *Traducción del texto de los Primeros Memoriales* se encuentra: “Nuestros ojos... miran, duermen, acechan”; en la *Traducción del texto primario del Códice Matritense* aparece el apartado del “ojo” con una nota al pie que dice “literalmente “el espejo”; en la *Traducción del texto definitivo de los Códices Matritense y Florentino* se hace referencia a que los ojos son “redondos”, “con ellos se ve”, “conocen a la gente”, “conocen las cosas”, “las ven”, “alumbran a la gente”, “iluminan a la gente”, “dirigen a la gente”, “conducen a la gente”; por otro lado, también se les ha clasificado

como “las partes brillantes del cuerpo”, derivándose de ello el término *cuecueyo* “los relumbrantes”. De la pupila se dice “luz”, “mirador”, “claridad con la que se vive”, “nuestro total gobernante”, “espejo”, “amada como cosa estimable”, “ilumina a la gente” (López Austin, 1996, II: 73, 77, 92, 93, 153, 163-166).

Las palabras del grupo *ix-* se concentran en el campo del conocimiento y se refieren a las funciones de la percepción, en donde adquirir pleno dominio de un órgano de percepción es una de las manifestaciones de un estado consciente; y así es como López Austin interpreta algunos de los términos en los que se puede observar cómo se vincula lo antes dicho: *Ixcuitía (nite)*, que significa “educar”, es interpretado como “hacer que la gente adquiera poder de percepción”; *ixtlamati (n)*, que significa “ser experimentado usando de razón y prudencia”, sería “conocer las cosas por medio de la percepción”; *cenca ixe nacace*, que significa “sabio en excesiva manera”, sería “el que posee en grado sumo oídos e *ixtli*”, concebido éste último como un órgano de percepción; *tlaixyeyecoliztli*, que significa “prudencia”, sería “acción de probar muchas veces las cosas con un órgano de percepción” (López Austin, 1996, I: 213).

Así, se concluye que el *Ixtli* es un órgano de percepción, y no sólo eso, sino que es el órgano de percepción por excelencia, que además involucra cualidades como la prudencia, la razón y la sabiduría.

5.3.5.5 La relación entre *ixtli* y *nierika*

Una vez planteados los significados de ambas palabras, procederé a analizar de qué manera se podría establecer una relación entre ellas:

Las acepciones de “ojo”, “cara” o “parte frontal del cuerpo” son las mismas entre los nahuas y entre los *wixaritari* y a ellas se suma la concepción nahua de “superficie general del cuerpo” que podría estar refiriéndose a la piel pero que más bien me parece que está describiendo la exterioridad del cuerpo, es decir, en primera instancia, describe lo que no está dentro de éste y en segunda instancia, lo que es visible a través de la apariencia. Las explicaciones que me dieron varios *wixaritari* con respecto al verdadero alcance del significado de rostro, invita a reflexionar en que dicha superficie en realidad se refiere a la superficie que refleja lo que no se ve porque está en el interior del ser, a la apariencia que refleja la esencia de las personas, a aquello que cada ser tiene en su naturaleza y que debe reflejarse en su rostro y a través de sus ojos para así ver quién es verdaderamente. La

posibilidad de ver más allá de las apariencias para descubrir la esencia o la naturaleza de las cosas, conlleva el hecho de creer que lo que se ve de manera ordinaria, no es lo que parece ser. Entonces, al mismo tiempo que los ojos observan la superficie, es decir, lo que no es en esencia, también tienen el poder de penetrar en lo que está oculto y a través del “ver” de un *mara’akame* sacarlo a la luz.

Considero que lo que encierra el complejo ojos-cara-*nierika*, se constituye en una constante alusión a la interioridad y a la exterioridad del ser humano en la que el verbo “ver” se involucra en un juego que pretende cubrir la necesidad de ver ambos espacios y que experimenta la dificultad de acceder a lo que está encerrado en el interior, a lo invisible. Por eso es que encontramos términos como reflejo, espejo, superficie y brillo como categorías aparentemente determinantes de lo exterior y por otro lado, los de oscuridad, que lo hacen como categorías de lo interior, pero que en realidad no lo son. Es la dinámica de lo simbólico que nos lleva a comprender la luminosa sabiduría que habita dentro de la oscuridad. Haciendo un juego de palabras, diré que la “superficie del espejo que refleja el brillo” es el conjunto que caracterizaría a las superficies reflejantes en las cuales “o se perciben los reflejos, o se pasa al otro lado” (Neurath, 2000:76).

La importancia del ojo reside en que es tanto el órgano donde habita el sentido de la vista en el sentido más ordinario, como en que es el depositario del poder de la visión sobrenatural⁸ a través de la cual el *mara’akame*, que es el especialista ritual de este pueblo, puede acceder a la Otra realidad y entrar en contacto con los antepasados deificados⁹.

En el mundo de las formas geométricas, encontramos la palabra nahua *ixcallocantli*, que se traduce como “los hoyos de los ojos” traducción que invita a dibujar un mapa en que los hoyos de los ojos serían el círculo exterior, los ojos el círculo de en medio y las pupilas el círculo interior. Así, los ojos nos remiten inmediatamente hacia la figura del círculo y a la de los círculos concéntricos que en el mundo *wixarika* están asociados con

⁸ Partiendo de la idea de que como seres humanos vivimos la vigilia en Este mundo visible y material que pertenece al mundo natural es que me permito utilizar la noción de sobrenaturaleza a la que pertenece el mundo del sueño, de lo invisible, de lo intangible y a lo que también he llamado el Otro mundo.

⁹ Los *wixaritari* se refieren a sus deidades como *Tatewari*, el Abuelo Fuego; *Tayau*, el Padre Sol; *Takutsi Nakawé*, la Abuela Crecimiento... y así sucesivamente. Esa es la razón por la que en general no me refiero a estos personajes como deidades sino como antepasados o ancestros que en todo caso pueden ser considerados como deificados, además de que los *wixaritari* los consideran realmente como sus antepasados cercanos.

los *nierika*-objetos que se ofrendan para pedir la capacidad de “ver” lo invisible y esos círculos son los orificios a través de los cuales es posible establecer un mirador de doble sentido por los que el *mara’akame* puede cruzar los umbrales hacia el Otro mundo para “ver” y por los que a su vez los antepasados pueden mirar hacia Este mundo. Esta lógica describe bien la acepción de “mirador” que se le atribuye a *ixteuh*, la pupila. *Ixteuh*, es una palabra muy parecida a *ixteouh* que como vimos, se refiere a “el dios que está en el ojo”. Si esta relación de semejanza es pertinente, citaré a Neurath (2000) quien encuentra que para aquellos que han obtenido *nierika*, conocer a los dioses significa *ser* ellos. Esta acepción nahua nos recuerda el mito huichol de origen de los ojos en el cual se describe cómo “el espíritu de la obscuridad” que contiene al tiempo-espacio de los antepasados, quedó atrapada en el iris de los ojos y cómo la pupila se creó a partir de la espuma del mar de la cual también están hechos los ancestros. Estos hechos míticos hacen que la divinidad “esté en el ojo”, lo cual en el sentido que plantea Neurath genera la pregunta de ¿en qué medida el hecho de que la divinidad esté en los ojos, hace que el ser humano *sea* las deidades? y por otro lado, ¿en qué medida los ancestros utilizan los ojos humanos para mirar el mundo del hombre, al mismo tiempo que éste lo hace? a lo que yo misma respondería hipotéticamente que depende del desarrollo que cada individuo tenga dentro del ámbito de lo ritual, y que a un mayor involucramiento cultural, es mayor la capacidad de “ver” y se está más cerca de *ser* las deidades.

Ya que es a partir de estas visiones que se obtiene el conocimiento sagrado de la comunidad *wixarika*, podría sugerirse que si *ixtli* se refiere al conocimiento, a la percepción y a la conciencia, entonces es posible que se esté hablando de la sabiduría sagrada, ya que en las traducciones hechas por López Austin, se habla de “conocer, ver, iluminar, conducir, claridad” y se mencionan las partes brillantes del cuerpo, en donde a los ojos se les atribuye el ser “los relumbrantes”. Todos estos términos tienen que ver con la “luz”, que a su vez es asociada a la pupila; entonces ¿se está hablando de la luminosidad sagrada? Desde la perspectiva del mundo ordinario la luz se refiere a la físicamente visible que permite la acción orgánica de ver, pero desde la del mundo de los ancestros, el concepto de luz conduce el discurso hacia la sabiduría que ilumina el camino del *mara’akame* y a través de éste, también el del pueblo *wixaritari*.

Como vimos, los *wixaritari* igual que muchas otras culturas actuales y prehispánicas manifiestan un gran interés en establecer comunicación con los ancestros y la necesidad de tener acceso al Otro mundo ocupa gran parte de sus esfuerzos culturales. Para ello,

encontramos de manera general el uso de enteógenos, la realización de sacrificios, la realización de ayunos y de otras formas de acceder a estados alterados de conciencia, ya que ésta fue y sigue siendo la forma privilegiada de abrir y cruzar esos umbrales. La finalidad de vivir estas experiencias es “ver” y obtener el conocimiento sagrado que posteriormente será vertido en la comunidad. En términos de lo que en este texto se ha encontrado, el “ver” es un medio para percibir, conocer, iluminarse y constituirse en un ser con sabiduría.

5.4 Hixiapa. El centro del cuerpo

El centro del cuerpo *wixarika* está comprendido por la región del tronco que va del cuello hacia abajo y de la cintura hacia arriba. Esta zona y las partes que están dentro de ella adquieren las características del centro del mundo al cual llaman *hixiapa*. El centro es el sitio en el que convergen todas las energías del mundo, es donde se ubican los elementos que trabajan como *axis mundi* que posibilitan la comunicación entre el inframundo, el mundo celeste y la tierra. Dentro de la geografía ritual *wixarika*, el centro del mundo se encuentra en el territorio montañoso que habitan, en donde están las cuevas que dieron origen al Sol y al Fuego, y después al ser humano. Los sitios considerados como centros, se han caracterizado por ser gestadores de vida, sitios de creación en analogía a la matriz femenina. A semejanza de la cueva, la matriz es un sitio que se considera como centro, y que forma parte del inframundo pues este órgano queda ubicado en la parte inferior del cuerpo humano; por ello, en este apartado no trataremos de la matriz, pero sí del ombligo que está estrechamente relacionado con ella.

No se debe olvidar que el *iyari*, corazón que ya se mencionó al principio de este capítulo, forma parte del centro del cuerpo.

