

## Cacería ritual y sacrificios huicholes: entre depredación y alianza, intercambio e identificación

Johannes Neurath

---



### Edición electrónica

URL: <https://journals.openedition.org/jsa/9873>  
DOI: 10.4000/jsa.9873  
ISSN: 1957-7842

### Editor

Société des américanistes

### Edición impresa

Fecha de publicación: 15 julio 2008  
Paginación: 251-283  
ISSN: 0037-9174

### Referencia electrónica

Johannes Neurath, «Cacería ritual y sacrificios huicholes: entre depredación y alianza, intercambio e identificación», *Journal de la Société des américanistes* [En línea], 94-1 | 2008, Publicado el 10 junio 2013, consultado el 02 septiembre 2022. URL: <http://journals.openedition.org/jsa/9873> ; DOI: <https://doi.org/10.4000/jsa.9873>

---

## CACERÍA RITUAL Y SACRIFICIOS HUICHOL: ENTRE DEPREDACIÓN Y ALIANZA, INTERCAMBIO E IDENTIFICACIÓN

Johannes NEURATH \*

En este artículo quiero intervenir en el debate teórico que cuestiona la validez del concepto de sacrificio. Partiré de la heterogeneidad de las prácticas sacrificiales huicholes y analizaré las articulaciones que existen entre ellas. Retomo el contraste sacrificio-autosacrificio desarrollado en el libro *Las fiestas de la Casa Grande* (Neurath 2002a). De cierta manera, en cada uno de los rituales el espectro entero de los sacrificios huicholes está presente. En el caso del sacrificio de animales domésticos analizo la simultaneidad de relaciones de intercambio, « *rebounding violence* » e identificación del sacrificador con la víctima. Para el caso de la cacería ritual de venado – interpretado como un autosacrificio de la presa – demuestro cómo se condensan relaciones de depredación y alianza. [Palabras claves: huicholes, sacrificios, cacería ritual, ofrenda, alianza, perspectivismo.]

*La chasse rituelle et les sacrifices huichol: entre prédation et alliance, échange et identification.* Cet article se situe dans le débat théorique qui met en cause le concept de sacrifice. Il part du constat de l'hétérogénéité des pratiques sacrificielles huichol et analyse les façons dont elles s'articulent entre elles. Il reprend aussi la distinction, développée dans l'ouvrage *Las fiestas de la Casa Grande* (Neurath 2002a), entre sacrifice et auto-sacrifice. D'une certaine manière, dans chacun des rituels, le spectre de toutes les pratiques sacrificielles huichol est présent. Dans le cas du sacrifice d'animaux domestiques, on analyse en particulier la concomitance de relations d'échanges, de « *rebounding violence* » et d'identification du sacrificateur avec la victime. Dans le cas de la chasse rituelle du cerf – qui s'interprète comme un auto-sacrifice de la proie –, on démontre la façon dont se combinent les relations de prédation et d'alliance. [Mots-clés: Huichol, sacrifice, chasse rituelle, offrande, alliance, perspectivisme.]

*Ritual hunt and sacrifice among the Huichols: between predation and alliance, exchange and identification.* This article intends to be a contribution to the ongoing debate whether « sacrifice » is still to be considered a useful analytical category or not. Parting

\* Subdirección de Etnografía, Museo Nacional de Antropología, Reforma y Gandhi s/n, Col. Chapultepec Polanco, CP 11560 México, D.F. [jneurath@yahoo.com].

*Journal de la Société des Américanistes*, 2008, 94-1, pp. 251-283. © Société des Américanistes.

from the heterogeneity of Huichol sacrificial practices, I'll analyze the articulation between them. In my book *Las fiestas de la Casa Grande* (2002a), I underscored the dualism of sacrifice and self-sacrifice. Now I want to show how the whole spectrum of Huichol sacrificial practices can be found in every one of the rituals. In the case of the ritual sacrifice of domestic animals, I'll analyze the articulation of exchange relations, « rebounding violence », and the sacrificer's identification with his victim. Ritual deer hunt is interpreted as a voluntary self-sacrifice of the prey, as well as in terms of ritual condensation, defined, in this case, as the simultaneous existence of relations of predation and alliance. [Key words: Huichols, sacrifice, ritual hunt, offering, alliance, perspectivism.]

### EL SACRIFICIO EN LA ACTUALIDAD

En la bibliografía antropológica sobre las religiones el sacrificio ya no es una categoría que se salve de los cuestionamientos. Para Marcel Detienne (1989, p. 20), « el sacrificio es una categoría del pensamiento de ayer ». El filólogo francés critica « la figura unitaria del sacrificio » que, a través de autores como William Robertson Smith, Marcel Mauss y Henri Hubert, « fue colocado en el corazón de lo que fue la definición aceptada de religión ». La búsqueda de una teoría universal del sacrificio demuestra que muchos antropólogos e historiadores, en lugar de estudiar la diversidad de las expresiones rituales, siguen aferrados a ideas judeo-cristianas <sup>1</sup>. En la lógica evolucionista de la ciencia de la religión, la muerte de Cristo, definida como el autosacrificio totalmente desinteresado de la deidad, inevitablemente emerge como la forma más sublime del sacrificio totémico (*ibid.*, pp. 14-15).

Aparentemente, el sacrificio es otro de estos monstruos conceptuales, creados por Occidente, que aglutinan fenómenos culturales diversos bajo un término técnico rimbombante. Como comenta Maurice Bloch (1992, p. 29), « *the various phenomena which they [Robertson Smith, Mauss, Hubert, etc.] labelled sacrifice are extremely varied* ». Por su artificialidad, este tipo de categorías suele obstaculizar el análisis de las culturas durante décadas. Finalmente, comienza el debate y resultan imposibles de definir. Denunciadas por euro-centristas, son declaradas inexistentes en nombre del relativismo cultural. Según Maurice Bloch (*ibid.*, p. 25), « *The anthropological concept of sacrifice should be treated like the notion of totemism so effectively discussed by Lévi-Strauss* ». También Viveiros de Castro (2005, p. 340) pregunta: ¿Hace falta escribir un libro sobre *el sacrificio en la actualidad?*

Otra crítica importante de la categoría de sacrificio surge del cuestionamiento de la noción de lo sagrado. No se puede hablar de « sacralización », ni de « comunicación con lo sagrado », cuando se ha desechado ya lo « sagrado » como una categoría analítica útil. Tal vez conviene más partir de un término como *Opfer* en alemán, que se deriva de latín *operari*, y suena menos comprome-

tedor, ya que no implica ningún dualismo entre lo sagrado y lo profano. También el verbo en griego, *rhézein*, que se usa para sacrificar significa « actuar » (Burkert 1983, p. 3). Pero una etimología de « sacrificio » en términos de « rito » u « ofrenda » tampoco garantiza una teoría sin exageraciones. Autores como Burkert (*ibid.*) consideran el sacrificio como el acto religioso por excelencia, y, a partir de esta metonimia, pueden ser acusados de fetichizar una categoría.

Sea como sea, por lo pronto, para los estudiosos de la cultura wixarika <sup>2</sup> no parece fácil renunciar completamente a la categoría de sacrificio. Existen numerosas prácticas rituales que tradicionalmente han sido interpretadas como « sacrificio » y que, de cierta manera, los mismos huicholes consideran como tales. Como dice Valerio Valeri (1994, p. 103), « hay algo » en estas prácticas rituales « que no se encuentra en nuestros rastros o restaurantes ». Entre los huicholes destacan particularmente la cacería ritual de venado y el sacrificio ceremonial de toros u otros animales domésticos.

Como veremos, estas prácticas son muy diversas entre sí en lo que se refiere a su simbolismo religioso, así que vale la pena partir de una posición escéptica acerca de la validez de las teorías antropológicas sobre *el* sacrificio. De hecho, a cada una de las « prácticas sacrificiales » de los huicholes puede aplicarse alguna de las teorías conocidas sobre el sacrificio. Por un lado, la relación entre cazador y presa revalida el viejo tema de la identificación entre el sacrificador y la víctima discutido por Hubert y Mauss (1970, p. 180). El sacrificio de toro es un caso muy diferente: más bien, lo que aplica es la teoría de la *rebounding violence* formulada por Maurice Bloch (1992).

Analizar las prácticas sacrificiales de los huicholes permite comprender que no hay un concepto unitario de sacrificio. Nos confrontamos con una diversidad de fenómenos que no debe reducirse a un principio explicativo. Decidimos mantener en uso el término de « sacrificio », pero partimos de que refiere a toda una gama de prácticas rituales. En lugar de desechar o « disolver » la noción de sacrificio para siempre, adoptaremos una posición cercana a la de Valeri (1994, p. 103) quien, al discutir el problema planteado por Detienne, afirma y demuestra que el sacrificio sigue siendo una categoría analítica útil, siempre y cuando el tema se trabaje con rigor. Según Valeri (*ibid.*, p. 105), « *sacrifice justifies the taking of significant forms of life both for ulterior, symbolic purposes and for immediate, pragmatic ones such as eating* ».

No se trata de establecer definiciones rígidas o tipologías de los sacrificios huicholes según sus características, más bien partiremos de la heterogeneidad de las prácticas sacrificiales y analizaremos las articulaciones conceptuales que existen entre todos estos fenómenos. Por otra parte, en el sentido de Valeri (*ibid.*, p. 103), queremos demostrar que, « *Sacrifice cannot [...] be turned into a distinct thing, but must take its place in a family of notions, none of which has any validity except if it is relativized by the others* ».

En especial, quiero retomar el contraste entre sacrificio y « autosacrificio » que he desarrollado en trabajos previos (Neurath 2002a). La diferenciación analítica se complica cuando nos damos cuenta que el espectro entero de los sacrificios huicholes está presente en cada uno de los rituales. Se sostiene que en un rito determinado predominan ciertos conceptos, pero siempre se encuentra también la presencia de las ideas opuestas. En este sentido, propongo recurrir a un planteamiento recientemente presentado por Michael Houseman y Carlo Severi (1998). Se trata del concepto de « condensación ritual », definido como existencia simultánea, dentro de una secuencia de acciones, de modos opuestos de relación (*ibid.*, p. xii). En el caso de la cacería veremos cómo se condensan relaciones de depredación y alianza ; en el caso del sacrificio analizaremos la simultaneidad de intercambio e identificación.

#### TRABAJO RITUAL, SACRIFICIO DE TORO Y CACERÍA RITUAL DE VENADO

El sacrificio ritual de un animal doméstico (toro, becerro, vaca, chivo, borrego), *mawarixa*, es un tema inevitable para los estudiosos de la cultura wixarika. Se trata de un ritual muy frecuente y relativamente fácil de documentar. Casi siempre se realiza en la mañana o madrugada, después de una noche de vigilia y canto chamánico. Sólo muy raras veces he visto que se sacrificaran estos animales domésticos sin pasar por un procedimiento ceremonial tipo *mawarixa* <sup>3</sup>.

El término mencionado no es un equivalente directo de palabras como « sacrificio » u *Opfer*, ya que se emplea para designar las fiestas o ceremonias que culminan en el sacrificio de un animal doméstico, y concluyen con la entrega de ofrendas a los dioses. Por otra parte, según mis averiguaciones, *mawarixa* también significa « ofrenda » o, de manera más general, « compromiso ritual ».

En la lengua wixarika, que aún carece de una buena documentación por los lingüistas <sup>4</sup>, no encontramos ningún otro equivalente del término español « sacrificio », pero, en el discurso huichol, queda claro que las prácticas mencionadas forman parte de un campo semántico. Cuando los huicholes – la mayoría de los hombres adultos son bilingües – se expresan en español, numerosas actividades rituales suelen caracterizarse como un « sacrificio »: el servicio a la comunidad, tomar un cargo, gastos para financiar fiestas; ayunos y otras prácticas de austeridad como la abstención del sueño o la abstencia sexual; aguantar prácticas rituales sumamente agotadoras como las cacerías, las peregrinaciones y las danzas, que pueden durar hasta varios días y noches; comer peyote diariamente durante muchas semanas, como lo tienen que hacer los encargados del centro ceremonial *tukipa* después de su viaje a Wirikuta <sup>5</sup>.

