

Relaciones

Colegio de Michoacán

relacion@colmich.edu.mx

ISSN (Versión impresa): 0185-3929

MÉXICO

2005

Paul Liffman

FUEGOS, GUÍAS Y RAÍCES: ESTRUCTURAS COSMOLÓGICAS Y PROCESOS
HISTÓRICOS EN LA TERRITORIALIDAD HUICHOL

Relaciones, invierno, año/vol. XXVI, número 101

Colegio de Michoacán

Zamora, México

pp. 52-79



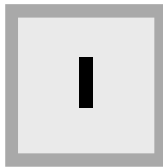
FUEGOS, GUÍAS *y* RAÍCES:
ESTRUCTURAS COSMOLÓGICAS
Y PROCESOS HISTÓRICOS EN LA TERRITORIALIDAD HUICHOL

RELACIONES 101, INVIERNO 2005, VOL. XXVI

*Paul Liffman**
EL COLEGIO DE MICHOACÁN

Se analiza el proceso cultural de legitimación (“registro”) de la tenencia de tierra de los indios huicholes en relación con la expansión y contracción histórica de su patrón de asentamiento. Se enfoca en las prácticas y relaciones sociales implicadas en los conceptos de *Tatewari* (fuego ceremonial), *nana* (enredadera o guía) y *nanayari* (arraigo). Dicho patrón de asentamiento está arraigado en rancherías (*kiete*) dispersas pero organizadas jerárquicamente a partir de la sinécdoque en torno a unos 20 grandes templos nativos (*tukite*) a través de 5 000 kilómetros cuadrados de la Sierra Madre Occidental. Mediante discursos y prácticas ceremoniales, políticas y económicas, se fundamenta y renueva la tenencia de tierra en torno a un territorio cultural de 90 000 kilómetros cuadrados del occidente y centro-norte de México, área que ha funcionado como esfera de intercambio desde el periodo posclásico.

(Territorialidad, patrón de asentamiento, tenencia de tierra, rancherías, parentesco, ritual, huicholes)



INTRODUCCIÓN

¿Qué relación tienen los modelos cosmológicos –con sus jerarquías idealizadas y visiones geométricas del orden social– con las prácticas de las personas que habitan la historia, quienes simultáneamente tienen que incorporar y transformar tales modelos? Este ensayo aborda esta cuestión mediante un análisis de un concepto cosmológico y político clave de los indios huicholes: *kiekari*, concepto que efectivamente se ha traducido como “ecosistema cosmológico”, “territorialidad” o, para ser más etimológico, “rancheridad”; es decir, *kie* –la unidad doméstica– en su sentido exten-

* Agradezco el importante apoyo brindado por la Fundación Wenner-Gren, la Comisión Fulbright-Hayes, la Secretaría de Relaciones Exteriores, el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social de Occidente, el Centro de Estudios Latinoamericanos y el Departamento de Antropología de la Universidad de Chicago, y el Centro de Estudios Antropológicos del Colegio de Michoacán para la investigación y redacción de este trabajo. En particular quiero destacar la gran ayuda proporcionada por la maestra Paulina Alcocer en la corrección de una versión anterior de este ensayo, pues es probable que los errores son de elaboración reciente. Pueden dirigirse comentarios de cualquier índole a pliffman@yahoo.com.

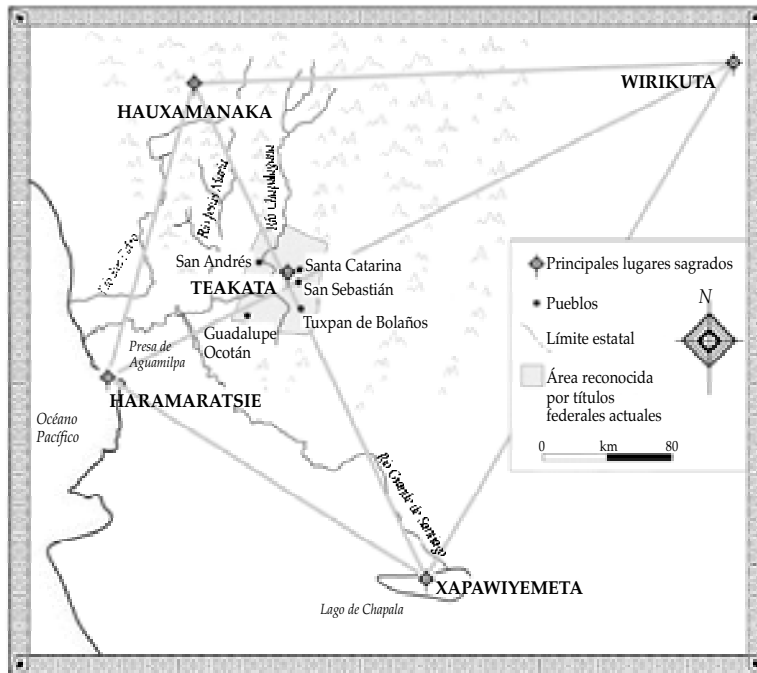
so y abstracto. Específicamente, describo el mecanismo de extensión de la estructura básica de los *kiete* (rancherías) hacia un territorio que en discursos y prácticas actuales abarca unos 90 000 kilómetros cuadrados, ubicado en el occidente y centro-norte de México.

Este territorio cosmológico está definido culturalmente por los cuatro rumbos y el *axis mundi* en medio y resumido en la figura gráfica del quincunce. Históricamente se le puede comprender como la esfera de intercambio de este pueblo desde la época postclásica, y en términos de procesos socioculturales propios es una extensión de los aproximadamente 20 grandes templos (*tukite*) y de los cientos de rancherías que los integran. En estas últimas, esparcidas a lo largo y ancho de unos 5 000 kilómetros cuadrados en la Sierra Madre Occidental, se llevan a cabo los procesos básicos de reproducción social, lograda a partir de la producción y recolección de bienes y de un ciclo de intercambios sacrificiales en niveles cada vez más abarcadores y jerárquicos, el cual permite la mutabilidad del sistema en la historia a través de la semejanza entre dichos niveles. Con este enfoque sobre las prácticas y los discursos rituales de establecimiento, reproducción e incluso desaparición de *kiete*, se puede entender mejor cómo la categoría de *kiekari* –que se ha analizado principalmente en términos cosmológicos– también es una estructura concreta, “buena para pensar” por estar imbricada en la vida cotidiana e histórica de este pueblo indio (*cfr.* Neurath 2002).