5.4.1 Tawie, el pecho y warie, la espalda

Los *wixaritari* le llaman *tawie* al pecho, *tsitsi* a los pechos tanto femeninos como masculinos, *warie* a la espalda, y *kitsa* a las nalgas. Estas partes nos muestran que el cuerpo es un modelo espacial y temporal de la cultura *wixarika* pues *warie* además de espalda, también se remite a la categoría espacial “atrás” y en el aspecto temporal, se remite al pasado que ha quedado atrás porque ya no se ve. La concepción de frontalidad al

parecer no se encuentra relacionada con el pecho, sino más bien con la cara, aunque si buscamos el opuesto complementario de espalda-atrás-pasado, este tendría que ser pecho-adelante-futuro.

En este sentido, los mayas presentan coincidencias con los huicholes en el ámbito espacial, no así con respecto a lo temporal. Entre los mayas se utiliza la palabra *tan*, que significa “pecho, adelante, enfrente” y que se trata de expresiones locativas de “frontalidad” que se refieren tanto a concepciones de lo espacial, como a lo temporal, en donde el pasado está frente a la persona porque se piensa que es algo que ya se vio o se sabe. Con respecto a la espalda, el autor nos habla de concepciones de “posterioridad”, tanto espaciales como temporales. La palabra *pach* significa “espalda”, y también se usa para significar “detrás de” y “más allá” o “allende” y nos habla de las generaciones futuras que están “en la espalda” porque no se conocen, o no se las ha visto aún (Bourdin, 2007:315).

En la espalda se reconocen dos regiones: *unuri* que abarca una franja que se encuentra en el centro superior de la espalda y *kutsuri* que abarca el centro inferior. Podría ser que el *kutsuri* o morral, estuviera implicado en el simbolismo de esta zona ya que ambas palabras son muy similares y además, es la altura a la que los *wixaritari* portan dicho objeto. No sería extraño que existiera esta relación, ya que en otras partes del cuerpo podemos encontrar objetos rituales que potencian las capacidades del cuerpo y ya que el morral tiene como una de sus funciones la de guardar y transportar los objetos de la parafernalia ritual, entonces en esa zona podría haber “cosas” guardadas o transportables, aunque ésta es solamente mi suposición.

5.4.2 *Xipari*, el abdomen y *xitemutsi*, el ombligo

El pecho y la espalda son las partes exteriores del centro del cuerpo que se proyectan hacia el oriente y hacia el poniente y que junto con el *xipari* el abdomen, contienen a los órganos del interior de esa región. Ahí se encuentran *xaimitari* el estómago, *yeaxiri* la boca del estómago, *xikitame* el diafragma, *huka* o *yuriepa* la barriga, *kwinuri tsumpé* el intestino delgado, *kwinuri ampá* o *tukanexa* el intestino grueso y *xitemutsi* el ombligo y cordón umbilical. Al hígado le llaman *néma*; a los riñones se les llama *mu'umé* y se reconoce que tienen la misma forma que el frijol, al cual se le dice *mume*.

El intestino delgado también recibe el nombre de *nierika*, y el intestino grueso el de *tepari*. La forma en que están dispuestos ambos intestinos, en donde el grueso rodea parcialmente al delgado, puede ser la razón por la que se les llame como a los objetos ceremoniales, pues existe una semejanza formal con el *nierika* que se caracteriza en su manifestación material por tener un círculo central y otros que lo rodean a manera de círculos concéntricos y el *tepari* es un disco de piedra redondo que suele ser grueso, como el intestino grueso que rodea al delgado en su calidad de *nierika*. Además, se dice que en la panza, en la zona del ombligo se encuentra un disco de piedra llamada *tepari*. Aedo (2001) anota que este disco separa las mitades superior e inferior del cuerpo humano y Faba (2006:191) dice que el *tepari* se concibe como la matriz y el cordón umbilical, pero también como el ombligo, principalmente cuando se presentan los síntomas de la enfermedad del *tepari*; la palabra *tepari* también se utiliza para designar un órgano similar al disco pétreo que se encuentra detrás del ombligo, el cual al inflamarse puede causar una serie de malestares que se manifiestan cuando se contrae la enfermedad del *tepari* (*teparixiya*). Los síntomas más comunes son mareos, vómitos, falta de apetito y la presencia de un latido que se siente en la región del ombligo.

Según me dijo un hombre *wixarika* “el *tepari* te duele en la panza, y cuando se enferma se mueve y late. Para curarte tienes que ir a dejar ofrendas a donde el *mara'akame* te diga”. Añadió que cada *mara'akame*, curandero, tiene su propio *tepari* de piedra que ha sido fabricado por él mismo para curar.

El “latido”, es muy común en las poblaciones indígenas:

En el ombligo se localiza el “latido”, llamado también “presión”, un punto fundamental de concentración de la energía, se dice que es la “fuerza del corazón”. El latido, descrito como una “bolita” que extiende sus ramificaciones a su alrededor, “se desbarata”, sale de su lugar, “se sube” por un estiramiento o al levantar cosas pesadas, pero también por una muina o un susto. Nuevamente, como en el caso de la pérdida de los espíritus, el cuerpo queda privado de vitalidad, energía e inapetente. Hay que proceder a colocarlo en su lugar mediante un masaje que “jala las cuerditas” desde los brazos y los muslos, las ingles, para terminar en el abdomen. Una vez acomodado, se mantiene, por lo menos en las mujeres, oprimido con un ceñidor (Fagetti, 1996:90).

El *tepari* es un disco de piedra que cubre los pozos de las ofrendas y donde se derrama la sangre de los animales que se sacrifican en las fiestas. El *tepari* se concibe como un comunicador entre el cielo, la tierra y el inframundo, en virtud de que las ofrendas y la sangre sacrificada pretenden alcanzar la atención de las deidades.

La connotación más importante del ombligo es la de centro, pues es el punto a partir del cual se despliegan los ejes arriba-abajo, izquierda-derecha y adelante-atrás, que se manifiestan como los puntos cardinales: cielo-inframundo-norte-sur-este-oeste tanto al interior del cuerpo, como en la geografía ritual y en las representaciones del mundo. Generalmente al hablar del ombligo o del centro de algo se está señalando un punto que adquiere supremacía sobre el resto de los puntos que están en la periferia. El ombligo del mundo para los huicholes es la cueva donde nació el Abuelo Fuego y hace referencia a “la Tierra” que es el lugar de todos los seres vivientes. El ombligo tiene una estrecha relación con el cordón umbilical y con la matriz, ya que es el sitio por el que todos los seres vivientes nos unimos con nuestras madres que portan las cuevas humanas donde está contenido el tiempo espacio en el que fuimos creados. Así, el ombligo que se ha constituido como el centro de nuestro cuerpo, nos une a la obscuridad creadora. Por ello es pertinente que el *tepari* esté relacionado con el ombligo al mismo tiempo que con el cordón umbilical y con la matriz.

Antonella Fagetti (1996) encuentra que los antiguos nahuas reconocían al ombligo como el centro del organismo; López Austin (1996) además de afirmar lo anterior, menciona que es considerado como centro de la dignidad y que posee el carácter de punto de relación con el exterior, siendo uno de los puntos más importantes en el pensamiento mágico, ligado a la idea del punto central de la superficie de la Tierra, la casa del Dios del Fuego, sitio por el que el eje cósmico permitía la comunicación con el cielo y con el Inframundo. Aguado (1998) concuerda en que es el centro del cuerpo y lugar de comunicación entre el arriba y el abajo, en donde la mitad superior del cuerpo está relacionada con el cielo y la mitad inferior con la Tierra. Villa Rojas (1980) menciona que entre los mayas también se reconoce al ombligo como punto central y que el resto de los órganos internos guardan un orden preciso con respecto a éste, de manera que se reconocen cuatro sectores o rumbos en el abdomen.

Según los *wixaritari*, en el área que abarca los costados del ombligo, cerca de los riñones, se encuentra el *ixitari*, que está descrito como dos “carnes” de forma alargada y dispuestas verticalmente, que sirven para dar fuerza. Simbólicamente se explicita que la

mitad superior del cuerpo, a partir del ombligo, está viva y que la mitad inferior está muerta; de tal manera, el *ixitari* toma la fuerza de toda la parte de arriba, en especial del corazón, para transmitirla a la parte de abajo. Cada una de estas dos “carnes” mueve un pie y permite caminar y tener movilidad; y si el *ixitari* se reventara por causa de un golpe o si se quedara “boludo”, la parte inferior quedaría muerta y ya no sería posible mover ni sentir las piernas.

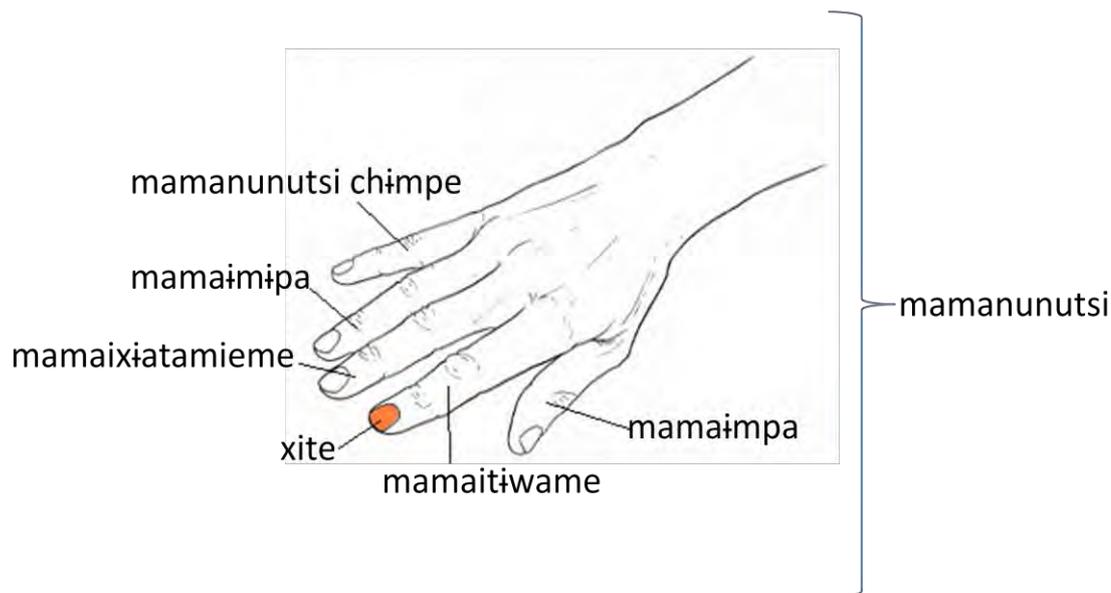
Casillas considera que el *ixitari* es un desorden urinario y que

Este término es usado tanto para la enfermedad –probablemente piedras en el riñón- como para la parte final de los intestinos del venado, que de forma circular, se asemeja a una serpiente en espiral. Orinar resulta normal, pero hay dolor intenso en los riñones y la temperatura se encuentra levemente elevada. La parte práctica del tratamiento incluye poner en el área afectada, rebanadas del cacto alto *Cereus*, llamado pitayo en español y *maara* en huichol. Los huicholes dicen que generalmente con hacer esto dos veces es suficiente (Casillas,1996:221).