En este sentido, para avanzar en el análisis, conviene ir más allá de los significados del término *mawarixa*. Así que propongo que amplíemos el campo de indagación y vinculemos el tema del sacrificio de toro con la cacería ritual de

venado, las ofrendas (Neurath s. d.), las prácticas de austeridad (ayunos, abstinencia sexual, etc.) e, incluso, con la cooperación, la participación, el trabajo ritual en sí. Retomando a Bloch (1992, p. 25), estas prácticas forman parte de un « *wider range of phenomena, some of which may have been labelled sacrifices, some initiations, and so on. It is on this more inclusive level that we must seek explanation* ». Además, para completar la « familia de nociones » o prácticas – « *connected with the taking of life where this life, in its various forms, has strong symbolic significations* » (Valeri 1994, p. 130) –, habría que tomar en cuenta, algunos de los motivos más importantes de mitología wixarika, la lucha del Sol contra las estrellas <sup>6</sup> y el autosacrificio cosmogónico <sup>7</sup> de los dioses.

El sacrificio del toro ha sido tratado en un creciente número de trabajos (Lumholtz 1902, 2, p. 6; Preuss 1998, pp. 173-176; Anguiano *et al.* 1969; Mata Torres 1991; Gutiérrez 2000; Durin 1998, 2003; Neurath 2002a, p. 159, s. d.; Kindl 2003, p. 129; Jáuregui y Jáuregui 2005). Llama la atención que gran parte de la bibliografía es reciente. Es que la tradición culturalista se inclinaba a no considerarlo « auténtico ». Según la lógica argumentativa de esta corriente, ritos de origen claramente prehispánico, como la cacería ritual de venado, eran prioritarios. La ganadería no se consideraba un rasgo tradicional, además, se tenía la idea que los huicholes eran, esencialmente, una cultura « chichimeca » de cazadores-recolectores, que sólo en tiempos relativamente recientes había iniciado su transición a la vida sedentaria (Myerhoff 1968; 1970; 1974) <sup>8</sup>. No importaba que grandes rebaños de ganado vacuno habían venido siendo observados en la Sierra Huichol por lo menos desde el siglo xvii <sup>9</sup> – la práctica de la ganadería no correspondía a la imagen buscada de una cultura prístina.

Hoy en día, los antropólogos, finalmente, han aceptado que los huicholes son una cultura ganadera. La posesión de grandes rebaños es índice de bienestar y símbolo de estatus. Una parte considerable de la vida cotidiana y ritual gira alrededor del ganado. Las vacas son seres queridos, se les aplican todas las vacunas y baños garrapaticidas, y periódicamente se realizan ceremonias chamánicas curativas para ellas. Por otra parte, varios antropólogos han observado que la muerte accidental de una res provoca emotivas expresiones de luto, incluso que contrastan con el estoicismo manifestado cuando se muere una persona.

Desde esta perspectiva, no sería absurdo inspirarnos en la etnografía de pueblos como los nuer y dinka (Coote 1992; Bloch 1992, p. 33) para analizar los sacrificios de toro entre los wixaritari. Por otro lado, es la insistencia de los huicholes en la práctica de la cacería ritual de venado la que requiere una explicación. Décadas después de la virtual extinción del *Odocoileus virginianus* en el territorio huichol, aún no se puede celebrar ninguna ceremonia importante sin la presencia de carne de venado cola blanca. Este hecho cultural puede considerarse más sorprendente que los frecuentes sacrificios de toro.

A diferencia de otros grupos indígenas de la región, quienes, debido a la dificultad de cazar venado, sustituyen la carne del cérvido por flores, techalotes u

otros elementos simbólicos (Reyes 2001, p. 113 sobre los tepehuanes de Santa María Ocotán, Durango), los huicholes hacen todo lo posible por continuar con esta tradición. Se someten a la burocracia gubernamental para tramitar permisos especiales, que se les conceden en nombre de la libertad de culto, para matar un ejemplar de la especie protegida. Luego se trasladan a territorios mestizos lejanos para cazar, y durante el viaje de regreso soportan el acoso de policías que buscan confiscar armas y caza ilegales.

Intentos de parte de diferentes organizaciones ecologistas de reintroducir el venado en la Sierra Huichol, criándolos en cercas (venadarios) para luego liberarlos en los bosques de la zona, se han confrontado con el problema que los huicholes se niegan a cazar los venados semi-domesticados así producidos, ya que carecen de *iyari*, « corazón » y de otras cualidades importantes. Aparentemente, el carácter silvestre del venado es un rasgo indispensable.

En resumen, la cacería ha perdido su importancia para la subsistencia alimenticia, pero se mantiene firme como elemento central de la vida religiosa <sup>10</sup>. Por otra parte, los venados no son los únicos animales que los huicholes cazan: ardillas tachalotes y jabalíes son populares como alimento, pero únicamente la cacería de venado es un asunto de prestigio de los hombres y tiene un significado religioso importante. Los hombres huicholes generalmente recuerdan la primera vez que lograron cazar un venado (Kindl 2005b), de la misma manera como los chamanes recuerdan sus experiencias iniciáticas o visionarias.

La insistencia de los huicholes en la cacería indica que, para ellos, tiene un significado religioso muy particular, podría decirse que se trata de una tradición de alguna manera « esencial » para su religión y modo de vida. Revisando la bibliografía se nota que los huicholes, aparentemente, han transmitido algo de este esencialismo a los etnógrafos. De hecho, el tema del simbolismo del venado (*maxa*) y su relación con el peyote (*hikuli*) ha sido uno de los temas más recurrentes en la bibliografía <sup>11</sup> sobre los huicholes; también porque se relaciona directamente con otros temas considerados atractivos, como el chamanismo y el arte.

Sin embargo, a diferencia del sacrificio de toro, la cacería de venado plantea dificultades considerables para su observación. En primer lugar, porque los huicholes no suelen invitar a sus amigos antropólogos a estas expediciones de cacería agotadoras y, a veces, clandestinas. Así que, en contraste con mi amplia experiencia con el tema del sacrificio, solamente conozco la cacería de venado a partir de los testimonios de los huicholes. No cuento con observaciones directas de la cacería, ni tampoco de los rituales que se realizan inmediatamente después de matar a un venado <sup>12</sup>.

Sé que, hoy en día, la cacería se realiza casi siempre con rifles de calibre 22. Únicamente en las porciones selváticas y tropicales del territorio huichol (en la ranchería de Roseta, estado de Nayarit) me han asegurado que aún se acostumbra la cacería con redes. En todos los casos, la técnica de cacería más practicada es colectiva y consiste en correr atrás del venado, hasta que éste se cansa, queda

parado y, aparentemente, renuncia a la posibilidad de escapar. Por esto, la importancia de la idea de una entrega voluntaria del venado a los cazadores.

A diferencia de lo que Hamayon (1990) describe de los cazadores siberianos, no necesariamente es el señor o dueño de los venados quien permite que se maten algunos de sus hijos, sino que es el mismo venado quien se entrega al cazador. Entre los huicholes sí existen deidades importantes que se consideran « padre » y « madre » de los venados. Se llaman Tsakaimuta y Tatei Kiewimuta. Identificados con el Sol y la Lluvia del Poniente tienen su morada en el pueblo cora Mesa del Nayar, Nayarit. Sin embargo, los huicholes enfatizan el acto voluntario del mismo venado. No se deja cazar porque alguna deidad superior lo indica.

Como veremos, hay toda una serie de diferencias interesantes respecto al modelo siberiano <sup>13</sup>. Entre los huicholes, la « alianza matrimonial supernatural » entre el cazador y el dueño de los animales (Hamayon 1990) es un motivo que sí aparece en algunos mitos, pero la boda entre el cultivador y las muchachas maíz es un tema más importante (Neurath 2002a; 2006b).

Este hecho puede interpretarse en el sentido de que la cacería esté insertada en un contexto ritual agrícola. Sin embargo, desde mi punto de vista, lo más importante es la « condensación ritual » que vincula las relaciones contrastantes entre alianza y depredación. En un principio, se trata de la misma ambivalencia que se ha analizado para el caso de las ofrendas de jícaras y flechas (Kindl 2001; Neurath 2002a, s. d.): depositar una jícara implica donar una mujer, depositar una flecha significa matar al destinatario de la ofrenda – un acto violento se convierte en un intercambio pacífico y *vice versa*.

## LA CACERÍA EN EL CONTEXTO DE LOS RITOS AGRÍCOLAS E INICIÁTICOS

Una vez que nos hayamos liberado de la idea equivocada según la cual los huicholes son portadores de una cultura de cazadores-recolectores, podemos constatar que esta imagen sí tiene mucho que ver con un tipo de autorepresentación que es común entre los huicholes. De hecho, el atavío de ciertos actores rituales huicholes, que portan carcajes, arcos y flechas, y se conocen como los *awatamete*, el grupo de cazadores originales, recuerda a los grupos mesoamericanos de élite que, en los códices, se representaban como chichimecas. No es que estos grupos realmente fueran cazadores nómadas, pero les importaba resaltar su ascendencia norteña <sup>14</sup>. Los grupos rituales huicholes representan a los primeros ancestros, y éstos son considerados cazadores de venado.

Lo interesante es que, según la lógica de los mitos cosmogónicos, estos cazadores aún no eran gente (*tewi*, pl.: *teuteri*). Solamente a través de la alianza matrimonial con el maíz se volvieron auténticos seres humanos. Por otra parte, estos cazadores originales tampoco eran dioses, ya que tenían que pasar por el

proceso iniciático para convertirse en « abuelos » (*tewarixi*) o ancestros deificados (Neurath 2006b). Veremos en adelante que las historias mencionadas expresan relaciones antagónicas de alianza (la boda del maíz) y depredación (la cacería de venado) que son parte de un mismo proceso iniciático.

### *La depredación*

Partimos de la observación que muchos ámbitos de la vida cotidiana y ceremonial se escenifican en términos cinegéticos. El primer elote no es cosechado sino cazado, el primer peyote no es recolectado, sino flechado (Lumholtz 1902, 2, p. 134, y la fotografía de Olivia Kindl *in* Neurath 2005a, p. 22). En fiestas y ceremonias huicholes, el tema de la cacería de venado es casi omnipresente. Preuss (1998, p. 399) ofrece el siguiente resumen del ritualismo relacionado con el venado a nivel regional:

En las fiestas huicholas [...] hay actuaciones dramáticas muy elaboradas, especialmente cuando se trata de representar la cacería de venado. En el caso de los coras, la estrella de la tarde Sáutari, en figura de venado, baila alrededor de la fogata, brincando salvajemente, y dando patadas a los instrumentos rituales, así como a toda la gente presente, entre ellos la estrella de la mañana representada por un niño, y la diosa de la tierra Tatei, personificada por una niña. Los cantos huicholes tratan de la cacería sagrada de venado que realizan los dioses, acto que se escenifica teatralmente con cazadores que conducen a personas que representan a los venados al meterse en trampas preparadas. Entre los mexicaneros la cacería se representa con jóvenes muchachos que se divierten bailando alrededor, e imitan el ladrido de los perros de caza. En otra ocasión, entre los huicholes la cacería se escenifica por un señor que actúa disfrazado de venado y, en medio de la noche, sale corriendo del templo y, con una antorcha en la mano, se va hasta el « lugar del amanecer » (Pariya kutsié). Lo persiguen el dios solar (Tayáu, Nuestro Padre) y un dios del fuego (Tatutsí Maxa Kuaxí, Bisabuelo Cola de Venado). Mientras tanto, dos personajes bailan alrededor de la fogata, frotando dos omóplatos estriados de venado. La explicación es que el sol mata a los venados-estrellas al amanecer. Entre los coras, se representa cómo cae el venado herido, después lo cargan bailando alrededor de la fogata y representan cómo lo desollan y preparan para comer.

Los ritos de la gran fiesta Hikuli Neixa, « la danza del Peyote » (Neurath 2002a), también se relacionan con la cacería. Se dice que los danzantes son venados, aunque también representan otros animales, como, por ejemplo, serpientes emplumadas. Los pasos de la danza, una variante del típico paso de mitote que se caracteriza por pisadas fuertes, representan los brincos de un venado. Además, cada uno de los peyoteros lleva una cola de venado (*maxakwaxi*) y los punteros portan cornamentas. El movimiento coreográfico representa, entre otras cosas, que aquí no podemos detallar, a un venado que se frota en un pino para quitarse la piel de las cornamentas nuevas. Por esta razón, en el patio de danza se plantan tres pinitos y en ellos se amarran cornamentas de venado. También se escenifican luchas entre venados machos en brama.

Existe una analogía, pero también una diferencia, a nivel simbólico, entre los elotes y las astas de venado. Las segundas crecen en las secas, o sea primero. Como producto del calor, los cuernos (*awate*) no requieren del agua pero, al igual que los elotes, son blandos cuando nacen y, posteriormente, endurecen. La piel que cubre los cuernos tiernos corresponde a los *totomoztles*, las hojas de las mazorcas. Astas de venado y elotes son los frutos principales de las dos estaciones del año. Ambos se cosechan, los venados se rascan para quitarse la piel y los campesinos pizcan el maíz.