En especial, en este ensayo se exploran las prácticas y relaciones sociales implicadas en los conceptos huicholes de Tatewari (el fuego ceremonial), *nana* (enredadera o guía) y *nanayari* (arraigo). La gente huichol (*wixarika*) de la comunidad de San Andrés Cohamiata dice que las genealogías y los lazos sociales que se construyen por medio del ritual crecen a lo largo de los caminos de migración ancestrales y divinos, de la misma manera que las enredaderas crecen sobre la superficie de la tierra. Estas guías ancestrales conectan la hoguera ceremonial del *xiriki* (adoratorio) de un *kie*, en el que vive la gente, con un *tuki* (gran templo) y con los sitios ancestrales de creación (*kakañyarita*) ubicados en el occidente y centro-norte de México, así articulando una territorialidad tradicional jerarquizada.

En las historias fundadoras de los *kiete* se asevera que los lugares sagrados de acción primordial de los ancestros llegaron a ser *tukite*. Éstos,

MAPA 1. Kiekari (elaborado por Susan Alta Martin)



a su vez, generaron caminos hacia los *xirikite* de los *kiete*. Finalmente, estos *kiete* pueden crecer y constituir una “gran raíz” (*nanayari*). Como me dijeron habitantes en un *kie* extenso, “Los que tienen mucha familia ya son una gran raíz; mucha gente les visita”. Esto significa que un *kie* se ramifica para constituirse en el núcleo de una nueva red de *kiete*, y así se aproxima al estatus de un *tuki*. Por otro lado, consideraremos el caso contrario, en el que el conflicto interno y la brujería (por no hablar de invasiones y despojos) contradicen el proceso. Este proceso, mitológicamente legitimado, le otorga a la territorialidad wixarika su dinamismo interno e histórico.

En las narrativas míticas, al establecer un *kie*, los antepasados fundadores originalmente “pidieron prestado el fuego” del *tuki* en tanto que se identifica a la hoguera ceremonial con Tatewari (Nuestro Abuelo), el narrador original de los mitos de los seres divinos que habitan los *tukite*

y los lugares sagrados. En la actualidad, cuando una ranchería logra superar las tendencias anárquicas del crecimiento desbordado, expandirse y ramificarse como una guía y generar nuevos *kiete*, los descendientes que establecen la nueva generación de *kiete* también deben “pedir prestado” y “registrar” sus nuevos fuegos: es decir, reconocer su dependencia de un orden jerárquico de intercambios y legitimar esta pertenencia. Así, mediante este proceso, a lo largo del tiempo los *xirikite* antiguos pueden llegar a constituirse en una “gran raíz” y aproximarse a un *tuki*.

Este proceso histórico, que integra el establecimiento de la tenencia de la tierra con el sistema ceremonial, implica el cumplimiento de cargos en el *tuki*, lo cual origina que los caminos de ascendencia divina se vuelvan muy concretos, por haber sido rastreados en las jornadas sacrificiales que los cargueros emprenden a los lugares de creación, notablemente Teekata, donde se descubrió el fuego, y Reu'unaxi, donde nació el sol.¹ Las ceremonias y las grandes jornadas tributarias condensan el espacio que separa las hogueras ubicadas en los patios de los hogares, en los centros de los templos, en el corazón del territorio, y en la bifurcación flamante de un cerro donde el sol surge a diario porque plantea una equivalencia simbólica entre estos lugares distintos.² Es decir, el territorio está engendrado de manera performativa por medio del tropo de la sinécdoque. Con este término clave me refiero a una estructura equiparable a las partes que la constituyen: una combinación de equivalencia metafórica y conexión metonímica entre los niveles *kie*, *tuki* y lugar sagrado (Turner 1991, 145-46). Como Terence Turner ha señalado, la imagen del soberano en el *Leviatán* de Hobbes, su obra primordial sobre el orden social (1985 [1651], 71), es un ejemplo clásico de sinécdoque porque en esta imagen el aspecto –o bien la *nierika*, para emplear un

¹ Teekata es la cueva central, tanto geográfica como cosmológica, donde Tatewari fue hallado por primera vez, mientras que Reu'unaxi, el Cerro Quemado, está a unos 400 kilómetros al oriente de Teekata, en el desierto de Wirikuta (véase mapa). Quizá la conexión entre Teekata y Wirikuta se entiende mejor en Wirikuta, donde se practica un rito de alimentación del fuego de Tatewari, en el que, según la historia, nació el sol por primera vez.

² Asimismo, el sacrificio de los “corazones” de peyote en el desierto condensa las distintas temporalidades y lugares de producción económica al plantear una conexión orgánica entre la cacería, la recolección y la agricultura.

equivalente wixarika– del soberano se compone de innumerables personas más pequeñas. Así, al decir “engendrado de manera performativa”, me refiero al hecho de que en el acto de llevar a cabo la ceremonia, los distintos niveles –*xiriki*, *tuki* y *kakaïyarita*– se refieren el uno al otro, constituyendo y reproduciendo, de este modo, su relación jerárquica.

En el sentido más abarcador, las relaciones implicadas en el concepto de *nanayari* legitiman la tenencia de la tierra entre los huicholes y, por tanto, integran ideológicamente el territorio y lo articulan diferencialmente con el sistema agrario nacional y con discursos globales sobre territorialidad y etnicidad indígena. Por ende, el crecimiento o retrainamiento míticos del *nanayari* en la “cosmo-lógica” del paisaje también forma parte de los procesos interétnicos regionales y nacionales. Para sugerir unos posibles puntos de comparación entre este principio de *nanayari* y los sistemas territoriales de otras sociedades, se puede decir que aquél constituye un ensamble de meridianos de parentesco que irradian desde los lugares centrales de energía reproductiva hasta el nivel de la unidad doméstica en el sentido ideológico, y a la inversa en la práctica.³ Esta relación jerárquica entre *kie*, *tuki* y lugar de creación es fundamental para la territorialidad wixarika porque permanece como su principio básico, aun cuando cambie su relación específica con el paisaje natural e histórico.