5.4.2 *Mama, las manos*

Una de las razones por las que me parece que las manos pertenecen al segmento medio del cuerpo, además de que están pegadas al tronco es que inciden de manera contundente en la construcción material y terrenal del mundo, son las encargadas de trabajar la tierra que también está ubicada en el centro del mundo. Por otro lado, las extremidades superiores son las que trazan el eje norte-sur que complementa al eje oriente-poniente proyectado por el pecho y la espalda. Es así como a partir del centro del cuerpo se despliega el quincunce que se proyectará sobre el paisaje ritual.

A la mano, al brazo, y a la mano con el brazo se les llama *mama*, no existe una distinción entre las partes. Al dedo de la mano se le llama *mamatetiri*; al dedo meñique *mamanunutsi chimpé*; al dedo anular *mamaimipa*; al medio *mamaixiatamieme*; al índice *mamaitiwame* y al pulgar *mamaimpa*. Al revés de la mano le llaman *mama warie*, a la palma *taki* y a las uñas *xite*.



La Mano

Según el mito huichol que pude recoger, acerca de la creación de las manos y los pies:

El hombre que crearon en el principio del tiempo cuando todo era oscuro tenía lisas las manos y los pies, no tenían dedos y no podía caminar rápido ni trabajar. Los hombres cantaban para poder tener coamil, maíz y familia, entonces los ancestros pusieron en las manos del hombre unos animales ayudantes para que trabajaran; pusieron una codorniz, un tejón, un topo, una ardilla y un mapache y luego trajeron una piedra blanca y la pusieron en el lugar de las uñas y así ya pudieron trabajar. Después de cinco días los animales se fueron al coamil donde había trabajo que hacer y llamaron a muchos más animales y personas y todos ellos salieron de las manos y de los pies del hombre y coamilearon. Eran como cuarenta personas que trabajaban hasta la tarde y cuando terminaban, regresaban y se metían otra vez por las manos y los pies. Al día siguiente volvieron a salir los animales que después se transformaron en personas. El hombre pensó en amarrar a las personas ahí en las manos y así lo hizo y ahí estuvieron, pero después de cinco días ya no pudieron salir de las manos y los pies, y así el hombre ya pudo tener sus dedos pero se quedó sin toda la ayuda que recibía. Algunos

de esos animales-personas salieron del mundo de los ancestros y ahora están en este mundo; en castellano se les llama duendes y en *wixarika* les dicen *ixumari*; son como un espíritu pequeño. Lo que ahora tenemos en la mano en forma de dedo son espíritus de animales, el pedazo que quedó de fuera es un “duende”. Si alguien tiene mucho trabajo pesado y quiere que su trabajo rinda, el duende le puede ayudar, trabaja al pasito pero le ayuda. En aquel entonces, los duendes nacieron de los dedos; ahora se ven como una sombra, a veces son sombra de venado o de persona o de águila.

Este mito además de dar cuenta de la creación de las manos y de los pies, también nos muestra el origen del trabajo del ser humano. El trabajo era una cuestión solventada por los antepasados a través de los animales que brotaban de las manos del hombre; pero cuando éste rompe el orden preestablecido por los ancestros al amarrar a los animales a sus manos, entonces pierde la ayuda recibida, y a cambio le forman los dedos con los que ahora él mismo tendrá que trabajar. Probablemente se esté enunciando el castigo por ambicionar y querer poseer algo que desde el principio ya era suyo. Después de eso, la ayuda que podrá tener, ya no forma parte de sí mismo ni tampoco de su misma realidad sino de la del mundo de las sombras, de los sueños y de los ancestros.

De acuerdo con Bourdin, (2007) para los mayas, el principal atributo de la mano es el del trabajo manual; son ellas las que construyen lo que el hombre necesita, desea o imagina, por lo que se constituyen en el elemento ideográfico del hacer y del crear, a partir del que se desprenden verbos como tomar, dar, agarrar, contar y producir. Encuentra que en yucateco *kab* es “mano” y también “hacer algo con las manos”. Ya que toda virtud implica su contrario, las manos también tienen la connotación de destruir, quebrar, golpear, herir y luchar, razón por la que la raíz lingüística aparece en sustantivos como hacha y en verbos que indican agresión. Sara Ladrón de Guevara (1995) dice que para los habitantes de Mesoamérica la mano es el símbolo de la capacidad creadora como humano y que ésta es un arma y produce armas. Propone que quizá por esta razón la mano se relaciona con la muerte en Mesoamérica. Dice que también es símbolo de poder, pues se relaciona con las manos de los dioses que a la vez que crean, curan y otorgan, también destruyen y dan muerte.

En diversas culturas, los dedos, las manos, los brazos, los pies y las piernas han sido empleados tradicionalmente como unidades de medida. Como veíamos, para el pueblo

wixarika el cuerpo se denomina con la palabra *xeiwixarikayari*, que también quiere decir “veinte dedos”. El veinte representa la “totalidad” que es la suma de todos los dedos de las manos y de los pies.

De acuerdo con Ladrón de Guevara (1995:40) la mano tuvo dos usos claros: contar y medir. La base de la cuenta de los números se encuentra en los dedos -ya que el hombre se encarga de ordenar las proporciones y los espacios a partir de su cuerpo, que se convierte en medida de todo- en donde un punto es un dedo, una barra es una mano y un completamiento, es un hombre; este completamiento o cuenta de 20 completa, se representa con un glifo de una cabeza, con una mano en la mandíbula, quizá por la relación de la mano con la muerte, de tal modo que completamiento se entiende también como final.

5.5 Tahetia. El inframundo corporal.

La parte inferior del cuerpo comprende el área de la cintura hacia abajo, se relaciona con los aspectos femeninos del mundo, con el inframundo, con el poniente y con el tiempo de lluvias que se considera caótico y oscuro y que es cuando los frutos crecerán. Se dice que esta parte está muerta y necesita ser dotada de la vida que tiene la parte superior del cuerpo a través del *ixitari* que son las dos “carnes” que están ubicadas a los lados del ombligo. En la infracorporalidad se encuentran ubicados los órganos sexuales y reproductores que están asociados al acto sexual, a los procesos de la procreación, de la gestación y del parto.

5.5.1 Hinari, el pene

Según la narración que recopilé acerca de la creación del *hinari*, pene y de *xapi*, la vagina:

En el tiempo oscuro en que habitaban las deidades, el hombre que hicieron ya tenía muchas partes, pero no podía orinar. Un día vieron un incendio en el monte y fueron a ver qué era, entonces junto a una piedra encontraron un *tutuixa*, gualacamote que es una planta cuyos frutos se dan en forma de tubérculos alargados. El hombre cortó un gualacamote y se lo llevó a su casa, lo dejó por ahí y se acostó a dormir. Cuando despertó se dio cuenta de

que el gualacamote se le había pegado (a la región púbica) y no sabía qué hacer, así que salió a caminar y se encontró a una mujer a la que le preguntó si quería tener amores con él; ella accedió y recibió en su cuerpo todo el gualacamote tan largo como es; tan largo era, que después no pudo meterlo ni sacarlo sino que se quedó atrapado en ella por varios días hasta que decidieron cortarlo. Así, lo que le quedó al hombre fue más chiquito y a la mujer le quedó una rajada, pero les empezó a salir sangre y la detuvieron poniéndose un carrizo adentro y en medio, con el que ya pudieron orinar tanto hombres como mujeres.

Según un *mara'akame*, el gualacamote es utilizado medicinalmente para hacer crecer el pene; se tiene que moler y después untar en el miembro. Los objetos alargados han sido identificados como símbolos fálicos, en este caso, los frutos tienen eficacia sobre el miembro masculino por la evocación que hacen de su propia forma.

El vínculo que se establece entre el ser humano y la naturaleza nos remite a la relación que existe entre el hombre y el maíz. En *wixarika* al semen se le llama *ikunieri*, término que contiene al que nombra al maíz, *iku* que establece la analogía en la que el maíz con todas sus semillas representa a las semillas del semen masculino. La identificación entre el cuerpo humano y el árbol, establece analogías entre el tronco del árbol y el pene; por uno corre la savia, la resina o “sangre” de fertilidad y por el otro corre el semen, al que se le atribuye la principal característica de fecundidad.

Al hablar del tronco que es usado para edificar una casa o un templo, se infiere que este tronco está impregnado de las cualidades fértiles atribuidas al pene, las cuales son transmitidas a la edificación, cargándolo de su simbolismo. Además, si nos referimos a la connotación del poste como *axis mundi*, entonces encontraremos que el tronco no sólo es portador de vida y sustento de una estructura, sino que también es un eje por el cual se establece la comunicación entre el inframundo y el supramundo, mediado por el ser humano en la Tierra. Así, la vía de comunicación con los dioses queda instalada dentro del espacio vivido y se integra a la vida diaria junto con el atributo simbólico de la fertilidad que repercutirá en personas, animales y plantas. Lo mismo sucede con la flecha ritual, cuya forma alargada es un símbolo fálico y una réplica del pene. La flecha y las peticiones que porta, estarían investidas de la fertilidad que concede el pene al comunicarse con los ancestros. En este sentido, la flecha es el opuesto complementario de la jícara, y se podría

decir que de la misma manera que el pene y la vagina, la flecha penetra y fecunda a la jícara.

5.5.2 Niweyame, la matriz

La palabra *wixarika* para vagina es *xapi* y para matriz es *niweyame*; última que se refiere a todo el aparato reproductor femenino, enfatizando que es donde crecen los niños. Este nombre está lingüísticamente relacionado con el de *Tatei Niwetukame* que es Nuestra Madre que nos ha dado la vida y quién manda las almas de los niños cuando nacen. Dicen que esta antepasada está hincada todo el tiempo porque está haciendo nacer a la gente.