Las astas que se amarran en los troncos de los pinos tienen una explicación diferente. Corresponden a las cornamentas que, en las cacerías, suelen (o solían) atarse en los árboles para atraer a los venados. Como danza de venados, la fiesta del Peyote también es un ritual mímico que propicia éxito en la cacería. Sin embargo, al iniciar su celebración, un grupo de los participantes en la fiesta, los *awatamete*, ya tiene que haber cazado venado.

El ritual establece, además, una analogía interesante entre venados y serpientes de lluvia. Ambas se aparecen y se entregan a los seres humanos que participan en la búsqueda de visiones y/o practican ejercicios de austeridad y abstinencia.

Al analizar lo que se llama el « simbolismo » del venado nos encontramos con información abundante que, a menudo, resulta difícil de ordenar y de analizar. Conviene comenzar con el significado agrícola de la cacería, expresada en la analogía entre las mazorcas y las astas de venado<sup>15</sup>, y, en el contexto de estas creencias y prácticas, hay que analizar la importancia del venado en el nagualismo y chamanismo.

Astas (*awa*) y colas de venado (*maxakwaxi*) se identifican como los instrumentos que usan los chamanes y, de hecho, las varas emplumadas *muwierite* pueden usarse como tales. Los venados, como portadores naturales de *muwierite*, son, desde luego, chamanes. Por otra parte, los cazadores exitosos tienen, por lo general, un *alter ego* lobo, al menos entre los huicholes *tupauritari* donde he realizado mis investigaciones de campo.

Chamanismo y agricultura no son actividades o instituciones separadas la una de la otra. Más bien, como hemos insistido en varios trabajos (Neurath 2002a), lo más importante es el vínculo entre la experiencia iniciática y la producción de las serpientes de nubes en *Wirikuta*.

Vimos que muchos ámbitos de la vida cotidiana y ceremonial se escenifican en términos cinegéticos. Cada vez que esto sucede, el rito cinegético refiere, de alguna manera u otra, a la iniciación. Para retornar una vez más a los primeros ejemplos que hemos mencionado: el elote que es cazado se entrega a los cazadores y se transforma en una deidad astral, el peyote que es cazado también logra la iniciación y se transforma en venado.

En la mitología cosmogónica, la primera cacería es un tema central y decisivo. Se equipara con el viaje mítico de los antepasados del mar en el Poniente al

desierto oriental, es decir, con la primera peregrinación de peyote. El venado, Tamatsi Parietsika o Parikuta Muyeka, « Nuestro Hermano mayor que camina en el amanecer », es el ancestro que « salió primero » de la oscuridad del mar. De esta manera, se le considera el peregrino que camina adelante, en búsqueda del amanecer. Los demás peregrinos, identificados con los lobos (*kamikite*), son el grupo de los cazadores y lo persiguen.

Como saben los que conocen el desenlace de esta historia, el lugar de nacimiento del Sol se encontró en el desierto oriental de Wirikuta, concretamente, en el Cerro Paritekia <sup>16</sup>, pero al salir del mar esto aún no se sabía. La importancia del personaje llamado Tamatsi radica en que se entrega a los cazadores. « Se dispara a sí mismo o se deja flechar por los cazadores... y se ahorca con los lazos de la trampa » (Preuss 1998, p. 279). Como lo explican los huicholes de Santa Catarina, al llegar a un paraje del desierto, el venado sintió lástima por sus perseguidores y decidió dejarse alcanzar. Por eso, su corazón (*'iyari*) se transforma en peyote (*hikuli*), cactus psicotrópico, cuyo efecto experimentan, en primer lugar, los propios cazadores al probar la carne de la presa. Wirikuta fue encontrado en el instante en que fue creado a través de un autosacrificio.

Queda claro que no se trata tan sólo de consumir peyote, sino de convertirse en él (Neurath 2006a). Por otra parte, la primera experiencia de peyote implica una « iluminación ». En el momento que los peregrinos encuentran el lugar del amanecer, presencian la primera salida del sol y se convierten en personas iniciadas, chamanes (*mara'akate*, « los que saben soñar ») y, a la vez, en ancestros propiamente dichos, « abuelos », *tewarixi* o *teukarite*, es decir, ancestros deificados (Neurath 2002a, p. 233).

La relación dinámica y ambivalente entre cazador y presa, sacrificador y víctima es de los aspectos más fascinantes de la religión huichola (Neurath 2004a) <sup>17</sup>. Se busca la identificación con el venado-peyote que se entrega a los cazadores-peregrinos. En este sentido, la cacería puede definirse como una situación donde una persona se entrega [a sí misma] a otro aspecto de su propia persona. Retomando una propuesta terminológica de Strathern (1988, p. 13; ver también Viveiros de Castro 2004) podemos hablar de una « dividualidad ». Situaciones muy similares se describen en las etnografías sudamericanas, donde el caníbal se identifica con el enemigo capturado y tiende a transformarse en su propia víctima; por otra parte, en el canibalismo araweté, donde los dioses devoran a los muertos, las víctimas se transforman en su propio devorador (Viveiros de Castro 1992; 2005).

En el chamanismo huichol, el éxito en la cacería de venado no es, simplemente, el resultado de una habilidad individual como la puntería. Cazar venado de cola blanca es una cuestión de concentración, un acto mágico. Tratándose de una actividad que requiere la capacidad de comunicación con los dioses, la cacería es una de las vías de aprendizaje para el chamanismo. La trampa que se usaba en el método tradicional de cacería es un « objeto para ver » (*nierika*),

equivalente a los instrumentos que usa el chamán en las curaciones y sesiones de canto (Kindl 2005a).

Por otra parte, la muerte del venado es un autosacrificio cosmogónico que asegura la continuidad de la costumbre y del universo, un gesto donativo y voluntario, que permite la transformación de los dioses-venado en todo lo que los hombres necesitan para vivir (Negrín 1986). En particular, el venado se transforma en peyote lo que implica que se siga reproduciendo el conocimiento chamánico<sup>18</sup>. Asimismo, ingiriendo el venado ya transformado en peyote, el cazador se transforma en venado y garantiza la continuidad de la cacería (Neurath 2002a; 2004a; 2005a).

Para los huicholes, la entrega voluntaria del cérvido es un equivalente a prácticas de austeridad, como las caminatas, el ayuno, la abstinencia del sueño, la abstinencia sexual, la confesión. Los cazadores deben purificarse con todas estas prácticas, para lograr un estado de ánimo que les permita la comunicación con el venado, la identificación con la presa. Obtener un venado en la cacería equivale a obtener *nierika*, el « don de ver », y ambas cosas solamente se obtienen mediante la práctica del sacrificio y de la austeridad.

En este sentido, los estudiosos de la religión wixarika hemos usado el término « autosacrificio », para referirnos a toda la gama de prácticas dirigidas en contra de aspectos de la persona propia. Se trata del rechazo de aspectos de la vida asociados a la oscuridad (*tikari*). La represión de *tikari* fomenta la generación de vida asociada a la luz (*tukari*) (Neurath 2002a). Parafraseando a Horkheimer y Adorno, quienes hablan de « la historia de la civilización », el proceso de iniciación « es la historia de la introversión del sacrificio, la historia de la renuncia [*Entsagung*] » (Horkheimer y Adorno 1984, p. 51).

Sin embargo, en un rito particular no siempre es tan evidente si se trata de un sacrificio o de un autosacrificio. En este trabajo ya no quiero enfatizar tanto el contraste entre los diferentes tipos de sacrificio, sino analizar la ambivalencia que caracteriza la relación entre allo- y autosacrificio.

### *La alianza*

Con estas observaciones sobre el significado ritual de la cacería entre los huicholes, nos podemos deslindar de una tradición interpretativa de la cacería huichol que se acerca mucho a la vieja idea del sacrificio totémico. Puede decirse que los autores que han trabajado el tema del sacrificio entre este grupo, aunque no usan el término, piensan en las categorías de esta teoría. Lemaistre (1996, p. 311) se pregunta: « *One might wonder why the deer is not taboo and its consumption not forbidden* »<sup>19</sup>.

Efectivamente, el venado es el fundador de la costumbre huichol y, como tal, es el principal interesado en que esta costumbre siga realizándose. Incluso, podría hablarse de un sacrificio de la deidad en el sentido de Hubert y Mauss (1970). Sin

duda, Nuestro Hermano Mayor, el venado, es una de las deidades principales de la religión wixarika. Su muerte sacrificial representa lo más sublime. Matarlo en la cacería es un acto violento, como dicen Hubert y Mauss (*ibid.*, p. 181), un « crimen ». Los hombres matan a un animal tierno y puro, su hermano mayor, al héroe fundador de su religión. El venado no resiste y, antes de morir, todavía enseña las técnicas de cacería.

De cierta manera, el autosacrificio de Tamatsi sí se presta para una comparación con la muerte de Cristo, para algunos el sacrificio totémico más elevado (Hubert y Mauss *ibid.*; Detienne 1989, p. 15). En ciertos círculos de « huicholeiros » – amigos de los huicholes y/o buscadores de « espiritualidad », frecuentemente influenciados por autores e ideologías New Age –, no es raro escuchar esta opinión. Pero no conviene hacer comparaciones forzadas. Igual que en el catolicismo, el (auto)sacrificio del fundador de la tradición es celebrado en las ceremonias pero, en el caso que estudiamos, la relación entre mito y rito es radicalmente distinta. Entre los huicholes el autosacrificio del venado no es un hecho históricamente dado, solamente sucede si los iniciantes siguen practicando la cacería y la búsqueda de visiones. Se supone que los ritos cosmogónicos huicholes siempre son realizados por primera vez (Preuss 1933, pp. 7-9). Decir que las peregrinaciones y cacerías son una « reactualización » del mito es una simplificación no procedente.

Por el otro lado, la relación entre hombre y deidad es muy distinta que en el Cristianismo (o en los supuestos cultos totémicos). En el caso del dios venado hay que tomar en cuenta que se trata de un personaje complejo y multifacético. Su carácter, o simbolismo, no debe reducirse a sus aspectos nobles y ejemplares. Es decir, el estudio del simbolismo del venado no se agota fácilmente y no puede reducirse a unos cuantos rasgos como se ha hecho, ocasionalmente, en los estudios sobre la « triada venado-peyote-maíz » en la religión huichol<sup>20</sup>.

Lo que importa es la identificación entre sacrificador y víctima, algo que Viveiros de Castro (1992; 2005, p. 337) llama « apropiarse del punto de vista del otro ». En mi opinión, ésta resulta ser una muy buena pista para el análisis del sacrificio del venado, definido como un rito chamánico donde el cazador se convierte en presa, y la presa en cazador. El chamán tiene la capacidad de experimentar ambos papeles a la vez, situación que puede compararse con la multiplicación de la persona del chamán en los cantos cunas donde, según el análisis de Severi (1996; 2002, p. 36), la identificación del chamán con el jaguar no representa un impedimento para luchar contra el felino.

Tamatsi es héroe cultural, pero también es *trickster* (Hultkrantz 1998, p. 18). Escuché historias donde el venado se transforma en una mujer humana seductora que destruye al hombre que lo persigue, devorándolo con su *vagina dentata*. En otras versiones (Lumholtz 1902, p. 12, 1986, pp. 38; Preuss 1998, p. 278; Preuss y Mengin 1937, pp. 30-31), un cazador llamado Tamatsi, « hermano mayor », o Parikuta Muyeka, « el que camina en el amanecer », hiere a algunos venados con

sus flechas. En seguida, los animales heridos se transforman en mujeres que tratan de seducir al cazador quien tan sólo quiere recuperar sus proyectiles<sup>21</sup>. Ellas lo llevan hasta el inframundo en el poniente donde se encuentra la casa de la madre de las muchachas venado, lugar circular que se describe en términos de un centro ceremonial *tukipa*. Parikuta Muyeka prueba la comida ofrecida por la madre de los venados. Asimismo, se pone como adorno algunas de las plumas que hay en este lugar y, en consecuencia, se transforma en venado. Resulta que estas plumas son sus astas. Según la versión documentada por Lumholtz, el cazador seducido tiene que ponerse las astas para poder ingerir el pasto que le ofrecen como comida.