LA RELATIVIDAD DE *KIE* Y *TUKI*

Al tiempo que se describe una jerarquía idealizada, se buscará demostrar cómo un modelo, supuestamente atemporal de la estructura social (sea de los huicholes o de los antropólogos), se reconcilia con el crecimiento y el cambio de los patrones de asentamiento en el tiempo y el espacio. Simbólicamente, el orden social, dominado por los varones e

³ Como un sistema de meridianos basados en las relaciones de parentesco, el *nana-yari* se parece a los caminos ancestrales de la “temporalidad del sueño” (*Dreamtime*) de los aborígenes australianos y los *ceques* andinos. Estos últimos articulaban las rancherías de familias extensas (*ayllus*) y los lugares sagrados (*huacas*) con la capital en Cusco. En particular, la legitimidad política del Inka dependía de intercambios asimétricos de

identificado por ellos con el sol, desciende desde los lugares primordiales de creación en el oriente a los grandes templos y a los adoratorios de ranchería en la parte central del cosmos wixarika, mientras que la proliferación “femenina” y el crecimiento surgen del occidente “nocturno” y de las milpas.⁴ Estas dos tendencias constituyen estructuras profundas o principios de los procesos de cambio histórico (Sahlins 1985). Los huicholes buscan reconciliar los principios masculinos con los femeninos a través de un conjunto de metáforas sobre el arraigo y la inscripción, mismas que yuxtaponen los patrones históricamente variables de asentamiento en el contexto de las formas dadas por el mito y la práctica ritual, modificando así dichas formas.

Una metáfora que algunos huicholes utilizan para describir este proceso de inscripción es la de “registro”. Es decir, “registran” sus *kiete* mediante los viajes sagrados a los lugares de creación, donde “se presentan” ante los *kakaɣjarixi* (antepasados divinos, “dioses”) que habitan allí. Dichos sitios incluyen tanto los que se encuentran en las inmediaciones de los *kiete* como los lugares lejanos de orientación cosmológica (Wirikuta, Haramaratsie, Hauxa Manaka y Xapawiyemeta). Estos últimos definen los límites del *wixarika kiekari* en su sentido más abarcador, es decir, la caminata diaria del sol de oriente a poniente y el dominio de los

bienes, personas y energía divina a lo largo de las líneas *ceque*; el rey buscaba dar cuerpo a este principio transitándolas personalmente a través de todo el territorio que pretendía dominar. Para comparar las narrativas huicholes sobre los lazos con lugares de creación con otro sistema americano, Basso (1990; Feld y Basso 1996) describe la toponimia como marco para discursos morales, mitológicos e históricos de los apaches. Como los aborígenes australianos, ambos pueblos americanos atribuyen significados abarcadores a lugares del paisaje notables por sus características físicas –su topopoesis–. De hecho, la historia y la organización social, en general, deben entenderse en términos específicamente espaciales (Liffman 2001). Aparentemente, las narrativas del *Dreamtime* de los aborígenes y el sistema apache de narrativa geográfica son menos jerárquicos que los sistemas wixarika y andino, pero tienen la misma densidad semántica.

⁴ En este sentido, sería erróneo caracterizar los *kiete* como “lugares femeninos”, porque es allí precisamente donde se entabla la dialéctica entre el orden ritual masculino y las fuerzas de producción femeninas. Como ha notado Claudio Lomnitz (1998), los analistas que erigieron una dicotomía entre “centro” y “periferia” en la territorialidad nacional o internacional imposibilitaron la comprensión de cómo un conjunto de relaciones entre centro y periferia está imbricado en cualquier localidad.

antepasados de la lluvia en el norte y sur, respectivamente.⁵ Es decir, para reivindicar y conferir autenticidad a una ranchería, es obligatorio narrar e incluso reproducir la manera en la que los antepasados se mudaron hasta ahí desde un lugar sagrado. Este rastreo podría ser un rasgo clave entre diferentes pueblos fronterizos o cazadores-recolectores, incluidos los nahuas mexikas.⁶

A pesar de la primacía que los huicholes –al igual que antropólogos y programas oficiales– asignan a los *tukite* y a las cabeceras comunales en sus respectivos mitos y rituales, la relación histórica entre los *kiete* y los diversos centros ceremoniales y políticos es realmente mucho más recíproca. Además, la atribución mítica de precedencia histórica a los centros ceremoniales se contradice con el patrón de asentamiento disperso, el cual probablemente era aún más extenso antiguamente debido a la mayor importancia de la cacería y la recolección durante la temporada de secas antes de las invasiones españolas y mestizas, con sus eventuales reducciones de poblaciones indígenas a pueblos estratégicos. Así, la narrativa ritual que conforma la base del “registro” asevera la existencia de una pirámide, con los *tukite*, las comunidades y los lugares de creación en su ápice; sin embargo, la práctica histórica cambia constantemente la conformación de la base de esta estructura.⁷

⁵ Así se desplaza la complementaridad de géneros (masculino-femenino) expresada dentro de la oposición cosmológica oriente:poniente hacia la oposición entre los ejes oriente-poniente: norte-sur en un nivel más abarcador.

⁶ Esta metáfora del registro es parte de una ideología wixarika sobre la escritura e inscripción que se apropia de las categorías nacionales de poder burocrático. Al mismo tiempo aquella metáfora se deriva de nociones mesoamericanas de gran difusión, que realizan la territorialización en el sentido del ejercicio de poder sobre un espacio a escala cotidiana por medio del “don de ver” ancestral, es decir la noción wixarika de *nierika*, semejante a la “vigilancia” de Foucault (1979). Tal microfísica del poder también se manifiesta en un sentido negativo en la prohibición wixarika contra distintas categorías de personas no iniciadas de presenciar ritos o sacar cualquier imagen visual o gráfica.

⁷ Los *kiete* aislados en Nayarit y otros lugares periféricos demuestran la integridad y autosuficiencia fundamental del *xiriki* como base de la práctica ceremonial: éstos realizan los ritos principales de agricultura y cacería (Tatei Neixa, Hikuri Neixa, Namawita Neixa) sin recurrir a un *tuki* regional o a las ceremonias de derivación cristiana en el nivel comunitario (San Francisco/Volteado de la Mesa, Epifanía/Cambio de Varas, Carnival/Lluvia de Cenizas y la Semana Santa). Por otro lado, en algunos casos estos *kiete* han

Si bien se considera a los grandes *tukite* como primordiales –es decir, existentes desde la época de los primeros antepasados divinos–, una distinción entre tiempo histórico y mítico no sería más nítida que la que se podría plantear entre *xirikite* y *tukite*, pues un *xiriki* antiguo puede contar con casi el mismo número de jícaras –es decir, cargos– que un *tuki*. Además, se supone que tanto los fundadores de los *xirikite* como los de los *tukite* tuvieron contacto con los personajes sagrados originales. Por tanto, la diferencia entre estos dos niveles debería entenderse como una relativa distinción de jerarquía, y no como una diferencia intrínseca y esencial en cuanto a tamaño o historicidad. De hecho, Johannes Neurath (1999) ha documentado un mito en el cual los *tukite* originalmente eran los *kiete* de los *hewixi*, seres protohumanos autóctonos, pues, en el principio, se creó la casa –la unidad doméstica extensa– una función que sigue vigente en la pequeña milpa que se cultiva alrededor del *tuki*.