La placenta recibe el nombre de *keiyari*. Como veíamos, debido a la similitud que existe entre los términos *iyari*, corazón y *keiyari*, se podría concebir a la placenta como la piel envoltoria que contiene al alma *iyari* durante la gestación y que es la misma piel que se rompe y se atraviesa durante el nacimiento, que representa el cruce del umbral desde la oscuridad creadora hasta la luz del presente. Por otro lado, la similitud entre la palabra *huka* utilizada para nombrar a la barriga y la palabra *uka* que nombra a la mujer, podría explicar la importancia que atribuyen los *wixaritari* a los objetos y formas redondas, esféricas o cóncavas que son relacionadas con la femineidad, ya que el aspecto cosmológico más importante de lo femenino es su capacidad de generar vida, que se hace notoria tanto en el espacio de la matriz como en el crecimiento de la barriga durante el embarazo. Ritualmente a la matriz se le llama *itoamayama*. *Itoa* significa “nido” y “mollera”, lo cual nos indica que la matriz es el nido donde crecerá el bebé y que la mollera es el nido donde se guardará el alma.

La matriz, el útero, el vientre y otros nombres con que se nombra a esta región del cuerpo están relacionados con la noción de cueva. Las cuevas están asociadas con la fertilidad, son consideradas como lugares de gestación, de crecimiento y de nacimiento de los dioses *wixaritari*, se asocian con la idea de la esfericidad, con el inframundo, con la oscuridad y con la muerte. La matriz es un buen ejemplo que nos permite observar las concepciones duales *wixaritari*, en donde un concepto complementa a su opuesto; la matriz como lugar de vida y de muerte se manifiesta de varias formas. Por ejemplo, la creencia de que las parturientas que llevan la vida en su vientre, se enfrentan con la muerte. O bien que el momento de nacer, se puede entender conceptualmente como una muerte ya que el ser debe abandonar el estado en el que se encuentra, salir de la matriz-cueva y sufrir el

proceso de transformación que le permitirá tener vida al integrarse a la existencia terrenal. Otra forma en la que observamos esta dualidad es que la matriz es portadora de un ser que no está vivo y tampoco está muerto; vive en un estado de indeterminación que se refuerza con el hecho de que la matriz de la mujer es receptora de las almas de ese nonato. Así, la matriz contiene en su interior varias entidades anímicas que pertenecen al mundo de los ancestros y también al de los humanos y a la vez a un ser que aún no existe pero que está potencialmente representando a la vida. Vemos que la mujer como intermediaria entre la vida y la muerte, entre los dioses y los humanos, hace posible la vida humana que es tan importante para la preservación del grupo.

La matriz en su carácter de vientre materno, se concibe como un espacio oscuro que nos recuerda al tiempo espacio de los ancestros en el que no existía nada y todo estaba en un proceso potencial de creación. Se constituye en un sitio central que podría estar representando la noción de “adentro” puesto que se caracteriza por contener, además de que es un espacio que no se puede observar a simple vista, a diferencia de la piel y del rostro que caracterizan al “afuera” y a la exterioridad.

Entre los mayas, Bourdin (2007) encuentra que los términos que se usan para designar a la matriz tienen que ver con la maternidad, con el parto, con la placenta y con el cordón umbilical. Por extensión, dice que existe una expresión que designa también al ombligo como región externa del vientre en el individuo ya formado, a diferencia de la matriz que se describe como algo interno, como “capa” o envoltura. Este autor en su investigación lingüística da cuenta del parentesco entre dos acepciones de la palabra maya *nak* “vientre” y “fin o cabo” y se pregunta ¿qué hay de común entre éstas para que sean nombradas con el mismo término? Apunta que *nak* también es usada para:

“designar diversos tipos de “superficies” (aparentes o reales) como el cielo, paredes internas o externas, etc. Tales superficies son asimismo límites y son tal vez estas nociones de “superficie como límite” y de “tocar fin”, las que subyacen en las dos acepciones de *nak* que hemos enfocado aquí” (Bourdin,2007:310).

El fin o límite del que habla este autor, se refiere a esa etapa que termina el ser gestante. Su crecimiento en la interioridad llega forzosamente a su fin y así llega el momento de atravesar los límites de la superficie en la que vive; es el momento en que debe morir, es decir, transformarse.

Al analogarse la matriz con la cueva, también lo hace con el *tuki*, con la jícara, con los pozos de ofrendas y con el *tepari*. Paulina Faba (2006:195) encuentra que hay una relación entre la matriz y el cordón umbilical con el *tepari*; dice que en el *tepari* se encuentran grabadas figuras espiroideas que representan a la matriz y al lugar de salida de los antepasados. Su análisis iconográfico encuentra a la representación de la espiral como expresión del movimiento y de la creación del mundo en la que las espirales de los petrograbados trazan un “viaje hacia el centro”, son un camino hacia el tiempo de los ancestros, hacia el espacio primigenio y oscuro que gestó al mundo.

Por otro lado, la jícara también representa la noción de fertilidad y está íntimamente ligada con la idea de cueva y de matriz. Se cree que en las jícaras todo puede crecer. De hecho, según Aedo (2001:184) “se dice que la jícara de la diosa *Takutsi Nakawe*, es decir su vientre, conforma la superficie de la tierra y que de su cuerpo antropomorfizado y desmembrado, brota la vegetación y nacen los animales; de ahí su nombre “Nuestra Abuela Crecimiento”. Kindl (1997) narra la historia de cómo al nacer una niña, se sugiere a la madre que elabore una jícara votiva para proteger la vida y la salud de la recién nacida y de los padres; para ello debía colocar figuras en forma de seres humanos y después sacrificar un animal con cuya sangre bañan la jícara previamente hecha, para después llevarla a algún lugar sagrado y pedir a las deidades por la salud y prosperidad del recién nacido. Las peticiones que se hagan en las jícaras deberán crecer y después nacer, es decir, volverse realidad.

En la información que nos brinda Aedo vemos que la matriz encuentra una réplica en la superficie de la Tierra sobre la cual crece la vida. Algo semejante sucede entre los *ch'abajom* de Chiapas que

...se referían al útero materno diciendo que es la caja (*kaxa*) de la mujer. Haciendo un paralelismo entre el cuerpo humano y una Tierra humanizada, no es entonces de extrañarse que en las plegarias aparezca designada la Tierra como la Señora Caja (Señora *Kaxa-il*), aquella que contiene en su interior una cantidad enorme de seres sobrenaturales y tolera en su superficie a los hombres y animales (Figuerola, 2000:13).

Finalmente tenemos a la Luna como rectora de los órganos de generación de vida, de los ciclos y de la fertilidad. La Luna en Mesoamérica es patrona del tejido, protectora de embarazos y de partos y existe una correspondencia entre el trabajo que hace la diosa lunar

y el trabajo de las mujeres gestantes. De acuerdo con Stacy Schaefer (1989:191), la vida humana se análoga con el tejido que se va formando en el telar de cintura en el que el principio del tejido corresponde al nacimiento de los niños. *Tatei Niwetukame* además de enviar las almas cuando nacen los niños y de recibir la de los muertos, también es la diosa del tejido. Probablemente el alma que envía esta deidad de alguna forma sea un hilo con el que las mujeres van tejiendo la vida del hijo que llevan en su vientre, a semejanza de lo que sucederá después de que nazcan. Así es como las mujeres reproducen en su cuerpo la vocación generadora de la Luna. Por otro lado, se dice que la Luna llena está repleta de agua, de líquido amniótico en periodo de gestación, lo que la constituye en la manifestación del poder femenino en su máxima expresión.

5.5.3 *Warikuiniya*, la menstruación

Los *wixaritari* consideran que la menstruación *warikuiniya* es una enfermedad porque hay sangrado. La palabra *kuiniya* significa enfermedad, y *warie* espalda o “atrás”, que resultaría en “enfermedad de atrás”. La Luna es un personaje que influencia y determina a los ciclos naturales y en consecuencia a la menstruación, que está concebida como “enfermedad de la Luna”. Según la mitología que pude recoger,

en el tiempo pasado se olvidaron de *Metsa*, la luna y no le dieron ni flecha, ni jícara. Por eso las mujeres se enfermaron y sangraron y no sólo una mujer sino todas las mujeres. Si entonces le hubieran dado flecha no anduvieran así, porque la luna quería que le entregaran flecha y jícara y por eso nos sangraron a todos. Por eso *Metsa* dijo que las mujeres iban a sangrar, y los hombres cuando se calientan, también. Tiempo después, ya le llevaron flecha y se aliviaron, lo dejaron en un lugar que se llama *Metsamayama*, en *Teupa*.

Este mito huichol explica el origen de la menstruación y de la eyaculación, evidenciando que aparecen como castigo divino y advirtiendo de los peligros que corre el ser humano cuando no lleva a los ancestros las ofrendas que les corresponden. Se cree que cuando en la noche a la mujer la “toca la luna”, va a despertar teniendo la menstruación y va a despertar “caliente”, es decir, con deseos sexuales que la harán ir a buscar a “otro”

hombre para saciar toda la calentura provocada por la Luna. Lo mismo les sucede a los hombres, la Luna también los calienta y cuando despiertan van a buscar mujeres.

Según Aedo (2001:206), los *wixaritari* creen que la Luna se relaciona con la mujer, con los genitales femeninos y con la sexualidad y que durante el periodo en el que la Luna se completa se vuelve peligrosa, pues tiene atributos antropófagos; además la Luna posee la capacidad de determinar el sexo de los seres humanos y es especialmente responsable de los cambios biológicos en la pubertad de las mujeres. Dicha relación entre la Luna, las mujeres, los ciclos naturales y la menstruación es un fenómeno generalizado en Mesoamérica, por ejemplo, entre los otomíes, existe la creencia de que junto con los ciclos menstruales aparecen las visitas de la divinidad del cerro lunar al cuerpo de la mujer. Para nombrar a la sangre menstrual se emplean dos términos que se traducen como “sangre, esperma de Luna”, “luz de Luna” y “sangre de la Luna” (Galinier 1990).

Cada una de las partes en la que se ha dividido al cuerpo agrupa propiedades específicas de éste. Las estructuras y sustancias soportan y hacen circular la vitalidad del conjunto. En el supramundo corporal están albergadas las funciones cognoscitivas que posibilitan que el individuo conozca al mundo a través de los sentidos. Para los *wixaritari* parece tan importante conocer el mundo ordinario en el que viven, como el mundo de los ancestros al que no pueden acceder fácilmente; por ello es que dentro del cuerpo encontramos también a los objetos de la parafernalia ritual que potencian sus capacidades naturales, permitiéndole cruzar los umbrales y establecer la comunicación entre ambos mundos. Dicho aspecto se facilita a través de las flechas que están en el cuello y el tejón de las orejas que le permiten escuchar, la pluma de la lengua que le permite hablar, y el *nierika* que le permite ver dentro de ese Otro tiempo-espacio. Además en este cielo del cuerpo se ubica el *kipuri* que es el alma que llega a la persona un poco antes de nacer y que la mantiene con vida y en comunicación con los antepasados a través de los hilos que contactan a la cabeza con el cielo.