En el mito huichol, la madre de las muchachas venado<sup>22</sup> ayuda a Parikuta Muyeka a escapar, junto con su hermano menor, el conejo. En seguida, el venado y el conejo son perseguidos por una segunda pareja de cazadores: Xurawe Tamai, « el joven estrella », y Kuka Tamai, « el joven perla ». Finalmente, llegando al desierto en el Oriente, el venado y el conejo se entregan voluntariamente a los cazadores, les enseñan las técnicas tradicionales de cacería y se meten a la trampa. El conejo, sin embargo, por su torpeza no logra autosacrificarse y tan sólo rompe sus patas (Neurath 2002b)<sup>23</sup>.

Estas ambivalencias, la transformación del cazador en su presa y la inversión de la cacería, son típicas para los mitos huicholes vinculados con el venado y deidades relacionadas. Como se señaló en un trabajo sobre los mitos de Venus en el Gran Nayar (Neurath 2004a), el tema de la cacería invertida alude a los peligros que corre un cazador indigno. También la búsqueda e ingestión de peyote puede volverse un asunto peligroso si uno no se prepara y purifica (Neurath 2006a). Los ancestros pueden convertirse en enemigos. Desgracias ocurren por faltar a las reglas relacionadas con la cacería, en especial, la abstinencia sexual (Hamayon 1990; Dehouve 2006a) pero, en el caso de los huicholes, queda bastante claro que el fracaso es más que un simple accidente, de cierta manera está previsto por el « guión ritual ».

Una de las consecuencias positivas del fracaso en la iniciación es la alianza que se establece entre « los de arriba » y « los de abajo », los cazadores y las presas, los cultivadores y el maíz. No podemos ignorar que la historia ominosa del cazador que tiene relaciones sexuales con la venada hace eco del ya mencionado mito fundacional de la boda entre el héroe cultural y las cinco muchachas maíz (Preuss 1998, p. 161; Neurath 2002a, p. 159). El cazador errante y solitario, a través de su matrimonio con una o varias mujeres del inframundo, se convierte en « gente » (*tewi*) y adquiere un modo de vida sedentario y en familia.

Ser « gente », de cierta manera, implica haber fracasado en la iniciación. Hasta en la segunda fase de la iniciación, el cazador transformado en venado, a través de su autosacrificio, se convierte en « abuelo » o ancestro deificado (*tewari*) (Neurath 2006b).

**MAWARIXA: NIVELES Y CONTRASTES EN EL SIGNIFICADO DE LOS SACRIFICIOS**

Como se mencionó, todo indica que cacería y sacrificio rituales deben analizarse en conjunto. Aunque, definitivamente, no son sinónimos, res y venado ocupan el mismo lugar en la secuencia sintagmática de los procesos rituales.

El venado es el elemento indispensable. Por eso, la fiesta de venado, *maxakwaixa*, es una ceremonia un poco más sencilla que la fiesta de toro, *mawarixa*. En la primera no se requiere el sacrificio de una res, pero en la segunda sí es necesario la presencia de carne de un venado cazado previamente.

*Mawarixalmaxakwaixa* es lo que puede definirse como la expresión mínima del ritual huichol, ya que pueden celebrarse por sí mismas o formando parte de procesos rituales más complejos. En *Las fiestas de la Casa Grande* (Neurath 2002a), se describe cómo los sacrificios de toro o fiestas de venado forman parte de fiestas mayores tales como el Cambio de Varas, las Pachitas, la Semana Santa y fiestas del tipo *neixa* (*mitote*). *Mawarixalmaxakwaixa* aparece en todos los contextos posibles, en las ceremonias del adoratorio parental *xiriki*, en las fiestas del centro ceremonial comunal *tukipa* y en las grandes fiestas de la cabecera de la comunidad, donde las reses se matan dentro de la iglesia (*teyupani*). Ocasionalmente, las reses se llevan a lugares sagrados para matarlos ahí.

Veamos la descripción de una variante típica de estas fiestas <sup>24</sup>:

En el atardecer comienzan los preparativos para la sesión de cantos chamánicos que durará toda la noche. El chamán (*mara'akame*), los patrocinadores de la fiesta y sus familiares se reúnen en el patio. Al terminar la elaboración y purificación de las ofrendas, el *mara'akame* entona su canto. Empieza con voz baja, concentrándose en su *muwieri* (vara ceremonial con plumas de águila) o *maxakwaxi* (vara con cola de venado) agitándolo suavemente e invocando a los cinco rumbos. De una manera muy similar a la que Severi (1996; 2002) describe para los cantos chamánicos cuna, el *mara'akame* huichol se desdobra y se transforma en todos sus interlocutores. Aparentemente, siempre conversa consigo mismo, sin embargo escuchamos diálogos con múltiples participantes. Los dioses, que pueden definirse como elementos o fuerzas divinizadas del cosmos, hablan a través del cantador y, al mismo tiempo, a través de la música de *xaweri* y *kanari* y de fenómenos visuales y auditivos como los reflejos que se ven en el espejo *nierika*, el crujir de la leña, el movimiento de las llamas de la fogata ritual, ciertos efectos visuales producidos por las plumas de los *muwierite*, así como el sonido de las campanitas de las mismas varas emplumadas.

En el canto, el *mara'akame* primero convoca a Nuestro Hermano Mayor, Tamatsi y, después, a los demás dioses. Los invita a venir de sus respectivas moradas, de los cinco rumbos y de los lugares sagrados del paisaje, para que participen en la fiesta. Se les han preparado lugares especiales para que se sienten: sobre el costal enfrente del cantador, así como en las diferentes jícaras que se han

colocado sobre el altar y donde cada deidad tiene su asiento particular asignado. Siempre hay escenas divertidas en las conversaciones entre el *mara'akame* y las deidades, sobre todo cuando se trata de personajes *trickster* como Tamatsi o Kauyumari. Una de las habilidades de un buen cantador es la de improvisar e inventar nuevos episodios divertidos. A los dioses, se les exponen las razones por las cuales se realiza la ceremonia, se les pregunta si estarán contentos con las ofrendas y los sacrificios que se les preparan y se les pide salud y vida.

Muchas veces las fiestas de toro se celebran precisamente para pedir el perdón de deidades determinadas que se encuentran « enojadas », debido a faltas rituales de parte de ciertas personas. Incumplir algún compromiso ritual es un asunto serio, ya que una deidad molesta es capaz de afectar la salud de los niños, de las esposas, del coamil y del ganado, además de que puede cambiar la suerte en los negocios.

Para mencionar un caso típico de la fiesta a nivel de los adoratorios *xiriki*: Una persona está enferma y, en la curación, el chamán determinó que la enfermedad fue causada por una piedra que representa a un ancestro (« persona-flecha », *irikame*), resguardada en un adoratorio particular, pero que había quedado desatendida por sus descendientes o familiares. Por esto, el ancestro se ha convertido en una piedra que causa enfermedad, y debe celebrarse una fiesta *mawarixa* para desagaviarlo. Ya durante la fiesta, el chamán consulta a la deidad ancestral en cuestión para ver si realmente quedó satisfecha o si pide más sacrificios u ofrendas a realizarse en una fecha posterior. A veces, los dioses agraviados piden sacrificios de animales más grandes, un toro en lugar de un becerro, o de otra especie, por ejemplo, un borrego en lugar de una vaca...

Durante el mismo proceso de negociación también se pregunta al animal que se sacrificará si está conforme con su sacrificio. ¡Por supuesto! que está – nos encontramos en una *Unschuldskomödie*, « comedia de la inocencia », comparable con la que se describe para el caso en la *buphonia* griega (Burkert 1983; Meuli 1946).

Para el público, es importante mantenerse despierto durante estas largas noches de canto; al menos, debe intentarlo. Entre todos los grupos indígenas de la Sierra de Nayarit, tener la capacidad de aguantar mucho tiempo sin dormir equivale a poseer fuerza <sup>25</sup>, así que la abstención del sueño aumenta la eficacia del ritual. Para aguantar la vigilia, ocasionalmente, se sirven refrescos o café. La mayoría de los hombres fuma cigarrillos o *macuchi* (*Nicotiana rustica*). Frecuentemente se reparte también peyote. Consumido en cantidades menores, que es lo común en las fiestas de *xiriki*, su efecto principal es quitar el sueño.

Aun sin la ingestión de alucinógenos, puede alcanzarse una cierta intensidad de *trance*; simplemente por el solo hecho de permanecer sentado frente a la fogata durante toda la noche, escuchando al cantador, « segundeando » y esperando el amanecer <sup>26</sup>.

En la madrugada, después de toda una noche de cantos, el último preparativo para el sacrificio es pasar las sogas que se amarrarán al cuello de la res, por las espaldas de los participantes de la fiesta. Este procedimiento es considerado una manera de purificarse (liberarse de los « pecados » o transgresiones sexuales). En frente del altar, se colocan ahora todas las velas y se las enciende. A los toros y las vacas se les piala. Amarradas las patas, se les jala hacia el lugar del sacrificio, en frente del altar o de la puerta del *xiriki*. Cuando lo hay, al momento del sacrificio, el cuello de la res estará justo encima de un *tepali*, una piedra circular de sacrificio, que suele estar enterrada en el piso frente al templo. El animal debe posicionarse con la cabeza hacia el este y las patas volteadas hacia el sur. La cuerda de los pecados enlaza el cuello del animal con el altar del *xiriki*. Con la ayuda de adultos, los angelitos sostienen crucifijos e imágenes de santos sobre el lomo de la res. A veces, una mujer todavía le ofrece al animal una taza de chocolate con galletas.

Los sacrificios de reses suelen realizarse con un simple cuchillo que se clava en la carótida. Inmediatamente, en pequeños recipientes de toda clase (botes de cerveza, sartenes, jícaras, pedazos de bule), se recoge la sangre que brota de la herida. Las velas se untan con la sangre del animal aún agonizante, igual que las ofrendas (flechas, jícaras, etc.), las piedras de sacrificio *tepali* y demás objetos sagrados. En fiestas que se celebran durante las lluvias, la sangre también se lleva a los coamiles. Durante la agonía del animal sacrificado, la fiesta alcanza sus momentos emocionales más intensos.

Las etnografías clásicas aún describen las cacerías colectivas que los huicholes realizaban en la madrugada. Lumholtz (1902, 2, p. 42) observó un contingente de no menos que 45 cazadores saliendo juntos en la madrugada, todos « vestidos de la mejor manera, con la ropa recién lavada. Innumerables cintas, bolsas y plumas les flotaban por toda la cara y el ríntintín de los cascabeles de sus vestidos producía una música demasiado incitante a la cual, de seguro, los venados no se podrían resistir ». En esta época era fácil atrapar a un venado y traerlo vivo al patio festivo.

Hoy en día es notable que el toro tiene un papel mucho más protagonista. Durante la noche, la carne seca de venado permanece guardada en algún lugar. Hasta después del sacrificio de toro se comienza con la preparación de la carne de toro y venado.

No es coincidencia que los sacrificios de las reses se realicen en el amanecer, frecuentemente, en los primeros momentos después de la salida del sol. La sangre del animal agonizante, más que otra cosa, es un alimento que se obsequia al astro diurno que acaba de triunfar sobre la noche. En este contexto, la res simboliza, más que nada, a las fuerzas de la oscuridad (*tikari*) que terminan siendo vencidas por la luz (*tukari*).

Después de toda una noche de vigilia y canto, el espectáculo de la salida del sol es una experiencia impactante. El repentino exceso de luz parece como una bella visión de peyote y se entiende por qué, en el mito, la transformación

del venado en *hikuli* es un paralelismo de la primera aparición del sol en el horizonte oriental.

Inmediatamente después del sacrificio, el animal es desollado y destazado, trabajos que suelen realizarse en un terreno cercano al patio festivo. Los cuernos, la lengua y el corazón son ofrendados en el « altar ». La carne se cuelga en ramas de árboles, fuera del alcance de los perros. Más tarde, una parte se corta en tiras que se tienden en mecates para secarlas en el aire y para conservarlas como cecina. El cantador recibe una pierna y la lengua como parte de su pago, junto con refrescos, cervezas y algunos baldes o botellitas de « vino ». Con la sangre y las tripas se prepara moronga (*kwinuri*). La mayor parte de la carne no se guarda, sino que se usa para preparar « picadillo » y un caldo (*itsari*). Simultáneamente, se prepara un caldo (*maxa itsari*) de la carne de los venados que fueron cazados para la fiesta.