LA SINÉCDOQUE ARQUITECTÓNICA

Para describir la sinécdoque entre *kie* y *tuki* en términos de semejanzas arquitectónicas, ha de señalarse que el *kie* –donde uno reside y siembra maíz–, está gobernado por un patriarca denominado *kiekame* o *'ukiratsi* (casero u hombre mayor) que ha heredado las obligaciones de mantener el *xiriki* y sus jícaras (*xukurite*). Un *kiekame* incipiente que no cuente con más de una familia nuclear podría construir un *xiriki* de apenas unos dos metros cuadrados pero aun un adoratorio tan chiquito deberá conformarse según el mismo canon estructural que rige la distribución arquitectónica en los *tukite*, a saber: tanto *xiriki* como *tuki* cuentan con un altar de aproximadamente 1.5 metros de alto ubicado en la pared occidental, sobre el que se exponen ritualmente las jícaras, las velas, las fle-

dado lugar a nuevos *tukite* como es el caso de Zoquipan y Zitacua [*sic*: Xitakwa], la colonia wixarika de Tepic, así ejemplificando la relativa fluidez de la jerarquía entre *xiriki* y *tuki* y la capacidad autogestiva del *xiriki*. Presuntamente, estos nuevos centros ceremoniales se conectan a los cinco grandes lugares de creación aunque no sean parte de una comunidad indígena con jerarquía de cargos civiles.

chas y el maíz colectivos ante los antepasados. Ambos tipos de edificación cuentan con un techo tradicional de latas y zacate (*kiyari*), con plantas simbólicas insertadas para marcar la identificación cosmológica del recinto.⁸ Además, su única apertura siempre se orienta hacia el oriente, para recibir los primeros rayos del sol al amanecer, irradiados desde Wirikuta.

Los *tukite* (que miden hasta aproximadamente 20 metros de ancho y 8 de alto) casi siempre son más grandes que los *xirikite*, permitiendo que la hoguera ceremonial y el chamán puedan encontrarse en su interior, justo entre la puerta oriental y los dos grandes postes de madera que sostienen el techo; la configuración en ambos, sin embargo, es la misma. Las semejanzas, o bien la sinécdoque, entre *xiriki* y *tuki* no termina aquí: en ambos niveles existen la obligaciones formales de mantener los edificios, los patios, las ceremonias y los objetos sagrados —especialmente las jícaras, que corresponden a los cargos del recinto—.⁹ En la práctica, los *xirikite* muchas veces se distinguen de los *tukite* por su forma (cuadrados *vs* ovalados) y el número de cargos y de jícaras que cada uno resguarda. Sin embargo, un punto clave para entender el dinamismo histórico de la jerarquía de *xiriki*, *tuki* y lugar de creación es el hecho de que en el sistema ceremonial los grandes *tukite* dan lugar a los *xirikite*, los que a su vez alcanzan las dimensiones de un *tuki*. Así, este proceso puede considerarse como un ciclo o una dialéctica arquitectónica.

Hay varios escenarios en los que esta dialéctica no trata de un proceso evolutivo de la ranchería a *longue durée* impulsado por el simple crecimiento de la raíz de parentesco en términos demográficos. La creciente semejanza de un *xiriki* con un *tuki* también puede resultar del esfuerzo

⁸ *Kiyari* se deriva de *ki* (casa) y *-yari* (un sufijo nominal que indica un atributo esencial de un todo, como “-dad” en la palabra “santidad”); así, *kiyari* podría traducirse como “casa-dad” (Grimes *et al.*, 1981, 128). La importancia de este concepto se evidencia en la cantidad de materiales, de obreros provenientes de diferentes *kiete* y de, por tanto, el territorio que representan cuando los *tukite* cambian sus cargos cada cinco años y tienen que recibir un nuevo *kiyari*.

⁹ El carguero se llama *xukuri’kame* (jicarero, o más bien “alzador de jícara”), ya que *kame* es la forma nominalizada del verbo *ka* (alzar). Es posible que se trate de “alzar” las jícaras —figuras femeninas y por lo tanto “bajas”— hacia el ente más alto, el sol, acto que establece la sinécdoque entre ranchería y templo.

deliberado del *kiekame* por apropiarse del estatus de un *tuki* para su propio *xiriki* familiar porque se considera el auténtico guardián del “costumbre”: una retradicionalización descentralizada (Weigand, comunicación personal, 2000). Además, una devolución de autoridad desde el centro comunitario al nivel de ranchería puede ser motivada cuando la reproducción de aquel se dificulta por la invasión de la cabecera u otros conflictos políticos regionales, siendo así la situación en la comunidad colindante de Guadalupe Ocotán (Téllez 2005) y la vecina comunidad cora de Santa Teresa (Coyle 2001).

De hecho, los huicholes a veces intercambian los dos términos *xiriki* - *te* y *tukite*, así que la diferencia entre estos “niveles” se puede describir más correctamente en términos del número de cargos o jícaras resguardadas en el recinto. El *xiriki* más pequeño tiene solamente una, mientras un gran *tuki* puede contar con más de 30, pero hay toda una gama de *kiete* grandes con muchas jícaras o *tukite* chicos con menos, lo cual obstaculiza intentos por establecer una separación rígida entre estas dos categorías. Más formalmente, se propone que la diferencia entre *tuki* y *xiriki* es que este último está subordinado a un *tuki*, mientras que un *tuki* sólo se subordina al camino de los antepasados divinos que lo crearon y a los lugares de creación principales. En pocas palabras, el ritual de *xiriki* hace que el *kie* sea una extensión microcósmica de los *tukite*, los que a su vez son modelos microcósmicos del *kiekari* general. Es decir que la unidad atómica o modelo sinecdóquico de la estructura social de los huicholes de San Andrés es el *kie* y su *xiriki* y, finalmente, los *xukurite* que contiene (Kindl 2000, 2003).

Para plantear este argumento en términos de otros investigadores que han trabajado en esta región, la configuración del *tuki* abarca icónicamente todo el wixarika *kiekari* en su sentido más expansivo o cosmológico (Coyle y Liffman 2000). Esto es, las estructuras de *tuki* y *xiriki* desplegadas alrededor de una gran plaza ceremonial constituyen modelos en sí de todo el cosmos wixarika (Neurath 2002), de la misma manera que el patio de mitote cora es un modelo de la geografía cosmológica de ese pueblo (Guzmán 2000). Esta función cosmográfica ya había sido indicada por la preeminencia política del *tuki* en la época colonial y, aun antes, por las divisiones concéntricas y radiales de sus prototipos arqueológicos, sobre todo en la zona de Teuchitlán (Weigand 1993, 2000).