En la parte media del cuerpo encontramos los referentes para construir el espacio circundante. El pecho y la espalda marcan el adelante y el atrás, y los brazos apuntan hacia la derecha y la izquierda. El tronco como centro del cuerpo que también se constituye como centro del mundo, marca sobre el eje vertical una supracorporalidad y una infracorporalidad y es así como el cuerpo forma un quincunce y también una esfera. Asimismo, el *iyari*, corazón como órgano y entidad anímica de este sector, se constituye

como el centro del individuo y de la comunidad y es a partir del que se genera la vitalidad que éste necesita para existir. En el ombligo que también es considerado como centro del cuerpo se encuentra el *tepari* que es el disco pétreo que se concibe como centro del mundo a través del cual nacieron algunas deidades lo cual refuerza aún más la característica de centro. Finalmente, las manos son las que inciden a través de su trabajo en la construcción del mundo terrenal, que a su vez es la parte que se encuentra en medio del cielo y del inframundo.

La parte inferior del cuerpo se caracteriza por contener a los órganos sexuales y reproductores que serán responsables de generar la vida, proceso que se encuentra en estrecha relación con la parte oscura del universo y con el caos que marca el tiempo de lluvia en el que la fertilidad se encuentra potenciada.

De manera general tenemos a la parte superior del cuerpo encargándose de conocer tanto su entorno ordinario como el del mundo de los ancestros; al centro del cuerpo organizando su espacio circundante y a la parte inferior generando la vida.

REFLEXIONES FINALES

Entre los *wixaritari*, el cuerpo y el universo están hechos a imagen y semejanza el uno del otro, el microcosmos es igual que el macrocosmos por lo cual es posible decir que las concepciones del mundo construyen y explican la constitución del cuerpo de la misma manera en la que el cuerpo construye y explica a la cosmovisión. El universo al que simbolizamos se vuelve corpocentrista y la geografía ritual se constituye en una geografía corporal en la que el espacio vivido se organiza a partir de la corporalidad. El eje vertical que traza el cuerpo de pie establece los tres sectores en los que se divide tanto el mundo como el cuerpo: la parte celeste, la parte media y el inframundo; y sobre el eje horizontal se despliegan los cuatro rumbos del universo; primero, como prolongación de los brazos *Xapawiyeme* en el sur y *Hauxamanaka* en el norte; en el oriente que es la dirección hacia la que mira el *mara'akame* está *Wirikuta*; y en el poniente que está a su espalda, *Haramara*. Dicho despliegue en el espacio, hace que el simbolismo de los sitios sagrados del paisaje ritual, se plasme en el cuerpo del ser humano, quién se encuentra posicionado en el centro de ambos ejes, en cuyo papel de centro del paisaje, se constituye como *axis mundi*, en un eje comunicante que permite establecer vínculos entre el mundo de los hombres y el de las deidades que se encuentran en el mundo celeste y en el Inframundo. En su carácter de centro y de ombligo del mundo se relaciona con las cuevas que portan el simbolismo de la matriz cuya función es la de generar vida. Así, el cuerpo como centro, debe ser un sitio de fertilidad que procure la vida a través de la comunicación que es capaz de establecer con las deidades.

En cada una de las divisiones del cuerpo se concentran ciertas funciones. En la parte superior que es donde están la mayoría de los órganos sensoriales, predomina la función cognoscitiva que es a través de la que el hombre adquiere una gran parte de los conocimientos del mundo; en la parte media, predominan los órganos que permiten organizar al espacio circundante: los brazos, la espalda y el pecho; y en el centro el corazón y el ombligo. En el inframundo donde se encuentran los órganos sexuales y reproductores predomina la función gestadora y generadora de vida, misma que está relacionada con las cuevas y con los pozos de ofrendas cuyo simbolismo principal es el de la fertilidad.

Los principios de clasificación espacial para el cuerpo también implican las categorías de dentro-fuera. El exterior corporal está representado por la piel y por la cara que es el órgano social por excelencia; y el adentro corporal incluye a todo lo que está envuelto por la piel, aunque el órgano que representa por excelencia dicha interioridad, es la matriz que es un contenedor de vida al que se relaciona con aspectos esféricos y oscuros.

Hasta este momento se ha dado cuenta de qué manera el cuerpo es constructor de las nociones espaciales que se reproducen en el mundo; en el sentido opuesto, vemos cómo el Sol y la Luna darán pie a la construcción del tiempo y del espacio vivido. El hecho de que el Sol salga por el frente del *mará'akame* y de que se esconda por su espalda, posiciona al cuerpo en el centro y determina a su alrededor el adelante-atrás-izquierda-derecha. Esta dinámica solar de amaneceres y atardeceres, acompañada de la dinámica lunar en la que este astro se presenta cada día diferente al día anterior, construye la noción de tiempo y de ciclo a través de la que el hombre percibe que el tiempo pasa, además de las repeticiones manifiestas en los procesos como el de la respiración y los latidos del corazón, que indican que las plantas crecen, las personas envejecen y que lo que nace también muere. Dicha comprensión del concepto de ciclo es observable en la creencia de que un anciano puede llegar a convertirse en un “ancestro deificado” lo que querría decir que esta persona estaría regresando a la matriz, a la obscuridad, al tiempo “pre humano” del que una vez salió, igual que hace el Sol cada noche.

Como parte de la lógica de opuestos complementarios que rige al pensamiento *wixarika* y al mesoamericano, encontramos que el cuerpo no es la excepción y que en él se manifiesta la dualidad del mundo que se presenta en primera instancia en la pareja primordial del Sol y la Luna, como representantes de lo masculino y lo femenino que se despliegan en el arriba y el abajo, la derecha y la izquierda, el adelante y el atrás, la luz y la obscuridad, el bien y el mal, lo caliente y lo frío, la vida y la muerte, la vigilia y el sueño, la materia y el espíritu, la permanencia y la transformación; todas y cada una de estas dualidades las podemos encontrar en las concepciones que se tienen acerca del cuerpo humano, y son éstas las que generan movimiento al relacionarse una con la otra.

A través de las analogías, el cuerpo da sentido a la existencia y a los procesos de la naturaleza y del cosmos, compartiendo las características con otras entidades

que también nacen, se enferman, gozan de sexualidad o por lo menos se reproducen, crecen y mueren. Así es como por los árboles corre la misma sangre y semen que por el cuerpo y por el cuerpo la misma savia que por los árboles; es como el crecimiento y la existencia del maíz está íntimamente relacionado con el ser humano y como su desarrollo se análoga con el nacimiento y crecimiento de los niños humanos; es como las cuevas otorgan vida igual que una matriz, es como las montañas, los animales y las plantas están dotadas de corazón y en ocasiones hasta se les escucha llorar o tener otras manifestaciones que en apariencia pertenecen al género humano; así es como el ser humano ha dotado a su entorno con sus propias características, es decir, lo ha antropomorfizado.

Los elementos naturales y objetos de los que está compuesto el cuerpo, fueron instalados en éste durante su creación en el tiempo mítico de los ancestros. Dichos objetos y elementos extienden un vínculo comunicante entre el presente en el que vive el cuerpo su realidad ordinaria y el tiempo mítico en el que estos objetos fueron ubicados en el cuerpo, impregnando al cuerpo con la sacralidad de aquel tiempo mítico. Las narraciones mitológicas que se presentan en este trabajo nos invitan a pensar que el ser humano forma parte de su entorno natural y cósmico y que en ningún modo se encuentra desvinculado de éste pues su cuerpo está hecho de barro que es la tierra húmeda, sus venas son las guías de una planta, la sangre y el sudor se formaron del agua que cayó de una nube, sus huesos se hicieron de la caña seca del maíz, la piel fue tejida por una araña, la lengua existe gracias a una pluma de águila real colocada en la cavidad bucal, las orejas se formaron gracias a que quedó inserto un tejón a los lados de la cabeza, la nariz es parte de una planta que brotó gracias a la placenta del venado, los ojos están hechos de la espuma del mar y de la obscuridad del tiempo mítico, el pene y la vagina se formaron por un gualacamote recogido en el monte y la menstruación fue provocada por la Luna. Toda la serie mitológica de creación del cuerpo nos explica que el cuerpo existe porque está formado de elementos que están en el mundo, lo cual vincula al cuerpo inevitablemente con su entorno natural.

Ahora bien, los elementos animales, vegetales y de la parafernalia ritual de los que se construyó el cuerpo, tienen una especial razón de ser. Cada uno de ellos tiene una función cultural reconocida por los *wixaritari*, son objetos que tienen poder y que forman parte de los mecanismos rituales de este pueblo. El barro que

es la tierra, es objeto de constantes alusiones pues es sobre ella que las plantas y sus frutos han de crecer, sobre ella viven los animales, es la materia más extensa que existe en el mundo en el que vive el ser humano, igual que para el hombre, su cuerpo es el bloque más grande sobre el que después habrán de crecer una nariz, una boca y todo lo demás. Vamos encontrando que la planta culturalmente más importante para el mundo *wixarika* es el maíz y no es extraño que los huesos que son la estructura del cuerpo humano hayan sido creados a partir de la caña seca de esta planta. El agua de la nube de la que están hechas la sangre y el sudor es el agua que los *wixaritari* están pidiendo siempre para que haga crecer la milpa y los frutos. Para los huicholes, la tela hecha por las arañas tiene la connotación inmediata del *nierika*, cuya acepción corporal es la de ser la tela y la piel que contiene, separa y limita a los órganos del cuerpo de lo que está afuera. Es posible mirar la piel pero no lo que está dentro ella, en cuyo caso, igual que el *nierika*, la piel se constituiría en la ventana que debe reflejar lo que está en su interior que es lo que no se puede ver a simple vista; y la piel de la cara debe reflejar no solamente la apariencia, sino las emociones y el corazón de la persona que están debajo de esa piel.