De manera similar que entre los antiguos griegos (Vernant 1989), los dioses solamente consumen la parte más preciosa del animal sacrificado, en este caso la sangre que brota de la yugular de la res aún agonizante. El corazón y los cuernos también se donan de una manera especial a los dioses, pero no en calidad de alimento. El resto, es decir, toda la carne, se deja generosamente para los « hermanos menores » de los dioses, los seres humanos reunidos en la fiesta <sup>27</sup>.

Durante el día, el canto aún continúa, pero la gente ya no le pone mucha atención y prefiere descansar en la sombra de alguna casa o de un árbol. Al parecer, el ritual ya terminó, pero observamos que el número de participantes aumenta considerablemente. Desde todos lados « se arriman » invitados que no habían estado presentes durante la noche de canto. La razón de la llegada tardía es la gran comida festiva que se ofrecerá en las primeras horas de la noche. Después del festín, todavía suele celebrarse un baile de « zapateado huichol », al son de *xaweri* y *kanari*. También entran en acción los conjuntos populares de mariacheros. Durante 24 ó 48 horas, la borrachera se generaliza.

### *El intercambio*

Para la interpretación de *mawarixa* habría que partir del hecho de que se matan animales que pertenecen a dos categorías contrastantes, por un lado está el venado, por el otro, animales domésticos como reses y chivos.

En lo que se refiere a la importancia del intercambio recíproco de dones entre seres humanos y dioses, los significados simbólicos de ambos sacrificios no son muy distintos. Sin embargo, a otro nivel, estos se oponen diametralmente.

Quienes ofrecen los sacrificios y donan las ofrendas mantienen una relación recíproca con los dioses de quienes se espera que obsequien salud, fertilidad y lluvia. En peregrinaciones posteriores a las fiestas, se entregan las ofrendas con la sangre de los animales sacrificados en los lugares sagrados, que son las moradas de las deidades o los dioses mismos. Para cada lugar y dios se tendrá una vela, un *nierika*, una flecha y una jícara. Cada uno de estos objetos llevará unas cuantas

gotas de los líquidos vitales, tanto del venado, como de la res (Kindl 2003). La sangre de los animales sacrificados no sólo es un alimento para los dioses, sino también « hace hablar » a las ofrendas y permite la efectividad de las oraciones.

Por otra parte, sobre todo en las fiestas de toro celebradas en Semana Santa, queda claramente expresado que el sacrificio sirve para *revivir* a las deidades, en este caso a los santos que mueren en Viernes Santo. La sangre obsequiada a los dioses es más que un simple alimento y más que un medio de comunicación, se trata de una sustancia mágica que crea nueva vida. La necesidad de una renovación ritual periódica de las divinidades, por supuesto, es un viejo motivo de las religiones mesoamericanas. Con la renovación de los dioses se renuevan las fuerzas de la naturaleza, las cuales representan y personifican a las mismas deidades. La sangre como líquido vital también es el líquido por excelencia. Desde luego, la preeminencia de la sangre también se explica por su relación con *iyari*, el corazón, órgano donde conceptualmente se ubica la esencia de cualquier ser.

### *Los significados esotéricos del sacrificio*

Las explicaciones mencionadas hasta ahora corresponden a lo que Severi (1996, p. 86) llama el funcionalismo espontáneo de los informantes (« el chamán canta para esto ») « que coincide a la perfección con el funcionalismo culto del antropólogo ». Pasamos ahora al nivel esotérico de los significados de los sacrificios. Aquí, los sacrificios de toro y de venado se oponen diametralmente. En ambos casos, no se enfatiza el intercambio de dones<sup>28</sup>.

Como vimos, para los huicholes, la cacería de venado consiste en convencer a un venado de que realice un autosacrificio. Según la mitología *wixarika*, muchos actos creadores fueron autoinmolaciones similares de antepasados que, gracias a su disposición para el sacrificio, pudieron alcanzar la calidad de una deidad. Simultáneamente, estos mismos antepasados se transformaron en cosas que sus descendientes, los seres humanos, necesitaban para vivir. Así sucedió con el niño que voluntariamente se arrojó a una hoguera y renació como el sol. Otros dioses ofrecieron su sangre y sus venas que se transformaron en ríos, canales subterráneos y lluvia. También el mar se sacrifica para transformarse en nubes, mientras que la diosa del maíz siempre entrega a sus hijos, los elotes.

Por otra parte, diferentes prácticas de « sacrificio » y austeridad (no comer y no tomar agua durante el día, abstinencia de comer sal, abstinencia sexual, abstinencia de dormir), aluden a los autosacrificios míticos sufridos por los antepasados; por esta razón, son aspectos importantes de las peregrinaciones y búsquedas de visiones que realizan los jicareros (*xukuri'i kate*, encargados del centro ceremonial *tukipa*). Caminando por las rutas del primer viaje de los dioses desde el mar hacia el amanecer, los peregrinos buscan alcanzar la experiencia visionaria de los abuelos/ancestros, renovar los momentos de la creación y, de cierta manera, convertirse en sus propios antepasados (Neurath 2005a; 2005c).

El sacrificio de una res o de un chivo es un acto ritual muy distinto. Aunque se supone que han comunicado su acuerdo con el sacrificio, los animales domésticos resisten, patean y « protestan » cuando son arrastrados hacia el lugar de sacrificio. En términos mitológicos, el toro se asocia con la vieja diosa Takutsi Nakawé y otras representaciones de la fertilidad desenfrenada, por ejemplo el *hakuyaka*, un monstruo que se parece a un toro y aparece en los aguaceros. Otros monstruos con aspecto de toro habitan en las profundidades del mar. Así, el sacrificio de la res equivale a la muerte de la gran serpiente acuática-nocturna que amenaza con inundar o destruir el mundo (Preuss 1998, p. 151). El monstruo vencido se transforma en una bendición.

De manera similar que en la cultura ganadera de los dinka (Bloch 1992, p. 32) – o, para no ir tan lejos, en el caso de los coras (Coyle 1997), vecinos de los huicholes –, las reses sacrificadas se identifican con los jóvenes y representan a los aspectos menos espirituales de la persona, es decir, aquello que debe ser superado durante la iniciación.

De ninguna manera, la asociación con estos aspectos opuestos a lo « espiritual » implica que las vacas y toros no sean seres queridos. Por otra parte, siendo un sinónimo de riqueza y bienestar, el toro también se identifica con los vecinos mestizos (*teiwarixi*), es decir, una categoría más problemática de « personas distantes »<sup>29</sup>. Asimismo, se asocia con dioses huicholes mestizos, como Tamatsi Teiwari Yuawi (Nuestro Hermano Mayor el Charro Negro, identificado con Cristo y con el Sol nocturno), que se consideran los creadores de los animales domésticos, del dinero, de las herramientas de metal y de otras tecnologías introducidas durante la Colonia (Neurath 2005b).

Las connotaciones negativas de la categoría de vecino se explican por la experiencia negativa que los huicholes históricamente han tenido con los mestizos. Patrones mestizos tienden a explotar la mano de obra indígena o, cuando se trata de los vecinos ganaderos de la sierra, siempre está presente la amenaza de invadir los territorios comunales huicholes. Muchos (aunque no todos los) mestizos gozan de una notable superioridad económica. Sin embargo, los huicholes los consideran, de cierta manera, socialmente subdesarrollados. Los vecinos no conocen o no acatan la ley de la reciprocidad: « sacan la luz del enchufe sin pensar que se debe ofrendar algo a Tatewari (el dios del Fuego) » (Neurath 2005b; 2006b).

En resumen, el toro, símbolo de riqueza material, se asocia con los mestizos y los aspectos nocturnos y caóticos de la persona y del cosmos (*tikari*), con poderes amenazantes, potencialmente enemigos, que el huichol puede aprovechar si los logra controlar. Al realizar los sacrificios en el momento de la salida del sol, todos los participantes en el ritual experimentan vívidamente cómo la luz y las fuerzas ancestrales de un orden superior triunfan sobre la noche.

Tomando en cuenta estas simbolizaciones, he interpretado *mawarixa* como expresión de la lucha cósmica, en el sentido de Preuss (1905), y en el sentido de la teoría de la *rebounding violence* de Maurice Bloch (1992).

La negación de la vitalidad espontánea, que se expresa en el sacrificio de toro, no puede ser absoluta. Así, en la última fase importante del ritual – el consumo festivo de la carne del animal sacrificado – la negación se convierte en una subordinación jerárquica. Durante la noche de canto, los participantes, junto con el *mara'akame*, se han acercado al mundo y a la comunidad ideal de los ancestros. Ahora recuperan los aspectos de la « vida mundana » que habían dejado atrás. Inspirándonos en los planteamientos de Bloch (1986; 1992), podemos afirmar que se trata de lograr una síntesis jerarquizada que reúna los dos aspectos antagónicos de la existencia, *tukari* y *tikari*, el orden solar y el desorden nocturno. Así, el ritual expresa la domesticación de los aspectos caóticos de la naturaleza. La fertilidad permanece bajo el control de los ancestros.

Retomando los distintos niveles del simbolismo ritual huichol, vale la pena señalar que esta misma problemática puede analizarse en términos de Philippe Descola (2005), quien estudia la gama de las posibilidades ontológicas que tienen los seres humanos al relacionarse con los seres no-humanos del entorno culturalmente construido, es decir, con animales, dioses o espíritus. Lo interesante es que los huicholes, aparentemente, no corresponden a uno de los tipos ideales propuestos por el antropólogo francés, sino que puede constatar una simultaneidad de dos maneras distintas de coexistir con los seres del cosmos. A nivel de los huicholes no-iniciados, prevalece el analogismo, es decir, hay un énfasis en el sistema de correspondencias y oposiciones simbólicas que vinculan a los *existentes*, en este caso, dioses, animales, lugares sagrados y encargados de la comunidad. Las relaciones de analogía y contraste se expresan en rituales de intercambio recíproco. Por otro lado, a nivel esotérico, prevalece lo que Descola (1992; 1996; 2005) define como animismo. A los huicholes iniciados no les importan tanto las clasificaciones, ni el intercambio. Los que tienen el « don de ver » practican la transformación chamánica. Según Descola (2005) y Viveiros de Castro (1998; 2005), ésta se fundamenta en la similitud de las interioridades entre hombres, animales y dioses, así como en la identificación con el otro y la posibilidad de apoderarse de su punto de vista. Para concluir, la cultura *wixarika* no podría entenderse privilegiando una de estas formas de relacionarse con los seres existentes del cosmos, más bien, debe analizarse la articulación entre el analogismo y el animismo (Neurath s. d.).

### *Guerras rituales y lucha cósmica*

El mito de la lucha del sol naciente contra las estrellas de la noche hace eco a las guerras contra enemigos reales, que se libraron en la región aún no hace tanto tiempo.

De hecho, puede decirse que la religión de los actuales huicholes es la transformación de un antiguo culto guerrero (Neurath 2002a; 2004b). En los siglos XVII y XVIII, aún existía un señorío indígena independiente en la sierra, gobernado por un poderoso linaje de « soles », o *tonatis* (título que deriva del

término náhuatl *tonatiuh*). Al igual que entre los mexicas y otros grupos mesoamericanos prehispánicos, las guerras ritualizadas formaban parte de un culto solar enfocado en la figura del soberano.

Misioneros franciscanos y jesuitas documentaron con bastante detalle cuáles eran los rasgos principales del culto en esta época (Magriñá 2002). Los nayaritas (es decir, coras y la parte de los huicholes que fue controlada por los coras) tenían su centro político en el poblado cora de la Mesa del Nayar donde rendían culto al dios niño Piltzintli, identificado con el sol, « Nuestro Padre » Tayaoppa. Según el franciscano Antonio Arias y Saavedra, cuyo informe data del año 1673, veneraban a este dios como el creador de los animales y patrón de la guerra, de los rayos y de los truenos, y también lo asociaban con el oriente y con Cristo. Piltzintli se identificaba, además, con Don Francisco Naiarit, el primer *tonati* o rey cora, cuyo cadáver seco, junto con las momias de tres gobernantes posteriores, se guardaban en un adoratorio ubicado a un lado del gran templo del sol (Calvo 1990, p. 296).

Como decía el informe de fray Antonio Arias y Saavedra « [...] hacen muchos bailes y fiestas que ellos llaman *mitote* que en su sentir de ellos quiere decir bailes y fiestas donde resulten guerras y muertes » (in Calvo *ibid.*, p. 293). Tanto al sol como a los cuerpos de los soberanos muertos se les ofrecía la sangre de venados, de indios huaynamotecos prisioneros de guerra y de otras víctimas humanas sacrificadas.