Los miembros de los grupos corporativos efectúan los lazos sinecdóquicos entre *kie*, *tuki* y los lugares sagrados, al identificarse con sus antepasados divinos en el acto violento del sacrificio (*mawarixa*) (Gutiérrez 2000), dándole así sentido al juego de palabras huichol "lugar sangrado". En los viajes ceremoniales, los expertos ceremoniales efectúan la comunicación con los antepasados divinos y, como resultado, la territorialidad no sólo por medio de la lógica simbólica del ámbito ritual sino también por el traslado concreto de sustancias santificadas como sangre, agua y maíz a través del espacio a los lugares sagrados, escenificación práctica que brinda fertilidad, salud y "vida" en general (Coyle 2001). Las ofrendas se entregan en jícaras o flechas que, al igual que los *xirikite* y *tukite* que las albergan, son modelos cosmológicos en miniatura por su capacidad semiótica para encarnar personas (*teñteri*), propiedad personal (*tewa*), tierra (*kwie*) y *kiekari* (Kindl 2000).

LA LÓGICA UMBILICAL DE RAÍCES Y FUEGOS

Para comprender mejor las relaciones territoriales dinámicas que articulan *xiriki*, *tuki*, comunidad y Estado a través de los intercambios sacrificiales, en esta sección se explora la explicación mitológica y metafórica que los mismos narradores huicholes ofrecen sobre la forma en que estas relaciones empezaron y siguen existiendo. Primero los antepasados más distantes y generalizados entre todo el pueblo wixarika (y por tanto los más divinos) establecieron el paisaje y los grandes templos. Después la gente asociada con distintas familias empezó a establecer sus *kiete* y *xirikite*. Como ya se ha mencionado, un *kie* se conecta con el *tuki* por haber pedido prestado el fuego de la hoguera. Este fuego ceremonial Tatewari se simboliza con *kñpuyari*, cilindros de roble que miden aproximadamente 10 x 2.5 cm. y que se decoran con figuras de animales elaborados con cera y chaquira.¹⁰ Y como se ha argüido a lo largo de este ensayo, las líneas genealógicas –o guías– tienen que ser rastreadas desde los

¹⁰ Este término probablemente se relaciona con *kñpurikate* (grupo de dioses) (Grimes *et al.*, 1981, 42) y, como tal, se trata de representaciones de ancestros divinos, un poco parecidas a los *kachina* de los indios hopi/pueblo.

kiete actuales hasta los ancestros divinos (*kakaiyarixi*) de ese periodo protohistórico, aun cuando sean líneas borrosas. Allende esa época remota, se refieren a las divinidades históricamente aún más antiguas –tales como las lluvias, el fuego y el sol– con términos de parentesco (Nuestra Madre, Nuestro Padre, Nuestro Abuelo, Nuestra Abuela, etcétera).

Así, al pedir el fuego a las divinidades del *tuki* (o más bien, a los jicareros que son sus “copias”) y tras cumplir con las obligaciones ceremoniales recíprocas de llevar a cabo sacrificios y *cargos*, los fundadores de los *kiete* se conectan con Tatewari, el Abuelo fuego del *tuki*, como “niñitos” (*t#ri*), es decir, como réplicas o integrantes menores de la “casa”. Esta reproducción, lograda a partir de un retorno al origen de la historia, se puede considerar la legitimación en un sentido elemental. En este respecto, la metáfora de *nanayari* es efectivamente un cordón umbilical ceremonial (idea que se concretiza en los ritos de Tatei Neixa, cuando los niños se conectan narrativamente a Wirikuta por una cuerda).

El pequeño *tuki* donde aprendí esta metáfora del *nanayari* maduró con el pasar de los años. La familia creció y sus descendientes mudaron su residencia a otras partes de la comunidad, así que ya hay gente por todo San Andrés que reconoce sus orígenes históricos allí: es “una gran raíz”.¹¹ Estos huicholes consideran que para reproducir la integración social e ideológica de su sistema de asentamiento disperso, es esencial traer los *'its#ie* (varas) de los líderes de la comunidad a las ceremonias agrícolas y de cacería de este *tuki* secundario. Por otro lado, deben asistir a las principales ceremonias comunitarias de origen español tales como la Semana Santa en la cabecera; de hecho estos intercambios rituales cimentan la identidad comunitaria (Liffman, Vázquez y Macías, 1995). Es preciso agregar que la identidad de la comunidad y, sobre todo, sus autoridades portadores de varas también está basada en el tí-

¹¹ Sin embargo, esta dispersión a través de las generaciones significa que la territorialidad ha dejado de ser tan continua en la práctica como lo sigue siendo en la metáfora de *nanayari*, o bien que las raíces se entrecruzan mucho, como un tejido complejo. Desde luego, la territorialidad discontinua se evidencia en cada vez más sentidos al nivel regional y internacional (véase Liffman en prensa). Está por verse el efecto de la creciente migración a Estados Unidos de los últimos años sobre la territorialidad huichola y sus cursos ceremoniales (pero véanse Nagengast y Kearney 1990).

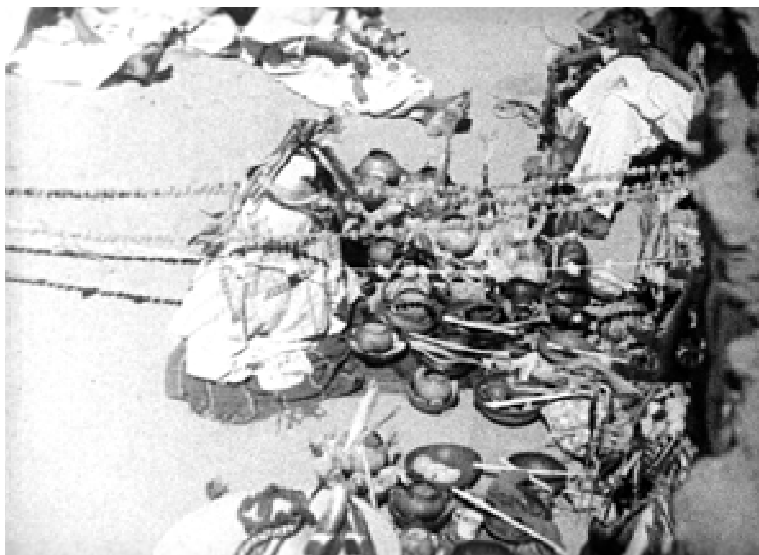
FOTOGRAFÍA 1. Entre *xiriki* y *tuki*: la raíz crece