Además de los elementos naturales, en el cuerpo han sido dispuestos objetos de la parafernalia ritual *wixarika*, los cuales potencializan la función ordinaria de cada órgano con la posibilidad de que éstos sean capaces de acceder a la comunicación con los ancestros. Dichos objetos de la parafernalia ritual también representan materialmente a las entidades anímicas, como en el caso del *nierika*, de las flechas y las jícaras, entre otras. Enfatizo el aspecto de la comunicación pues es la principal función de la parafernalia ritual; por ejemplo, la pluma que está en la lengua posibilita no sólo que la persona hable con otras personas sino que también desarrolle sus facultades comunicativas con el mundo de los ancestros; las flechas colocadas en la parte posterior del cuello, cerca de las orejas, potencializarán la función del oído permitiendo que se escuche la voz de las deidades; la analogía que existe entre la matriz y la jícara harán que tanto en una como en otra crezca lo que está en su interior, es decir, que además de un ser humano, dentro de la matriz también crecerán las peticiones. Esta lógica de correspondencias y réplicas no es extraña pues para el pensamiento *wixarika* igual que para el mesoamericano, las analogías y el pensamiento simbólico permea su mundo.

Esta forma de ver el mundo nos muestra que los *wixaritari* reconocen que la verdadera cualidad de dotar de vida a los individuos no tiene que ver con el cuerpo físico sino con las entidades anímicas. Estas entidades anímicas que pertenecen a las dos realidades, a la del hombre y a la de las deidades, también tienen como función la de mantener en contacto a los hombres y a los antepasados, últimos que están permanentemente observando a cada uno de los individuos para saber si su comportamiento se mantiene dentro de lo que se considera deseable, si se ha cumplido con las ofrendas a los ancestros; y si es así, les enviarán a lo largo de sus vidas las bendiciones que se traducen en la buena salud de su familia, de su ganado, en el crecimiento de la milpa y de los frutos sembrados; y en una instancia más espiritual, les concederán diferentes dones, como el de cantar, tocar un instrumento, curar y soñar entre otras cosas.

El *matsiwa*, las pulseras que son el alma que se encuentra en las articulaciones de las muñecas y de los tobillos, dota al individuo de diferentes capacidades y va registrando las acciones y las vivencias de éste, de tal forma que si ha tenido un recto actuar, los dioses podrán verlo y en consecuencia concederle más poder a su alma. El *nierika* que se ubica tanto en la cara como en los ojos, concede al hombre, la capacidad sobrenatural de ver dentro del mundo de los ancestros y de adquirir los conocimientos y la sabiduría de éste. Otra acepción del *nierika* relacionado con los ojos es la más pura descripción de lo que en occidente llamamos “el espejo del alma”, o “las ventanas del alma”, pues se dice que en éstos, los ancestros pueden mirar realmente la esencia de las personas.

En el caso del *iyari*, corazón más allá de ser el órgano del centro del cuerpo, es la entidad anímica que lo habita y que lo anima, es el corazón-alma-memoria tanto individual como colectiva y ancestral, *taiyari* “nuestro corazón” hace referencia a los buenos pensamientos y buenas acciones de los individuos que deberán armonizar con la memoria ancestral que une a las personas. Se dice que el *iyari*, corazón es un principio de construcción simbólica del cuerpo e incluso del mundo *wixarika*; esto se observa a través de las semejanzas que existen entre los términos lingüísticos pues la partícula *iyari*, *-iya* o *-yari*, se encuentra en las palabras que nombran diferentes partes del cuerpo y sustancias animadoras que son imprescindibles para el funcionamiento vital de este, extendiendo a ellas su significado. Se trata del cuerpo mismo, de la piel que lo cubre, de la placenta que

cubre a los niños antes de nacer, de la sangre a la que hace circular, de las venas por donde ésta circula, de la respiración y del sudor. Considero que el *iyari* como entidad anímica es generador de identidad; si su significado es trasladado a la persona, a la piel y al cuerpo, es a través de la apariencia que nos brinda la piel y el exterior del cuerpo que la vista puede identificar si la persona es *wixarika* o no. Finalmente tenemos que la partícula *iyari* existe en el término *kakauyari* que nombra a los antepasados deificados, que son aquellos ancestros que al cruzar el umbral del otro mundo hacia el mundo de los hombres se convirtieron en piedras, en ojos de agua o en algún otro elemento de la naturaleza. Es como reconocer que esas piedras o elementos del paisaje pertenecen al corazón *wixarika* y a la memoria ancestral que éste porta y reconoce.

El cuerpo *wixarika* puede constituirse como un portal a través del cual las fronteras entre el mundo del hombre y el Otro mundo son traspasadas en el momento en el que el cuerpo se sacraliza de alguna forma, lo cual sucede cuando éste se constituye como entidad central, en el momento en el que se convierte en un *axis mundi* que comunica los tres mundos, al parecerse formalmente a las ofrendas y al contener a la parafernalia ritual y a las entidades anímicas en su interior pues éstas pertenecen a ambos mundos. Dicha constitución del cuerpo como portal también se logra con la ingestión del peyote y con la actividad onírica, que son lapsos que propician el cruce del umbral hacia el Otro mundo en el que habitan los dioses y donde el individuo será dotado del conocimiento sagrado que busca como ser cultural, para así ser compartido con el resto de la comunidad. Finalmente, los *wixaritari* practican el ayuno, la abstinencia sexual, se abstienen de dormir y realizan largas caminatas para entregar las ofrendas a los sitios sagrados; dichas mortificaciones corporales provocan trastornos físicos que ayudan a contactar a las deidades y a convertir al cuerpo en una puerta. El sacrificio atraviesa al cuerpo radicalmente pues es éste el que en primera instancia es afectado por lo que el individuo experimenta. Se habla de que esta experiencia generalmente es transformatoria para el ser que la vive, por lo que al final de su sacrificio, se trata de sujetos iniciados y renovados que vuelven a la estructura del mundo ordinario con el conocimiento del más allá. Como atributo adicional, el cuerpo está posibilitado para moverse por doquier, llevando consigo las características que le son concedidas.

Para los *wixaritari*, el cuerpo es el sustento biológico sobre el que incide la cultura, que lo convierte en un punto de convergencia, en el recipiente de los elementos que están en su interior y en un instrumento capaz de potenciar cualquiera de sus poderes pues el cuerpo se empodera del simbolismo y de la eficacia de todos y cada uno de los elementos vegetales, animales u objetos rituales que habitan en él y al poseer sus cualidades, hace posible que cualquier ser humano que porte un cuerpo y que esté entrenado culturalmente para hacerlo a través de “el costumbre”, tenga la capacidad de usarlo como instrumento para cruzar los umbrales hacia el mundo de los ancestros, de comunicarse con ellos y de adquirir la sabiduría ancestral.

ANEXO 1. Listado Etnoanatómico

Tewi	PERSONA
wixarika	huichol
teuteri	<i>indígenas de la periferia</i>
iwaama	<i>indígenas del mundo</i>
teiwari	<i>mestizo</i>
neuxi	<i>cora</i>
wakiri	<i>tepehuán</i>
iwaamari	<i>toda la gente del mundo "somos hermanos"</i>
teuteri	<i>indigenas del mundo-mexico</i>
nepi iyaama	<i>amigos de afuera</i>
Awarie / xeitewiyari / tewi	CUERPO
'airika / airikaya	<i>saliva</i>
'auri/ nierika	<i>mejilla</i>
'ika	<i>pie completo</i>
'ume	<i>hueso</i>
iri	<i>cuello en el (las flechas que permiten el movimiento)</i>
aki	<i>costillas grandes (arriba)</i>
akitá	<i>costillas (espacio adentro de)</i>
atari	<i>testículos</i>
ayakwai / netsikwai	<i>barba</i>
heinitsi	<i>sueño</i>
hinari	<i>pene</i>
hixi	<i>ojo</i>
hixi tuxayari	<i>esclerótica</i>
hixi yixaiye	<i>pupila e iris</i>
hixi nawiyari	<i>párpado</i>
hixie	<i>cara</i>
huka / yuriepa	<i>barriga</i>
huxari	<i>vello</i>
iiya	<i>aliento</i>
i'iyá	<i>respiración</i>
ikuineri	<i>semen</i>
itiwame/mamaitiwame	<i>dedo índice</i>
itoa	<i>mollera</i>
ixitari	<i>costillas chicas (abajo)</i>
iyari	<i>corazòn/alma/memoria</i>
kaná	<i>frente</i>
karapata	<i>región sexual</i>
karimuxi	<i>pestañas</i>
katotsi	<i>cuello (parte de atrás)</i>
ke'etá	<i>pie (parte de encima)</i>
keiyari	<i>placenta</i>

keta	<i>planta del pie</i>
ketaimipa	<i>dedo anular del pie</i>
ketaimpa	<i>dedo pulgar del pie</i>
ketaitiwame	<i>dedo indice del pie</i>
ketaixiatamieme	<i>dedo medio del pie</i>
ketanunutsi	<i>dedo meñique del pie</i>
kieputsa	<i>talón</i>
kietate tirixi	<i>dedos de los pies</i>
kiiipi	<i>cuello</i>
kiitewew	<i>médula espinal (punta superior)</i>
kipa	<i>cabello</i>
kiripi	<i>nuca (hoyito de la)</i>
kitsa	<i>nalgas</i>
kuaxiya	<i>sudor</i>
kuiniya	<i>enfermedad</i>
kupuri	<i>fuerza vital/energía</i>
kutsuri	<i>espalda (parte inferior central)</i>
kwaxua	<i>sesos</i>
kwikuta	<i>garganta, cerca huesos</i>
kwinuri ampá / tukanexa	<i>intestino grueso</i>
kwinuri tsumpé	<i>intestino delgado</i>
kwita	<i>excremento</i>
macaxeirauye	<i>bíceps</i>
makakiriwe	<i>pierna (frente de)</i>
mama	<i>brazo (y mano)</i>
mama	<i>brazo y antebrazo sin mano</i>
mama / mamanunutsi	<i>mano</i>
mama warie	<i>revés de la mano</i>
mamaimipa	<i>dedo anular</i>
mamaimpa	<i>dedo pulgar</i>
mamaixiatamieme	<i>dedo medio</i>
mamanunutsi chimpe	<i>dedo meñique</i>
mamate	<i>2 brazos y manos</i>
mamatetiri / itiwame	<i>dedo de la mano</i>
matsiwa	<i>tobillo</i>
mituxi	<i>columna</i>
mu'u	<i>cabeza</i>
mu'ume	<i>riñón</i>
naipari	<i>hombro</i>
naká	<i>oreja</i>
nawiyari / nawi	<i>piel</i>
néma	<i>hígado</i>
neni	<i>lengua</i>
niweyame	<i>matriz</i>
piniyari	<i>pus</i>