Arias y Saavedra describe lo siguiente:

Tiene esta casa [el templo de las momias] un pozo o cisterna puesta a la boca con cuidado y nivel al punto de medio día donde ofrecen la sangre que cada ranchería le llevaba en platos; principalmente la ofrecían quando daban muerte a algún indio huaynamoteco a cual quitándole la cabeza, la sangre que salía recogían en un vaso y la echaban en esta cisterna como brindándola al Sol. La cabeza la bailaban en la casa del Nayarit y repartían en quidejadas la cabellera a las demás rancherías para que la bailasen. (in Calvo *ibid.*, p. 295)

Después de la conquista del Gran Nayar en 1722, desaparecieron los aspectos elitistas y guerreros de la religión nayarita. Contrastando fuentes históricas y datos etnográficos del presente, constatamos que sí existen ciertas continuidades en el culto aunque, a primera vista, sean más notables las profundas transformaciones que este culto ha sufrido durante los últimos 300 años. En las comunidades que surgieron como consecuencia del dismantelamiento del poder solar de los *tonatis*, el ritual ya no está enfocado sobre el santuario de una familia real de « soles » como fuente principal de la fertilidad. Ya no existe un « linaje » considerado, genealógicamente, más cercano a los antepasados. Sin embargo, aunque el culto a los ancestros se ha « democratizado », la jerarquización social no ha desaparecido de todo. El gobernador tradicional (huichol: *tatuwani*) aún se identifica con el Sol naciente<sup>30</sup>. Dejaron de realizarse los sacrificios humanos y las guerras floridas, pero el tema de la lucha del sol contra las estrellas conservó su importancia. La ideología de sacrificio, que implica la superioridad simbólica de

la luz y del calor solar, sigue legitimando los sistemas de autoridad tradicional (Neurath 2002a).

#### CONCLUSIONES: AMBIVALENCIA, CAMBIO DE PERSPECTIVA, CONDENSACIÓN RITUAL

Como ya se mencionó, es interesante que la lógica de sacrificios huicholes asocie un animal no domesticado como el venado con un ámbito que podríamos llamar « cultura », y animales domesticados como la res con los aspectos salvajes de la « naturaleza »<sup>31</sup>. En contraste con la espontaneidad que caracteriza a la muerte en el caso de la cacería de venado, el sacrificio de un animal doméstico implica el ejercicio de autoridad. Los sacrificios de reses, a todas luces, no son una sustitución de la cacería. Tal vez sustituyeron sacrificios de enemigos.

Con esta interpretación, la oposición simbólica entre la cacería y el sacrificio de toro no podría ser mayor. La cacería resulta ser un ritual chamánico – cazar un venado equivale a obtener una visión. El sacrificio es un rito sacerdotal, acto de ejercicio de autoridad. El autosacrificio chamánico de la divinidad (venado) es un acto que crea *tukari*, la « vida » que viene del Padre Sol, el sacrificio de la res expresa un rechazo de *tikari*, la vida desenfrenada de « abajo », y una victoria sobre los monstruos de la oscuridad.

La distinción sacrificio-autosacrificio es útil para fines analíticos, pero no es absoluta.

Un ejemplo ilustrativo es la peregrinación a Wirikuta. Como señaló Preuss (1998, p. 191), los peregrinos de peyote son también las víctimas del Sol, sacrificadas en el momento del amanecer. Durante el viaje a Wirikuta son las estrellas quienes ayudan al Sol en su lucha contra los monstruos de la oscuridad. De cierta manera, todo el viaje del poniente al oriente sucede aún en el inframundo. Al salir el sol en el Cerro Paritekia, los peyoteros se convierten en las víctimas del padre Sol. Wirikuta también es el lugar donde el Sol naciente mata a los demás dioses, los seres del inframundo, categoría que incluye a los peyoteros o, al menos, la mayoría de ellos. El autosacrificio del venado implica el sacrificio de los peregrinos.

Con el tema de la lucha del sol contra las estrellas nos encontramos también en el terreno del sacrificio de toro. Este ritual, realizado en la madrugada o mañana, alude claramente a la victoria de la luz sobre la oscuridad. Sin embargo, como ya se mencionó, también el toro expresa su consentimiento con el sacrificio. Por otra parte, el autosacrificio del venado que se entrega a los cazadores se convierte en el sacrificio de los peregrinos a Wirikuta. Un sacrificio se vuelve autosacrificio, y *vice versa* – no deben analizarse como opuestos excluyentes, sino en su ambivalencia.

Lo más importante de todos los sacrificios huicholes es la inversión de los roles sacrificador/víctima. Vimos que muchos mitos narran cómo presa y víctima

intercambian sus roles. El venado se entrega a los lobos y se transforma en peyote; los cazadores devoran el venado-peyote y se transforman en venados. En especial, la mitología en torno al planeta Venus plantea la transformación del héroe en su *alter ego*, y, después, del *alter ego* en su *alter ego*, el otro del otro, así que el héroe vuelve a ser el mismo que en un principio (Neurath 2004a). Por otra parte, los sacrificios necesariamente son actos violentos, pero, cambiando de perspectiva, se niega la violencia al enfatizar el carácter voluntario de la muerte del venado.

El momento sacrificial implica un cambio de perspectiva que puede analizarse en términos de las teorías de Viveiros de Castro (1992; 1998; 2005). Tomar el punto de vista de las víctimas implica conocer el punto de vista de los ancestros y transformarse en ellos. En esta misma lógica, siempre termina siendo la víctima quien « triunfa » en las luchas cósmicas.

Como ya se señaló, los peregrinos primordiales de la mitología huichol son las estrellas que buscan el lugar del amanecer (Preuss 1998, p. 191). Debido a las prácticas de austeridad a las cuales se someten, uno de ellos tiene la visión del amanecer y se transforma en el Padre Sol. Al salir en el Cerro del Amanecer, el sol mata a los demás peregrinos, las estrellas, que no lograron encontrar el amanecer y, envidiosos, quieren atacar al Sol naciente. Las estrellas son masacradas y simbólicamente devaluadas, pero también es debido a este sacrificio de las estrellas que el sol puede nacer. Desde el punto de vista de las estrellas (peregrinos), ellas producen la luz del amanecer (o, por lo menos, ayudan al sol) con su (auto)sacrificio. Desde la perspectiva del sol, las estrellas son peregrinos fracasados y envidiosos, es decir, fuerzas de la oscuridad que deben ser aniquiladas.

Todas estas ambigüedades en la concepción del sacrificio parecen reflejar nociones igualmente ambivalentes que fundamentan las concepciones sobre la persona de este grupo. *Tewi* (persona), *tewari* (abuelo, ancestro) y *teiwari* (vecino, enemigo) son categorías poco estables, así que no resulta tan fácil diferenciar entre « persona », « ancestro » y « enemigo ». *Tewi*, *tewari*, *teiwari* son términos muy parecidos y, en muchos contextos, los conceptos tienden a traslaparse (Neurath 2006b). Lo importante son los tránsitos de una de estas categorías a la otra, donde la constante es el contraste entre dos aspectos de la vida, el « oscuro » y el « luminoso » (*tikari* y *tukari*), asociados con el inframundo y el mar en el poniente, respectivamente con el cielo y desierto en el oriente (Neurath 2002a). Puede decirse que, en la cacería de venado, representantes de ancestros aún no iniciados – es decir, asociados a *tikari* –, destruyen al ancestro que representa a la vida solar, *tukari*. Por otra parte, en la experiencia visionaria-cosmogónica, *tikari* se transforma en *tukari*. El sacrificio de toro puede interpretarse como un triunfo de *tukari* sobre *tikari*. En la fiesta Namawita Neixa se invierte la ideología de sacrificio (Neurath 2002a) y la oscuridad aniquila al fuego, a la luz y al principio masculino, así que el sacrificio representa un cataclismo cósmico como lo describe Galinier (2004) para el caso de los otomíes.

En todos estos casos, lo que hay que destacar es que jamás queda completamente claro quien mata a quien; de manera tal que las relaciones ambivalentes entre sacrificador y cazador, víctima y presa o ancestro y enemigo pueden interpretarse como condensación ritual en términos de Houseman y Severi (1998, p. 44) – definida como « *the simultaneity of nominally incompatible modes of relationship* ». En esta nueva teoría las contradicciones expresadas en las relaciones rituales no son un problema para la interpretación sino, precisamente, lo que caracteriza la acción ritual como forma específica de interacción humana. \*

\* Manuscrit reçu en janvier 2007 et accepté pour publication en juin 2007.

#### NOTAS

Quiero agradecer a Alain Breton y Grégory Pereira, titulares del seminario « Guerre, chasse, sacrifice en Mésoamérique », por propiciar un clima de discusión estimulante entre los estudiosos de estos temas en Mesoamérica. Para organizar mis ideas, también me sirvieron mucho las conferencias y seminarios sobre temas relacionados con el sacrificio, que Danièle Dehouve impartió en el Posgrado de Historia y Etnohistoria de la ENAH (diciembre 2004, noviembre 2005, y noviembre de 2006), así como los cursos de Jacques Galinier, *Campo del ritual, campo del sacrificio* (septiembre 2005), y de Carlo Severi, *Memoria ritual* (octubre 2006), ambos en el marco del *Seminario Permanente de Etnografía Mexicana* de la Coordinación Nacional de Antropología del INAH.

1. En este sentido, Luc de Heusch (1986) denuncia el trabajo de Evans-Pritchard como un intento de traducir los conceptos nuer sobre el sacrificio al lenguaje de la teología cristiana (Bloch 1992, p. 29).

2. Los huicholes (wixaritari) son un grupo indígena yuto-nahua de aproximadamente 40.000 hablantes, que vive en el Sur de la Sierra Madre Occidental de México (Estados de Jalisco, Nayarit y Durango). He realizado trabajo de campo en la comunidad de Tuapurie (Santa Catarina Cuexcomatlán, Mezquitic, Jalisco) desde 1992 (Neurath 2002a).

3. La gran excepción son los puercos que jamás se sacrifican ritualmente. Calculo que, durante mis temporadas de trabajo de campo entre los huicholes de Tuapurie, pude observar por lo menos unas 30 ceremonias del tipo *mavarixa* (Neurath 2002a, cap. 6; s. d.).

4. Un equipo de lingüistas de la Universidad de Guadalajara, coordinado por Iturrioz Leza, apenas ha producido el primer volumen de una gramática del huichol (Iturrioz Leza *et al.* 2001). Aún no existe un diccionario medianamente serio de la lengua wixarika.

5. El esfuerzo que hacen los huicholes para llevar a cabo sus ceremonias es considerable. Es importante tomar en cuenta que no se distingue tajantemente entre el trabajo ritual y otro tipo de trabajo. Sobre el concepto de trabajo en comunidades de tradición mesoamericana, ver Good Eshelman (1993; 1996).

6. En las interpretaciones sobre las religiones mesoamericanas de K. Th. Preuss, el análisis de este motivo es un argumento muy importante (Preuss 1905; 1910; 1912; 1998). Sobre las implicaciones teóricas de las propuestas de este clásico de la etnografía de coras, huicholes y mexicaneros, ver Alcocer (2002; 2006; s. d.).

7. Para este planteamiento me inspiró en el « sacrificio cosmogónico » de los hindúes estudiado por Parry (1982).

8. Esta hipótesis aún es defendida por Furst (2006, p. 174).

9. En 1906, Preuss (1998, p. 186) conoció a un huichol que poseía « varios cientos de cabezas de ganado ». Fuentes coloniales sobre los coras y otros grupos indígenas de la región (Calvo y Jáuregui 1996, pp. xxiv-xxv) mencionan el uso de criar ganado mayor y menor por lo menos desde el siglo XVII. En 1673, Arias y Saavedra (*in* Calvo 1990, p. 288) menciona la existencia de « mil ovejas y otras tantas reses » en una rancharía cora.

10. Con este argumento se pueden refutar especulaciones que consideran el sacrificio de reses como una sustitución de la cacería de venado. Vale la pena recordar que la relación entre cacería y sacrificio es un tema clásico de la teoría sobre las religiones. Algunos autores, como Meuli (1946) y Burkert (1983), han buscado el origen del sacrificio en la cacería.

11. El antropólogo que más ha publicado sobre el tema es Lemaistre (1991; 1996; 2003, p. 131).

12. Muchas veces, pasa mucho tiempo entre la cacería y el ritual donde se consume la carne de venado. Por esto, la carne se conserva secándola al sol. Muchas veces, al preparar el caldo ceremonial de venado (*maxa itsari*) ya nada más queda un polvo gris, pareciera que están preparando una sopa instantánea. La carne seca muchas veces se llena de gusanos, que se tratan con el mismo respeto que el venado y se consideran « estrellas » (Arturo Gutiérrez, comunicación personal). Por cierto, el caldo ceremonial siempre se prepara sin sal, lo que no mejora su sabor.