FOTOGRAFÍAS 2-3. Articulando el *kiekari* en Tatei Neixa: la cuerda conduce desde los narradores en el centro del territorio figurativamente hasta Wirikuta en el oriente. Robert M Zingg, 1934.



tulo virreinal y las mojoneras que define, así que, en lo que se refiere a la territorialidad, puede suponerse la existencia de un lazo cultural entre las organizaciones de *tuki*, constituidas por el principio de *nanayari* desde la época precolonial, y la comunidad, constituida posteriormente mediante el título, el cual se reconoce en distintas clases de ritual sacrificial. De todos modos, según los lugareños, los antepasados establecieron la conexión entre los *kiete* y los centros de poder para que pudieran curarse de los males, tener más vida y evitar la necesidad de viajar hasta un *tuki* grande (en este caso, Kwamiyata, que queda a unos 40 km a pie, con una subida de 1 000 metros) o a lugares sagrados aún más distantes y antiguos cada vez que tuvieran que llevar a cabo una ceremonia. Es decir, para algunos de los huicholes con quienes he conversado, esta capacidad de sustitución –o bien, en el pensamiento yuto-nahua en general, de replicación a partir del reflejo–, la cual permite que un lugar sea implicado en otro por la lógica de la sinécdoque entre diferentes niveles de jerarquía, tiene tanto una lógica utilitaria como una función generativa en la topografía extremosa de San Andrés Cohamiata.



Estas relaciones territoriales no sólo se extienden por días de distancia a pie en el espacio, sino que las identificaciones entre parentesco y tierra que se establecen en la práctica ritual persisten también durante un tiempo *largo*. Luego del fallecimiento del fundador mítico-histórico del *kie*, su fuego y su raíz quedan “plantados” en el patio (*takwa*). Las generaciones han pasado y la gente se ha cambiado a otras partes de la comunidad, pero siguen “perteneciendo” al mismo fuego, “porque su raíz viene siendo de allí”. Por ejemplo, un segmento de los descendientes se fue del *kie* bajo discusión a vivir al pueblo de San Andrés por varios años, “pero siempre pertenecen aquí porque así los hicieron”. Efectivamente, en la ideología de ascendencia wixarika hay una cualidad conservadora y esencial atribuida a la antigua hoguera. Ésta designa y señala el *ser* de cada persona, al tiempo que le permite establecer una nueva hoguera en otro lugar. Es como si el fuego gobernante, masculino y ascético intentara asegurar que la tendencia femenina, anárquica y promiscua de generar más y más “niñitos” –es decir, nuevas unidades domésticas– no perdiera identidad –o más bien, “arraigo”– en el espacio.

Aunque un fuego del *kie* puede apagarse, jamás podrá “morirse”; es decir, aun si se abandona el *kie*, se quedan y “viven” las cenizas (*naxi*),

que son parte de Tatewari, el Abuelo cosmológico que fue traído desde el *tuki*. Sin embargo, la hoguera ritual en el patio del *kie* no prosperará si la gente no la “alimenta”. Esto es, para conservar el “registro”, las reivindicaciones territoriales requieren no sólo una historia, sino también la repetición de la actividad ritual colectiva. Ésta es una razón que motiva a la gente a viajar grandes distancias hasta *kiete* semiabandonados para llevar a cabo ceremonias. Se considera que el fuego animado de Tatewari tiene su “memoria”, pues mientras la gente represente ritualmente la historia mitológica del lugar en su relación con el *tuki*, los lazos implicados de tenencia de la tierra se mantendrán legítimos en el pensamiento wixarika. De hecho, el cuidado con el que se ofrenda leña de comer a esta lumbre sumamente animada es uno de los aspectos más conmovedores de la jornada a Wirikuta. O tal como comentó el hombre que me explicó esto: “ya está registrado”.

Asimismo, no sólo las divinidades moradoras de un *kie*, como los antepasados familiares y la sinécdoque de Tatewari, guían la vida ceremonial local del mismo, sino también las divinidades que viven en otras comunidades huicholes son “invitados” a participar en la ceremonias, del mismo modo que *mara'akate* e *'itsikate* (chamanes y portadores de varas). Así, los huicholes no solamente ofrecen sacrificios a sus antepasados en sus distantes moradas; éstos también son convidados a participar en las ceremonias locales, integrando así un territorio, tanto por viajar a los lugares de poder como por traer a éste último a la esfera doméstica misma. Por ejemplo, en una ceremonia de Xarikiya que presencié se envió un emisario hasta Nueva Colonia, en la comunidad de Tuapurie –un maratón de dos días en los que se atraviesa la barranca del río Chapalagana–, para que trajera la cruz incrustada de monedas del *'apaxuki* (santo Domingo) porque en su forma original y móvil, este santo había participado en el viaje primordial, al lado de otros dioses que definieron el paisaje del cual el *kie* en cuestión dependía.¹² De no estar invitado al *tuki* para rerrepresentar el viaje que los *hikuritamente* (peyo-

¹² Se nota aquí una convergencia entre los antepasados primordiales –en este caso se destaca Tseriekame, el dios epónimo del *tuki* a que pertenece este *kie*– y los santos católicos. Otros analistas han descrito estos dos dominios mitológicos como separados en distintas capas cronológicas y “ciclos mitológicos” (Zingg 1998).

FOTOGRAFÍA 4. Registrando el *kiekari*.



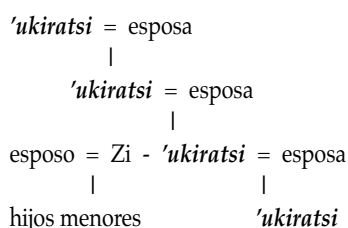
teros) del lugar habían realizado, el *'apaxuki* se habría enojado y habría enviado, como castigo, enfermedad a la comunidad.