<i>ta'ata</i>	articulación
taki	<i>palma?</i>
tamé	<i>diente</i>
tarikixa / iweeme	<i>laringe (pasa el viento)</i>
tata	<i>nervios</i>
tawie	<i>pecho</i>
te'ekuta	<i>cavidad bucal</i>
temá	<i>pierna baja</i>
teni	<i>labios</i>
teta	<i>boca</i>
teuri	<i>pierna alta</i>
tsiki	<i>cejas</i>
tsikuri	<i>codo</i>
tsitsi	<i>pechos (masc. y fem.)</i>
tsuri	<i>nariz</i>
tsuri/ tsume	<i>moco</i>
tuapuxau	<i>pie (huesitos de los lados del tobillo)</i>
tunú	<i>rodilla</i>
turukutsa	<i>hombro (punta del)</i>
tuxai	<i>cana</i>
unuri	<i>espalda (parte superior central)</i>
u'ukai	<i>lágrima</i>
wai	<i>carne</i>
wapitsai	<i>corva</i>
warie	<i>espalda</i>
warikuiniya	<i>menstruación</i>
wawairi inana	<i>muslo (parte posterior)</i>
wiya	<i>cebo</i>
wiya/ niuki	<i>voz</i>
xa'aka	<i>pulmón</i>
xaimitari	<i>estómago</i>
xapi / niweyame	<i>vagina</i>
xemutsi	<i>ano</i>
xetia	<i>axila</i>
xikia	<i>tobillo</i>
xikitame	<i>diafragma</i>
xipari	<i>abdomen</i>
xiriwame	<i>esófago (pasa la comida)</i>
xite	<i>uña, garra</i>
xitemutsi	<i>ombligo</i>
xixi	<i>orina</i>
xuriya	<i>sangre</i>
xuriya uye'e	<i>venas</i>
yeaxiri	<i>boca del estómago</i>
yekiri	<i>coronilla (remolino)</i>
yekiri	<i>mollera</i>

BIBLIOGRAFIA

- AEDO, Juan Angel, *La región más oscura del universo: el complejo mítico de los huicholes asociado al kieri*, Tesis de licenciatura en Antropología Social, ENAH, México, 2001.
- AGUADO Vázquez, José Carlos, *Cuerpo humano, ideología e imagen corporal en el México contemporáneo*, FFyL-UNAM, , México, 1998.
- AGUILAR, Cristina y MARTINEZ, Isabel, Articulando la vida: Reflexión comparativa entre nociones yoemem y rarámuri sobre las entidades físicas y anímicas, en C. Bonfiglioli, A. Gutiérrez, M-A. Hers y M.E. Olavarría (eds.), *Las vías del noroeste II: Propuesta para una perspectiva sistémica e interdisciplinaria*, UNAM-IIA, México, 2008.
- ALVARADO, Neyra P., *Titailpi... timokotonal. Atar la vida, trozar la muerte. El sistema ritual de los mexicanos de Durango*, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, México, 2004.
- ANGUIANO, Marina, “Müüqui Cuevixa: “Time to bid the dead farewell” ” en Schaefer, Stacy B., FURST, Peter T. (Editores) *People of the Peyote. Huichol Indian History, Religion and Survival*, University of New Mexico Press, U.S.A., 1996.
- BAEZ-JORGE, Félix, *Los oficios de las diosas*, Universidad Veracruzana, México, 2000.
- BENITEZ, José, entrevistado por Olivia Kindl, “Pasos del caminante silencioso” en *Artes de México*, Núm. 75 “Arte Huichol”, México, 2005, pag 57-59.
- BLACKING, John (ed.) *The Anthropology of the body*. Academic Press, London, New York, San Francisco 1977
- BONFIGLIOLI, Carlo y GUTIERREZ, Arturo, Enfermedad y regeneración de la vida: el peyote en los rituales curativos de los huicholes y de los tarahumaras en *Enciclopedia Iberoamericana de Religiones*, Editorial Trotta, Madrid, 2003. (en prensa)
- BOURDIN, Gabriel, *El cuerpo humano entre los mayas. Una aproximación lingüística*, Ediciones de la Universidad Autónoma de Yucatán, México, 2007.
- BRODA, Johanna, “Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto de los cerros”. En Johanna Broda (eds.) *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, UNAM, 1991.

- BUETTNER-JANUSCH, John, *Antropología Física*, Limusa, México, 1979.
- CASILLAS, Armando, *Nosología mítica de un pueblo. Medicina Tradicional huichola*, Universidad de Guadalajara, Editorial (Colección Fundamentos, Serie La otra orilla), México, 1990.
- , “The shaman that defeated Etsá sickness (Smallpox): Traditional Huichol Medicine in the Twentieth Century” en Schaefer, Stacy B., FURST, Peter T. (Editores) *People of the Peyote. Huichol Indian History, Religion and Survival*, University of New Mexico Press, U.S.A., 1996.
- CASSIRER, Ernst, *Antropología Filosófica. Introducción a una filosofía de la Cultura*, Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires, 1945.
- CASTRO-LEAL, Marcia, Representación y sentido del cuerpo humano entre los huastecos prehispánicos, en *Antropología simbólica*, INAH-ENAH, México, 1995.
- DAS, Prem, “Initiation by a Huichol Shaman”, Kathleen Berrin (ed.), *Art of the Huichol Indians*, The Fine Arts Museum of San Francisco, San Francisco, 1978.
- DE LEON PASQUEL, Lourdes, “El cuerpo como centro de referencia: semántica y uso de algunos clasificadores de medida en tzotzil”. *Anales de Antropología*, Vol. XXV. México, 1988.
- DIGUET, Leon, *Por tierras occidentales. Entre sierras y barrancas*. (Jesús Jáuregui y Jean Meyer, editores) INI y CEMCA, México, 1992.
- DOUGLAS, Mary, *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Siglo Veintiuno, Madrid. 1973
- , *Símbolos Naturales. Exploraciones en cosmología*, Alianza Editorial, España, 1978.
- EGER, Susana, “Wolf power and interspecies communication in huichol shamanism” en Schaefer, Stacy B., FURST, Peter T. (Editores) *People of the Peyote. Huichol Indian History, Religion and Survival*, University of New Mexico Press, U.S.A., 1996.
- ELIADE, Mircea, *Imágenes y símbolos*. Planeta-Agostini, España, 1994.
- , *Tratado de historia de las religiones*, Era, México, 1964.
- ENFIELD, N.J. y Wierzbicka, “Introduction. The body in description of emotion” en *Pragmatics and Cognition*, Vol. 10, Num. ½, John Benjamins Publishing Company, Amsterdam/Philadelphia, 2002.

- FABA, Paulina, La Matriz del Mundo. El tepari huichol y el sipapu de los indios pueblo, en C. Bonfiglioli, A. Gutiérrez y M.E. Olavarría (eds.), *Las vías del noroeste I: Una macrorregión indígena americana*, UNAM-IIA, México, 2006.
- FAGETTI, Antonella, La mujer es como la calabaza: exégesis del ser y el cuerpo femenino en *Antropología simbólica*, INAH-ENAH, México, 1995.
- , *Cuerpo humano y naturaleza en la cosmovisión de un pueblo campesino.*, Tesis de Maestría en Antropología social, ENAH, México, 1996.
- FIGUEROLA, Helios El cuerpo y sus entes en Cancuc, Chiapas, en *El cuerpo, sus males y sus ritos*, Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, No. 38, Diciembre 2000, México.
- FRESAN, Mariana, *Nierika. Contenedor infinito del universo wixarika*. Tesis de licenciatura en Etnología, ENAH, México, 2002.
- FUJIGAKI, Alejandro y MARTINEZ, Isabel, Vida y muerte: la composición del ser humano y la ritualidad entre los rarámuri de la alta tarahumara, en J.L. Sariago (comp.), *El Norte de México: Entre fronteras*, ENAH-INAH, 2008.
- FURST, Peter ; Nahmad, Salomón, *Mitos y arte huicholes*, SEP, México, 1972.
- GALINIER, Jacques, *La mitad de Mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, UNAM, CEMCA, INI, México, 1990.
- GARCIA Ruiz, Jesús F., “Elementos para el análisis de la noción de persona entre los mochó: los componentes del yo” en B. Dahlgren (ed.), *Historia de la Religión en Mesoamérica y áreas afines*, UNAM, México, 1987.
- GEIST, Ingrid, *El proceso ritual como proceso de semiosis. Ensayo analítico en torno al tiempo con base en las propuestas teóricas de la Antropología, la Semiótica y la Fenomenología*. Tesis de doctorado en Antropología, ENAH, México, 2001.
- , “Coreografía y la construcción de un espacio ritual” *Cuiculco Revista de la Escuela Nacional de Antropología e Historia* 33/34 México, Enero/junio 1993:31-36.
- GLOCKNER, Julio, “Los sueños del tiempere” en Beatriz Albores/Johanna Broda (coordinadoras) *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, El Colegio Mexiquense, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, México, 1997.
- GONZALEZ, Blanca Zoila, *El cuerpo como vestigio biológico, simbólico y social. Víctimas sacrificadas en el templo de Quetzalcóatl en Teotihuacan*, Tesis de Maestría en Antropología, UNAM, FFyL, México, 1998.

- , *Una lectura del cuerpo humano como entidad biológica y simbólica en el Gran Nayar*, Tesis de doctorado en Antropología, UNAM, México, 2003.
- GÜEMEZ, Pineda Miguel, La concepción del cuerpo humano. La maternidad y el dolor entre mujeres mayas yucatecas, en *Mesoamérica*, Año 21, No. 39, Guatemala, 2000.
- GUILLEN, Héctor y MARTINEZ, Isabel, *Del cuerpo a la persona: ensayo sobre una noción rarámuri*, , Tesis de licenciatura en Antropología Social, Universidad Autónoma del Estado de Morelos, Cuernavaca, 2005.
- GUTIERREZ, Arturo, La sangre en la concepción ritual y en el espacio temporal de los huicholes, ponencia presentada en XXVII Congreso Internacional de Historia de las Religiones, México, 1995.
- , Centros ceremoniales y calendarios solares: un sistema de transformaciones en tres comunidades huicholas, en en C. Bonfiglioli, A. Gutiérrez, M-A. Hers y M.E. Olavarría (eds.), *Las vías del noroeste II: Propuesta para una perspectiva sistémica e interdisciplinaria*, UNAM-IIA, México, 2008.
- HERMAN, Beyer, El ojo en la simbología del México antiguo, en el México Antiguo. *Revista Internacional de Arqueología, Etnología, Folklore, Historia, Historia antigua y Lingüística mexicanas*, México, 1965.
- HEYDEN, Doris, “Aspectos mágico-religiosos de las cuevas” en Ernesto Vargas (editor), *Las Máscaras de la cueva de Santa Ana Teloxtoc*, Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM, México, 1989.
- , “La matriz de la tierra” en Johanna Broda et al. (eds.) *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, UNAM, 1991.
- , La sangre del árbol: el copal y las resinas en el ritual mexicano, en *Códices y Documentos sobre México*, Segundo Simposio, Vol. II, INAH, CNCA, México, 1997.
- JOHNSON, Mark, *El cuerpo en la mente*. Debate, Madrid, 1991.
- KINDL, Olivia Selena, *La jícara huichola: un microcosmos mesoamericano*. Tesis de licenciatura en Etnología, ENAH, México, 1997.
- KINDL, Olivia, Le nierika des huichol: Un “art de voir”, Tesis de doctorado en Etnología, Université Paris X-Nanterre, Ecole Doctorale Milieux, Cultures et Sociétés du passé et du présent, Francia, 2007.
- LADRON de Guevara, Sara, *La mano. Símbolo multivalente en Mesoamérica*, Universidad Veracruzana, México, 1995.