13. Sobre la aplicación del modelo siberiano en Mesoamérica, ver Dehouve (2006a; 2006b).

14. Para un análisis de las representaciones de los chichimecas en los códices, ver Brotherston (1995, p. 62).

15. Para una perspectiva comparada, ver Dehouve (2006a) quien trabaja sobre la relación entre la cacería y ritos agrícolas entre los tlapanecos de Guerrero. A diferencia de lo que describe esta autora, no encontré entre los huicholes una analogía entre crías de venado y jilotes, más bien son las astas de venado las que se equiparan con las mazorcas.

16. Paritekía (« Abajo del Amanecer ») también se conoce como Cerro Quemado (Reu'unari).

17. Coyle (s. d.) trató esta temática entre diversos grupos indígenas del Noroeste de México y Suroeste de Estados Unidos.

18. Los peregrinos deben cazar venado después de recolectar peyote, ya que la cacería implica la reproducción del cactus psicotrópico.

19. Para la crítica del concepto de sacrificio totémico, vale la pena retomar un pasaje de Lévi-Strauss (1965), donde se establece un contraste entre sacrificio y totemismo. Cito el resumen que ofrece Viveiros de Castro (2005, p. 338): « 1/ El totemismo postula una homología entre dos series paralelas ("natural" y "cultural"), estableciendo una correlación formal y reversible entre dos sistemas de diferencias globalmente isomorfas. 2/ El sacrificio postula una sola serie, continua y orientada, en la que se realiza una mediación real y reversible entre dos términos polares y no homólogos (humanos y divinidades), cuya contigüidad debe ser establecida por identificaciones o aproximaciones sucesivas. 3/ De esta manera, el sacrificio es metonímico, el totemismo metafórico... » Por este carácter metonímico, Viveiros de Castro (2005) acerca la cacería y el sacrificio al chamanismo, al canibalismo, y al perspectivismo, es decir, a todo lo que Descola (1992; 1996; 2005) denomina « (neo)animismo ».

20. Esta teoría se inspiró en un comentario de Lumholtz, quien expresó que « el maíz, el venado y el *hikuli* son en cierta manera la misma cosa para el huichol » (Lumholtz 1986, p. 49). En la obra de Zingg (1982, p. 39) esto se transformó en el « complejo maíz-venado-peyote », uso terminológico que Myerhoff (1968; 1970; 1974) y Schaefer (1990, p. 319) también adoptaron, mientras que otros autores llegaron al extremo de plantear la existencia de una « trinidad » huichol (Benzi 1972, p. 335; Lemaistre 1991; 1996). Como señalé en otros lugares (Neurath 2002a, p. 15; 2006a), estudios recientes no corroboran la existencia de tal complejo o trinidad en el sistema simbólico huichol. Los tres elementos que lo conformarían son sin duda importantes pero, como se puede ver a partir de los ejemplos que se discuten en este ensayo, otros elementos simbólicos, como el sol, la estrella de la mañana y los lobos, no son menos relevantes. Considero que la « trinidad huichol » representa una esquematización esencialista y cristianizante. Debería indagarse hasta qué punto la interpretación cripto-cristiana del sacrificio de la deidad está epistemológicamente vinculada con la teoría igualmente problemática sobre la existencia de una triada peyote-venado-maíz en la religión wixarika.

21. En el modelo de Hamayon (1990) sobre el chamanismo siberiano, es el cazador quien seduce a la presa como si fuera su novia.

22. En la versión de Preuss (1998, p. 278), la madre de las venadas es la diosa del inframundo Muiníma.

23. En « Mito y religión de los antiguos mexicanos », Seler (1902-1923, p. 4) cita el mito huichol de la cacería de venado documentado tanto por Lumholtz como por Preuss, y lo compara con un episodio de la *Leyenda de los Soles*: los *mimixcoa* Xiuhnel y Mimich (« turquesa » y « pescado ») son seducidos por venados con dos cabezas transformados en mujeres. Xiuhnel, el mayor, es devorado por la primera, Mimich es perseguido por la segunda, Itzpapalotl, pero al final la vence con ayuda de los *xiuheteuctin* (Lehmann 1938; *Códice Chimalpopoca* 1975, pp. 123-124). También en el texto náhuatl, la narración continúa con la inversión de la persecución y la muerte del monstruo femenino Itzpapalotl.

24. Descripciones más detalladas se encuentran en Neurath 2002a y s. d.

25. « Para los coras es el águila la que tiene los poderes mágicos más grandes, por eso lo consideran una persona que nunca duerme » (Preuss 1998, p. 302; 1914, p. 23).

26. Algunos rituales suelen interrumpir la relativa monotonía del canto chamánico. Alrededor de la medianoche, un grupo de mujeres barre el patio, moviéndose en una fila desde el oriente hacia el poniente del patio ritual, formación que recuerda la manera en que se limpian los coamiles durante las jornadas de trabajo colectivo. Más tarde se realiza una ofrenda de monedas (*tumini*). Las jícaras de los diversos dioses se colocan frente al cantador y todas las personas obsequian « feria », monedas de escaso valor. Como contradon, la gente recibe una bendición de agua por parte del *mara'akame*. En concordancia con las cinco partes del canto, cinco veces el grupo de las mujeres realiza procesiones con velas e incensarios. Estas, las llevan primero al altar o al interior del adoratorio y después al lugar donde se encuentran los animales de sacrificio. Las reses están amarradas cerca del patio festivo y llevan los cuernos adornados con flores de papel. Las mujeres se arrodillan enfrente de ellas y se persignan.

27. De todas las partes de los animales sacrificados, los cuernos de venado son los que reciben el tratamiento más privilegiado: son depositados en una cueva ubicada en el centro del mundo, el centro ceremonial Te'akata. Ver Dehouve (2006a; 2006b) sobre el trato que reciben huesos y cuernos de venado entre los tlapanecos.

28. Desde luego, no se trata de cuestionar la importancia de la reciprocidad, pero debe aclararse que se trata de una teoría de alcance limitado. En el nivel exotérico de los no-iniciados el sacrificio sí puede considerarse una cuestión de intercambio, aunque jamás deberíamos pensar en relaciones rituales determinadas por un automatismo causal (Neurath 2002a; s. d.; sobre el problema de la causalidad en el ritual, Alcocer 2006).

29. Ésta es la etimología de *teiwari* según Paul Liffman (comunicación personal)

30. Entre coras y huicholes, las ceremonias anuales de cambio de autoridades (« cambio de vara ») tienen una asociación clara con el solsticio de invierno (Coyle 1997; Medina 2002).

31. Ver el análisis de la oposición entre « bravo » y « manso » propuesta por Aedo (2001). El contraste entre toro y venado corresponde a la misma lógica que la oposición kieri-peyote. Kieri (*Solandra brevicalyx*) es bravo, pero vive en las cercanías de la gente, peyote es relativamente manso, pero vive lejos, en el desierto de Wirikuta.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AEDO Ángel

2001 *La región más oscura del universo: el complejo mítico de los huicholes asociado al Kieri*, tesis de licenciatura, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.

ALCOCER Paulina

2002 « Elementos humboldtianos en las teorías de la religión y de la magia de Konrad Theodor Preuss », *Journal de la Société des Américanistes*, 88, pp. 47-68.

2006 « La forme interne de la conscience mythique. Apport de K. Th. Preuss à la *Philosophie des formes symboliques* de Ernst Cassirer », *L'Homme*, 180, pp. 139-170.

s. d. « Lucha cósmica y agricultura de maíz. La etnología comparativa de K. Th. Preuss », in Johannes Neurath (ed.), *Por los caminos del maíz. Mito y ritual en la periferia septentrional de Mesoamérica*, CONACULTA/FCE, México.

ANGUIANO Marina, Yolanda SASSON y Adrián BRETÓN

1969 « Mawarirra o ofrecimiento a los dioses (celebración social religiosa) », *Boletín del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, 35, pp. 22-28.

BENZI Marino

1972 *Les derniers adorateurs du peyotl. Croyance, coutumes et mythes des indiens huichols*, Gallimard, París.

BLOCH Maurice

1986 *From blessing to violence. History and ideology in the circumcision ritual of the Merina of Madagascar*, Cambridge University Press, Cambridge Studies in Social Anthropology, Cambridge.

1992 *Prey into hunter. The politics of religious experience*, Cambridge University Press, Cambridge.

BROTHERSTON, Gordon

1995 *Painted Book from Mexico*, British Museum Press, Londres.

BURKERT Walter

1983 *Homo Necans. The anthropology of ancient Greek sacrificial ritual and myth*, University of California Press, Berkeley/Los Ángeles.

CALVO Thomas

1990 *Los albores de un nuevo mundo: siglos XVI y XVII*, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Colección de documentos para la historia de Nayarit I/Universidad de Guadalajara, México.

CALVO Thomas y Jesús JÁUREGUI

1996 « Prólogo », in Fluvía, S. J., Francisco Javier (ed.), *Apostólicos afanes de la compañía de Jesús en su provincia de México*, edición facsimilar, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/Instituto Nacional Indigenista, México, pp. vii-li.

*Códice Chimalpopoca. Anales de Cuauhtitlán y Leyenda de los Soles*

1975 Traducción de Primo Feliciano Velázquez, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, México [1945].

COOTE Jeremy

1992 « "Marvels of everyday vision": the anthropology of aesthetics of Cattle-Keeping Nilotes », in Jeremy Coote y Anthony Shelton (eds), *Anthropology, art and aesthetics*, Clarendon Press, Oxford, pp. 245-273.

## COYLE Philip E.

- 1997 *Hapwán Chánaka (« on the top of the earth »): the politics and history of public ceremonial tradition in Santa Teresa, Nayarit, Mexico*, tesis de doctorado en antropología, Universidad de Arizona, Tucson.
- s. d. « La cacería de venado en el ceremonialismo yuto-nahua central », in Johannes Neurath (ed.), *Por los caminos del maíz. Mito y ritual en la periferia septentrional de Mesoamérica*, CONACULTA/FCE, México.

## DE HEUSCH Luc

- 1986 *Le sacrifice dans les religions africaines*, Éditions Gallimard, Bibliothèque des Sciences Humaines, Paris.

## DEHOUE Danièle

- 2006a Les rituels cynégétiques des Indiens mexicains, in Isabelle Sidéra (ed.), *La chasse. Pratiques sociales et symboliques*, De Boccard, Paris, pp. 195-204.
- 2006b « La chasse, un modèle pour le sacrifice en Mésoamérique ? », ponencia presentada en el seminario *Guerre, chasse et sacrifice en Mésoamérique*, 2 de junio de 2006, Nanterre.

## DESCOLA Philippe

- 1992 « Societies of nature and the nature of society », in Adam Kuper (ed.), *Conceptualizing Society*, Routledge, London/Nueva York, pp. 107-126.
- 1996 « Constructing natures: symbolic ecology and social practice », in Philippe Descola y Gísli Pálsson (eds), *Nature and society. Anthropological perspectives*, Routledge, London/Nueva York, pp. 82-102.
- 2005 *Par-delà nature et culture*, Éditions Gallimard, Bibliothèque des Sciences Humaines, Paris.

## DETIENNE Marcel

- 1989 « Culinary practices and the spirit of sacrifice », in Marcel Detienne y Jean-Pierre Vernant (eds), *The cuisine of sacrifice among the Greeks*, University of Chicago Press, Chicago, pp. 1-20.

## DURIN Séverine

- 1998 *Un rituel sacrificiel Huichol ou une façon d'évoquer un conflit terrien*, mémoire de Diplôme d'Études Supérieures d'Amérique Latine, Institut des Hautes Études d'Amérique Latine, Paris III – Sorbonne Nouvelle.
- 2003 *Identificación y diferenciación entre víctima y sacrificante en el sacrificio mawarixa de los Wixaritari (Huichol)*, ponencia presentada en la reunión anual de la American Anthropological Association, Chicago.

## FURST Peter T.

- 2006 *Rock crystals and peyote dreams. Explorations in the Huichol universe*, The University of Utah Press, Salt Lake City.

## GALINIER Jacques

- 2004 *The world below. Body and cosmos in Otomí indian ritual*, University Press of Colorado, Boulder.