Además, las omisiones cometidas en la obligación de “alimentar” al fuego o de “invitar” entes rituales distantes para integrar el lugar en términos de territorio y de reciprocidad con la jerarquía ceremonial no son los únicos peligros que amenazan la reproducción social. La legitimación ceremonial de la tenencia de la tierra también puede fallar si la gente no se “siembra” bien en el lugar donde vive –si no logra convivir en armonía cotidiana–. En el peor de los casos, los antagonistas se hechizan mutuamente, acto que conlleva una distorsión malévol y egoísta del poder a través de la manipulación de flechas sacrificiales. En tal caso, los antepasados que no han sido propiciados de manera adecuada mandan castigos en forma de enfermedad, muerte y más conflicto social para aumentar el desorden. Inclusive, los huicholes suelen domesticar (es decir, interiorizar) la atribución de causalidad de las invasiones y despojos territoriales a dichas faltas rituales y sociales. Si suceden estas desgracias, la gente tiene que rastrear su “camino” para hallar y extirpar la “raíz” del problema que ha sido sembrado por la irresponsabilidad ceremonial o la brujería. Este desorden crónico puede estar alojado en las mismas cenizas del Tatewari si es que la discordia es profunda; entonces los *k'puyari* (es decir, la conexión con Tatewari) tienen que ser hallados otra vez. En otras palabras, las relaciones genealógicas de tenencia de la tierra entre un *kie* y un *tuki* deben ser reconstruidas por completo, o el *nanayari* dejará de crecer y el *kiekari* se retirará.

TERRITORIALIDAD HETEROGÉNEA: LA “CASA”

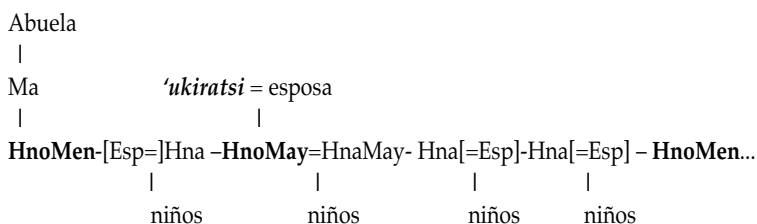
En un modelo ya clásico de la ideología wixarika de parentesco, se concibe a cada *'ukiratsi* (señor de rancharía) como el hijo de su antecesor, y los *'ukiratsitsixi* de los *kiete* colindantes son tratados como parientes patrilineales organizados en torno al mismo *tuki* (Weigand 1992). Sin embargo, las migraciones históricas, las prácticas heterogéneas de matrimonio y residencia y el reclutamiento cooperativo para la costosa actividad ceremonial complican esta ideología patrilineal (*cfr.* Weigand, 1972).

FIGURA 1. “Una gran raíz” (patrilinaje idealizado)



En su lugar, conjuntos enteros de parientes bilaterales y afines (tanto hijos e hijas como sus cuñados y cuñadas) constituyen las poblaciones reales de *kiete*, las raíces *nanayari* de ascendencia divina, los cargos ceremoniales y, por ende, los mismos *tukite*. Compárese el modelo idealizado de la figura 1 con un *kie* típico en el que no queda claro si el esposo de la hija mayor (el **HnoMay** de la familia afinal más extensa de la ranchería, que de hecho es matrilineal) o el hijo todavía soltero (**HnoMen**) del *'ukiratsi* lo suceda.

FIGURA 2. *Kie* típico en Kwamiyata *tukipa*

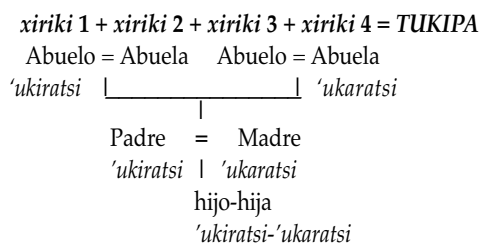


¿Cómo se reconcilia entonces el modelo idealizado con estas prácticas complejas? Los territorios se constituyen ceremonialmente como patrilineales, ya que el hijo mayor *debería* ser el nuevo *'ukiratsi* tras la muerte de su padre, pero la terminología consanguínea de parentesco wixarika es sumamente abarcadora (casi “hawaiana”), así que, en este sistema efectivamente bilateral, la ascendencia se define de manera muy abierta (Grimes y Grimes 1962). Quizá esta terminología pueda considerarse intermedia entre la ideología patrilineal y la práctica cognaticia porque,

como lo indica la composición social de muchas rancherías, la jerarquía de *kie* y *tuki* es una mezcla de relaciones afinales y lineales.¹³ Se podría ver este término medio entre la apertura cognática y la rigidez patrilineal como la expresión concreta de la dialéctica entre los principios femeninos y masculinos en el dominio de la cosmología.

Desde el punto de vista de los participantes, un niño wixarika puede asistir tanto a ceremonias en su propio *xiriki* como en el de aquel de sus progenitores que haya nacido en otro rancho. Así, si este niño cambia su residencia al rancho de su pareja al casarse, mantendrá todavía ese par de obligaciones bilaterales, además de las que adquirirá con su nuevo rancho. Por lo tanto, sus hijos heredarán a la vez el derecho o la obligación de participar hasta en cuatro conjuntos de ritos de *xiriki* –un par por cada padre (*cfr.* Coyle 2001)– además del *tuki* que los articula, lo cual constituye un especie de quincunce social. El traslape que resulta de relaciones patrilineales y cognáticas dentro de un *tukipa* (distrito de *tuki*) puede dibujarse de la siguiente forma:

Figura 3. Organización *xiriki-tukipa*



En otras palabras, no se trata de linajes agnáticos sino que la jerarquía *kie-tuki* consta de una serie de unidades territoriales heterogéneas engarzadas entre sí. Ésta es una de las características de lo que Lévi-

¹³ Paul Friedrich (1979 [1964], 132), citando a Murdock, ha señalado el arreglo económico y genealógico inherente a tales agrupaciones de parientes. Además, este autor vincula explícitamente la terminología bilateral de parentesco wixarika, tal como se la describe en Grimes y Grimes (1962), con la unidad doméstica rusa del siglo XIX y otros ejemplos de los pocos sistemas parecidos en el mundo.

Strauss denominó *societés a maison* (sociedades de casa) (Carsten y Hugh-Jones 1995, 7-11, 21). Al respecto, la formulación de Philip Coyle ofrece mucha concisión: entre los coras de Santa Teresa, el parentesco se entabla, no a través de la sangre, sino de jícaras y maíz (comunicación personal, 1998). Tal vez el rasgo más común de dichas sociedades sea que se ubican en la transición entre las formaciones sociales basadas en la genealogía y las reglas “negativas” de parentesco o matrimonio y las que se parecen más a nuestra sociedad, con sus clases sociales, que cuentan con pocas formas de matrimonio prohibido. El carácter transicional de las *societés a maison* resume con precisión la posición histórica de los huicholes y del resto de las sociedades del Gran Nayar (*cf.* Weigand 2000).