- LAMAS, Marta, "Cuerpo: diferencia sexual y género", *Debate Feminista*, Año 5, Vol. 10, México, Septiembre 1994.
- LEAL Carretero, Silvia, *Xurawe o la Ruta de los Muertos (Mito huichol en tres actos)*, Editorial Universidad de Guadalajara, Centro de Investigación de Lenguas Indígenas (Colección Fundamentos), Guadalajara, 1992.
- LE BRETON, David, *Antropología del cuerpo y modernidad*. Nueva Visión, Buenos Aires, 1990.
- , *Sociología del cuerpo*. Nueva Visión, Buenos Aires, 2002
- , "Cuerpo y Antropología: Sobre la eficacia simbólica.", en *Diogenes. Revista Internacional de Ciencias Humanas*, Num. 153, UNAM, 1991
- LEENHARDT, Maurice, *Do kamo. La persona y el mito en el mundo melanesio*. Paidós, Barcelona, 1997.
- LINDSTROM, Eva, "The body in expressions of emotion: Kuot" en *Pragmatics and Cognition*, Vol. 10, Num. ½, John Benjamins Publishing Company, Amsterdam/Philadelphia, 2002.
- LITVAK, Jaime, En torno al problema de la definición de Mesoamérica, en *Anales de Antropología*, Volumen XII, México, 1975.
- LOPEZ Austin, Alfredo, *Cuerpo Humano e ideología. Las concepciones de los antiguos Nahuas*, UNAM-IIA, México, 1996.
- , La cosmovisión mesoamericana, en S. Lombardo y E. Nalda (coord.), *Temas Mesoamericanos*, INAH, México, 1996.
- , *Tamoanchan y Tlalocan*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993.
- LOVE, Nigel (ed.), *Parts of the body: cross-linguistic categorisation. Language Sciences: 28, 2/3. Special Issue*. Elsevier, Oxford, 2006.
- LOWIE, Robert, H., *Religiones primitivas*, Alianza, Madrid. 1976.
- LUMHOLTZ, Carl, *El México desconocido. Cinco años de exploración entre las tribus de la Sierra Madre Occidental; en la Tierra Caliente de Tepic y Jalisco, y entre los tarascos de Michoacán*, obra escrita en inglés por... y traducida al castellano por Balbino Dávalos, Edición Ilustrada, Ediciones Culturales de Publicaciones Herrerías, México, 1945.
- , *El arte simbólico y decorativo de los huicholes*, INI, (Serie de artes y tradiciones populares,3) México, 1986.

- MACLEAN, Hope, *Huichol Indian Yarn Paintings and Shamanism: An Aesthetic Analysis*. Tesis Doctor of Philosophy, University of Alberta, Faculty of Graduate Studies and Research, Canadá, 1995.
- MARION, Marie-Odile, *Cuerpo y cosmos. Simbolismo del cuerpo y prácticas agrícolas de los mayas selváticos, Cuiculco*, Enero/junio, México, 1993.
- , *Vida, cuerpo y cosmos en la filosofía nativa mesoamericana*, en *Ludus Vitalis* Vol II, Num. 2, México, 1994.
- , *Simbólica del cuerpo, orden social y lógica del poder. Entrevista a Maurice Godelier*. En *Simbólicas*, Plaza y Valdés, México, 1997.
- MARTINEZ, Ma. Isabel, *Los caminos rarámuri. Persona y cosmos en el noroeste de México*, Tesis de maestría en Antropología, UNAM-IIA, México, 2008.
- MATOS, Eduardo, *Mesoamérica*, en L. Manzanilla y L. López Luján (coords.), *Historia Antigua de México, Volumen I, El México antiguo, sus áreas culturales, los orígenes y el horizonte Preclásico*, INAH, UNAM-IIA, México, 1994.
- MERLEAU-PONTY, Maurice, *Fenomenología de la percepción*, Península, Barcelona, 1997.
- MAUSS, Marcel, *Sobre una categoría del espíritu humano: la noción de persona y la noción del "yo" en Antología. Teoría Sociológica Clásica*, UNAM, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, México, 1997.
- , "Técnicas y movimientos corporales", *sociología y antropología*, trad. De Teresa Rubio de Martín Retornillo, Semilla y Surco, col. De Ciencias Sociales, serie de Sociología, Tecnos, Madrid, 1971, pp. 337-356 (Pág. 13)
- MERRILL, Williams L., *Almas rarámuris*, CONACULTA/INI, México, 1992.
- NAJERA, C. Martha Ilia., *El don de la sangre en el equilibrio cósmico: el sacrificio y el autosacrificio sangriento entre los antiguos mayas*, UNAM-II Filológicas, México, 1987.
- NEGRÍN, Juan, *El arte contemporáneo de los huicholes. Tablas de estambre*. José Benitez Sánchez, Tutukila Carrillo Carrillo, Juan Ríos Martínez, Guadalupe González Ríos. Ensayo y catálogo, Universidad de Guadalajara e INAH, Guadalajara, 1977.
- , *Nierica. Arte contemporáneo huichol*, Museo de Arte Moderno, México, 1986.

- , “Corazón, memoria y visión” en Johannes Neurath (coord.) “Arte Huichol”, *Artes de México*, Núm 75: 38-43, México, 2005.
- NEGRIN, Juan; Johannes Neurath; “Nierika: cuadros de estambre y cosmovisión huichola”, *Arqueología Mexicana* IV (20), México, 1996, pp. 56-61
- NEURATH, Johannes, “El centro ceremonial tukipa en la comunidad huichol t+apurie” en Geist, Ingrid (compiladora) *Procesos de escenificación y procesos rituales*, Universidad Iberoamericana, Edit. Plaza y Valdez, México, 1996: 287-315
- , *Las fiestas de la casa grande. Ritual agrícola, iniciación y cosmovisión en una comunidad wixarika.*, Tesis de doctorado en Antropología, UNAM, México, 1998.
- , Xiriki-tukipa-cabecera: El triángulo estructural de la organización social en una comunidad wixarika. *Cuiculco*, volumen 6, número 17, septiembre-diciembre, pp.223-246, México, 1999.
- , “El don de ver. El proceso de iniciación y sus implicaciones para la cosmovisión huichola”, en *La cosmovisión de los actuales grupos indígenas de México*, *Desacatos*, núm. 5, México, invierno de 2000.
- , “ Lluvia del desierto: el culto a los ancestros, los ritos agrícolas y la dinámica étnica de los huicholes t+apuritari” en Johanna Broda/Félix Báez-Jorge (coords.) *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, CONACULTA, FCE, México, 2001.
- PENAGOS BELMAN, Esperanza, Cuerpo y milpa: Espacios paralelos en la cultura mazateca, en: *Simbólicas*, Coord. Marie – Odile Marion, Plaza y Valdés Editores, México, 1997.
- PAVLENKO, Aneta, “Emotions and the body in Russian and English”, en *Pragmatics and Cognition*, Vol. 10, Num. ½, John Benjamins Publishing Company, Amsterdam/Philadelphia, 2002.
- PITARCH, Pedro, “Almas y cuerpo en una tradición tzeltal” En *Archives Des sciences sociales des religions*, No. 112 oct-dec, Paris, 2000.
- RIOS, Juan, “La fuente de agua sagrada” en *Artes de México* Núm 75 “Arte Huichol”, México, 2005, pag 35.

- RIVOLIER, J., “La extirpación del corazón en el México antiguo”, *Sandorama*, 5, Sandoz de México, 1969.
- ROJAS, Beatriz, *Los huicholes en la historia*, INI y CEMCA, México, 1993.
- SANDSTROM, Alan R. “El nene lloroso y el espíritu nahua del maíz: el cuerpo humano como símbolo clave en la Huasteca veracruzana”, en: *Nuevos Aportes al conocimiento de la Huasteca*. CIESAS, México, 1998.
- SCHAEFER, Stacy B., “The crossing of the souls. Peyote, perception, and meaning among the huichol indians” en Schaefer, Stacy B., FURST, Peter T. (Editores) *People of the Peyote. Huichol Indian History, Religion and Survival*, University of New Mexico Press, U.S.A., 1996.
- SIQUEIROS GARCÍA Jesús Mario, *Aproximación etnográfica del carnaval otomí de San Pablito, Puebla. Cuerpo, sociedad y cosmos*, Tesis de licenciatura en etnología, ENAH, México, 1997.
- TERCELJ, Marija-Moja, *Magia de la sangre. Del simbolismo a la terapéutica*, en *Anuario IEI*, Universidad Autónoma de Chiapas, México, 1995.
- TERMER, Franz, Observaciones etnológicas acerca de los ojos entre los antiguos mexicanos y los mayas, en *El México Antiguo*, Tomo IX, México, 1959.
- TURNER, Bryan S., *El cuerpo y la sociedad. Exploraciones en teoría social*, Fondo de Cultura Económica, México, 1989.
- TURNER, Víctor, *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual ndembu*, Siglo XXI, España, 1980
- VILLA Rojas, Alfonso, *La imagen del cuerpo humano según los mayas de Yucatán en Anales de Antropología*, Vol XVII, UNAM-IIA, México, 1980.
- WEIGAND, Phil, *Ensayos sobre el Gran Nayar: entre coras, huicholes y tepehuanos*, Instituto Nacional Indigenista, México, 1992
- YAUXALI, “La captura de los cristales de los espíritus” en *Artes de México* Número 75 “Arte Huichol”, México, 2005, pag 64-65.
- ZINGG, Robert M, *Los huicholes. Una tribu de artistas*, dos volúmenes, INI, México, 1978.