## GOOD ESHELMAN Catherine

- 1993 *Work and exchange in Nahuatl society: local values and the dynamics of indigenous economy*, tesis de doctorado en antropología, The Johns Hopkins University, Baltimore.
- 1996 « El trabajo de los muertos en la Sierra de Guerrero », *Estudios de Cultura Náhuatl*, 26, pp. 275-287.

## GUTIÉRREZ Arturo

- 2000 « Blood in Huichol ritual », *The Journal of the Southwest*, número especial Philip E. Coyle y Paul Liffman (eds), *Ritual and historical territoriality of the Náiyari and Wixárika peoples*, Tucson, pp. 111-118.

## HAMAYON Roberte

- 1990 *La chasse à l'âme. Esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien*, Société d'ethnologie, Nanterre.
- 1996 « Shamanism in Siberia: from partnership in supernature to counter-power in society », in Nicholas Thomas y Caroline Humphrey (eds), *Shamanism, history, and the state*, The University Press of Michigan, Ann Arbor, pp. 76-89.

## HORKHEIMER Max y Theodor W. ADORNO

- 1984 *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Fischer Taschenbücher, Francfort [1971].

## HOUSEMAN Michael y Carlo SEVERI

- 1998 *Naven or the other self. A relational approach to ritual action*, Brill, Leiden.

## HUBERT Henri y Marcel MAUSS

- 1970 « De la naturaleza y de la función del sacrificio », in Marcel Mauss, *Lo sagrado y lo profano. Obras I*, Barral, Barcelona, pp. 143-262 [1899].

## HULTKRANTZ Ake

- 1998 *Native religions of North America*, Waveland Press, Prospect Heights.

## ITURRIOZ LEZA José Luis (Haikiri), Xitakame (Julio) RAMÍREZ DE LA CRUZ y 'Hítemai (Gabriel) PACHECO SALVADOR

- 2001 *Gramática didáctica del huichol I. Estructura fonológica y sistema de escritura*, Universidad de Guadalajara, Departamento de Lenguas Indígenas, Guadalajara.

## JÁUREGUI Jesús y Juan Pablo JÁUREGUI

- 2005 « Ídolos desnudos e ídolos adornados: sacrificios y renovación de las deidades en una comunidad huichola », in Patricia Fournier y Walpurga Wisheu (eds), *Arqueología y antropología de las religiones*, ENAH, México, pp. 149-184.

## KINDL Olivia

- 2001 « La jícara y la flecha en el ritual. Análisis iconográfico del dualismo sexual y cosmológico », *Antropología. Boletín Oficial del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, 64, pp. 1-20.
- 2003 *La jícara huichola. Un microcosmos mesoamericano*, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Universidad de Guadalajara, México.

- 2005a « L'art du *nierika* chez les Huichols du Mexique. Un instrument pour voir », in Michèle Coquet, Brigitte Derlon y Monique Jeudy-Ballini (eds), *Les cultures à l'œuvre. Rencontres en art*, Biro Éditeur/Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris, pp. 225-248.
- 2005b « Pasos del Caminante Silencioso. José Benítez Sánchez entrevistado por Olivia Kindl », *Artes de México* 75, *Arte Huichol*, pp. 56-59.
- LEHMANN Walter
- 1938 *Die Geschichte der Königreiche von Colhuacan und Mexiko*, Quellenwerke zur alten Geschichte Amerikas aufgezeichnet in den Sprachen der Eingeborenen 1, Ibero-Amerikanisches Institut Preussischer Kulturbesitz, Berlin.
- LEMAISTRE Denis
- 1991 « Le cerf-peyotl et le cerf-maïs: la chasse, rituel formateur de la 'trinité' huichole », *Journal de la Société des Americanistes*, 77, pp. 27-43.
- 1996 « The deer that is peyote and the deer that is maize: the hunt in Huichol trinity », in Stacy B. Schaefer y Peter T. Furst (eds), *People of the peyote, Huichol indian history, religion, and survival*, University of New Mexico Press, Albuquerque, pp. 308-329.
- 2003 *Le chamane et son chant. Relations ethnographiques d'une expérience parmi les Huicholes du Mexique*, L'Harmattan, Paris.
- LÉVI-STRAUSS Claude
- 1965 *El totemismo en la actualidad*, Fondo de Cultura Económica, México [1962].
- LUMHOLTZ Carl S.
- 1902 *Unknown Mexico: a record of five year's exploration among the tribes of the Western Sierra Madre, in the tierra caliente of Tepic and Jalisco, and among the Tarascos of Michoacan*, 2 vol., Charles Scribner's Sons, Nueva York.
- 1986 *El arte simbólico y decorativo de los huicholes*, Instituto Nacional Indigenista, México.
- MAGRINÁ Laura
- 2002 *Los coras entre 1531 y 1722 ¿Indios de guerra o indios de paz?*, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Universidad de Guadalajara, México.
- MATA TORRES Ramón
- 1991 « Mawarirra o fiesta del Toro », in Ramón Mata Torres, *Peregrinación del peyote*, Edición de la Casa de las Artesanías del Gobierno de Jalisco, Guadalajara, pp. 7-25.
- MEDINA Héctor
- 2002 *Los hombres que caminan con el Sol: organización social, ritual y peregrinaciones entre los huicholes del sur de Durango*, tesis de licenciatura en antropología social, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.
- MEULI Karl
- 1946 « Griechische Opferbräuche », *Phyllobolia für Peter von der Mühl*, Basilea, pp. 185-288.

## MYERHOFF Barbara G.

- 1968 *Deer-Maize-Peyote symbol complex among Huichol Indians of Mexico*, tesis de doctorado en antropología, Universidad de California, Los Ángeles.
- 1970 « Deer-Maize-Peyote symbol complex among Huichol Indians of Mexico », *Anthropological Quarterly*, 43, pp. 64-78.
- 1974 *Peyote Hunt. The Sacred Journey of the Huichol Indians*, Cornell University Press, Ithaca/Londres, 1974.

## NEGRÍN Juan

- 1986 *Nierica: espejo entre dos mundos. Arte contemporáneo huichol*, Museo de Arte Moderno, México.

## NEURATH Johannes

- 2002a *Las fiestas de la Casa Grande. Procesos rituales, cosmovisión y estructura social en una comunidad huichola*, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Universidad de Guadalajara, México.
- 2002b « Venus y el Sol en la religión de coras, huicholes y mexicanos. Consideraciones sobre la posibilidad de establecer comparaciones con las antiguas concepciones mesoamericanas », *Anales de Antropología*, 36, pp. 155-177.
- 2004a « El doble personaje del planeta Venus en las religiones indígenas del Gran Nayar: mitología, ritual agrícola y sacrificio », *Journal de la Société des Américanistes*, 90 (1), pp. 93-118.
- 2004b « Fiestas agrícolas y fiestas católicas-solares en el Gran Nayar », in Johanna Broda y Catherine Good (eds), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, UNAM/INAH, México, pp. 105-125.
- 2005a « Ancestros que nacen », *Artes de México*, LXXV. *Arte Huichol*, pp. 12-23.
- 2005b « Máscaras enmascaradas. Indígenas, mestizos y dioses indígenas mestizos », *Relaciones*, 26 (101), Colegio de Michoacán, Zamora, pp. 22-50.
- 2005c « Ahnen im Werden. Mexikos Huichol und die Kritik des historischen Essentialismus », in Cora Bender, Christian Carstensen, Henry Kammler y Sylvia S. Kasprzycki (eds), *Ding – Bild – Wissen. Ergebnisse und Perspektiven nordamerikanistischer Forschung in Frankfurt a. M.*, Rüdiger Köppe Verlag, Colonia, pp. 128-142.
- 2006a « Soñar el mundo, vivir la comunidad: hikuli y los huicholes », in Julio Glockner y Enrique Soto (eds), *La realidad alterada*, Debate, Random House Mondadori, México, pp. 65-86.
- 2006b « El maíz, el concepto huichol de la persona y la fiesta Tatei Neixa », ponencia presentada en el 52 Congreso Internacional de Americanistas, Sevilla, 17-21 de julio.
- s. d. « Objetos votivos huicholes. Las perspectivas teóricas de Konrad Theodor Preuss y de Carl Lumholtz a la luz de las investigaciones recientes sobre intercambio y sacrificio rituales en el Gran Nayar », in Johanna Broda (ed.), *Ofrendas y ritualidad indígenas: una perspectiva histórica y antropológica*, UNAM, México.

- ORTEGA Joseph de  
 1996 « Maravillosa reducción y conquista de la Provincia de San Joseph del Gran Nayar, nuevo Reino de Toledo », in Fluvia, S. J., Francisco Javier (ed.), *Apostólicos afanes de la Compañía de Jesús en su provincia de México*, edición facsimilar, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/ Instituto Nacional Indigenista, México, pp. 1-223 [1754].
- PARRY Jonathan  
 1982 « Sacrificial Death and the Necrophagous Ascetic », in Maurice Bloch y Jonathan Parry (eds), *Death and the regeneration of life*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 74-110.
- PREUSS Konrad Theodor  
 1905 « Der Kampf der Sonne mit den Sternen in Mexiko », *Globus*, 87 (7), pp. 136-140.  
 1910 « Naturbeobachtungen in den Religionen des mexikanischen Kulturkreises », *Zeitschrift für Ethnologie*, 42, pp. 793-804.  
 1912 *Die Nayarit-Expedition. Textaufnahmen und Beobachtungen unter mexikanischen Indianern I. Die Religion der Cora-Indianer in Texten nebst Wörterbuch Cora-Deutsch*, B. G. Teubner, Leipzig.  
 1914 *Die geistige Kultur der Naturvölker*, Aus Natur und Geisteswelt, B. G. Teubner, Leipzig/Berlin.  
 1933 *Der religiöse Gehalt der Mythen*, J. C. B. Mohr, Tübingen.  
 1998 *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit. Ensayos sobre coras, huicholes y mexicanos de [...]*, Jesús Jáuregui y Johannes Neurath (eds), Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/ Instituto Nacional Indigenista, México.
- PREUSS Konrad Theodor y Ernst MENGIN (eds)  
 1937 *Historia Tolteca-Chichimeca*, Baessler Archiv, Beiheft 9, Berlin.
- REYES VALDEZ J. Antonio  
 2001 *El mitote comunal de los tepehuanes de Santa María de Ocotán (Juctir), Durango*, tesis de licenciatura en etnohistoria, ENAH, México
- SCHAEFER Stacy  
 1990 *Becoming a weaver: the woman's path in Huichol culture*, tesis de doctorado en antropología, Universidad de California, Los Ángeles.
- SELER Eduard  
 1902-1923 *Gesammelte Abhandlungen zur Amerikanischen Sprach- und Alterthums-kunde*, Caecillie Seler-Sachs (ed.), 5 tomos, Asher y Behrend, Berlin.
- SEVERI Carlo  
 1996 *La memoria ritual. Locura e imagen del blanco en una tradición chamánica amerindia*, Ediciones Abya-Yala, Quito.  
 2002 « Memory, reflexivity and belief. Reflexions on the ritual use of language », *Social Anthropology*, 10 (1), pp. 23-40.
- STRATHERN Marilyn  
 1988 *The Gender of the Gift*, University of California Press, Berkeley/Los Ángeles.

## VALERI Valerio

- 1994 « Wild victims: hunting as sacrifice and sacrifice as hunting in Huaulu », *History of Religions*, 34 (2), pp. 101-131.

## VERNANT Jean-Pierre

- 1989 « At man's table: Hesiod's foundation myth of sacrifice », in Marcel Detienne y Jean-Pierre Vernant (eds), *The cuisine of sacrifice among the Greeks*, University of Chicago Press, Chicago, pp. 21-86.

## VIVEIROS DE CASTRO Eduardo

- 1992 *From the enemy's point of view: humanity and divinity in an Amazonian society*, University of Chicago Press, Chicago.
- 1998 « Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 4, pp. 469-488.
- 2004 « Le don et le donné: trois nano-essais sur la parenté et la magie », *ethnographiques.org*, 6 [en ligne: <http://www.ethnographiques.org/2004/Viveiros-de-Castro.html> (consulté le 6/12/2005)].
- 2005 « Chamanismo y sacrificio: un comentario amazónico », in Jean-Pierre Chaumeil, Roberto Pineda Camacho y Jean-François Bouchard (eds), *Chamanismo y sacrificio. Perspectivas arqueológicas y etnológicas en sociedades indígenas de América del Sur*, Instituto Francés de Estudios Andinos, Bogotá, pp. 335-347.

## ZINGG Robert M.

- 1982 *Los huicholes. Una tribu de artistas*, 2 vols, Instituto Nacional Indigenista, México [1938].