Además, según Carsten y Hugh-Jones, otra característica de las *societés a maison* es que expresan la desigualdad de sus clases incipientes en el “idioma del parentesco”, “inscribiendo límites y jerarquías y otorgándoles un aura de naturaleza” (Carsten y Hugh-Jones *op. cit.*, 21; traducción mía). Lo más llamativo en relación con el caso wixarika es, como los mismos autores subrayan, que estas sociedades relativamente fluidas, con jerarquías emergentes y límites cambiantes, “enfatan el papel de la alimentación, y por tanto el de la hoguera, en la creación activa del parentesco” (*ibidem*, 38). Como lo ha demostrado plenamente la imaginería simbólica que se ha analizado en este ensayo, para caracterizar aún mejor a la sociedad wixarika sólo es necesario añadir que la alimentación de las mismas hogueras es la clave de las reivindicaciones territoriales en términos culturales propios.

Finalmente, las relaciones asimétricas implicadas en el simbolismo del fuego y de la enredadera como parte de la dialéctica de género y de edad –entre lo masculino, gerontocrático, o bien jerárquico y sinecdótico por un lado, y lo femenino, infantil, o bien generativo y procesual por el otro– pueden verse registrados gráficamente en la relación entre quincunce y espiral, respectivamente, en la siguiente ilustración. Nótese que en el espacio negativo en medio de cada cuadro de cuatro quincunces colindantes, sale un quinto quincunce céntrico de los espirales en sus respectivas esquinas, igual que un *tuki* puede emerger de las redes de los cuatro *kiete* cognáticos que rodean a cada individuo. Es decir, se puede resumir el argumento de este ensayo tomando en cuenta

FOTOGRAFÍA 5. *Kátsiuri* (morral) tejido en forma de enredaderas de calabaza (*xutsi nanayari*)



que los símbolos gráficos conforman aspectos sumamente condensados de la dialéctica territorial de los huicholes, la cual genera jerarquías que crecen y desvanecen acorde con los procesos sociales.¹⁴

¹⁴ Estas últimas observaciones se inspiraron en primer lugar en comentarios de Johannes Neurath y Jesús Jáuregui, al igual que en los hallazgos de las investigaciones de campo de Ángel Aedo y Paulina Faba. Además, la noción que dicha dialéctica se sintetice en el símbolo de enredadera que crece en forma de quincunce y sea emblema de la territorialidad en general viene de conversaciones con varios huicholes (*cf.* Liffman 2000, 151; Schaefer, comunicación personal).

CONCLUSIONES

Para los huicholes, una jerarquía de ritos y viajes vincula los fuegos ceremoniales que crecen a lo largo de las guías ancestrales (*nanayari*): caminos históricos de acción divina y líneas de ascendencia mítica. Esta jerarquía ata el paisaje local a los *kiete*, los *tukite*, las cuevas centrales, el desierto oriental, el mar occidental, los lagos sureños y los cerros en el norte del Gran Nayar. Las narrativas de los chamanes que relatan estos viajes constituyen una técnica wixarika para reivindicar derechos territoriales y legitimidad cultural ante diversos interlocutores, tanto vivos como divinos, en los ámbitos local, regional, nacional e internacional. En este caso específico, las guías descritas en la narrativa se extienden desde los fuegos de *xirikite* en el noroeste de la comunidad de San Andrés a un *tuki* secundario, los *tukite* principales y, siguiendo el rumbo sureste, a Teekata, donde Tatewari, el Abuelo de los fuegos, surgió por primera vez en la Sierra Madre. A través de los viajes sacrificiales y las narrativas que los representan, los caminos de los fuegos finalmente llegan al lugar de nacimiento del sol en Reu'unaxi, 400 kilómetros al oriente de la Sierra, y a los demás lugares de creación principales, integrando así un territorio cultural (*kiekari*) de 90 000 kilómetros cuadrados.

En lugar de describir este sistema en términos de movimientos demográficos en la historia, o de construcciones genealógicas, se puede argumentar desde la ideología territorial que hay una serie de fuegos estructuralmente idénticos pero jerarquizados, los cuales están traslapados uno dentro del otro, de la misma manera que los originales se hallan en sus copias a través de un proceso semiótico, como la escritura, el tejido, la fotografía o la grabación.¹⁵ Esta creación de la jerarquía por medio de la identidad es la sinécdoque, como se ve en la portada de *El Levitán*. Ideológicamente, los fuegos empiezan en Teekata y se dirigen a lo largo del *nanayari* hasta los *tukite* y *xirikite* pero históricamente, los huicholes habitan constantemente diferentes nichos ecológicos. Ellos conectan estos últimos a los centros ceremonial-administrativos, y así los

¹⁵ Así se puede comprender la preocupación de los huicholes respecto a la realización de estas actividades de reproducción mecánica, no autorizada por ellos, sobre todo en el ritual (cf. Benjamin 1969).

legitiman o “registran”, rastreando (o bien, construyendo) los caminos ancestrales en narrativas mediatizadas por la hoguera de Tatewari. Esto constituye efectivamente un proceso de reivindicación tradicional de territorio por el cual los lazos de intercambio sacrificial y ceremonial entre las personas vivas de la comunidad y sus antepasados se reproducen y expanden, o bien se acaban.

Las reivindicaciones se efectúan citando la posición que uno tiene en una larga guía ancestral, ubicándose así sobre un camino, en un espacio definido por el parentesco (*cf.* Myers 1991). Teóricamente, estas reivindicaciones ya han sido aceptadas tentativamente por el Estado mexicano, en cumplimiento de la Convención 169 de la Organización Internacional del Trabajo y de la versión enmendada del Art. 4º constitucional, ya que ambos documentos reconocen en las prácticas tradicionales de uso de la tierra –incluida la ceremonia– como una base de derechos territoriales. Así, los huicholes cuentan con argumentos internacionalmente reconocidos para reclamar diferentes grados del control sobre una vasta área de México occidental y norte-central. Pero, como es de esperarse, estos argumentos todavía no han sido plenamente aceptados por el Estado que ayudó a generarlos.

FUENTES BIBLIOGRÁFICAS CITADAS

- BASSO, Keith, “‘Speaking with names’: language and landscape among the Western Apache”, en: Keith Basso, *Western Apache language and culture: essays in linguistic anthropology*, Tucson, University of Arizona Press, 1990, 138-173.
- BENJAMIN, Walter, “The work of art in the age of mechanical reproduction” (trad. Harry Zohn), en Hannah Arendt, ed., *Illuminations*, New York, Schocken Books, 1969, 217-252.
- CARSTEN, Janet y Stephen HUGH-JONES, eds., *About the house: Lévi-Strauss and beyond*. Cambridge, Cambridge University Press, 1995.
- COYLE, Philip E., *Flowers and ash: Náiyari history, politics and violence*, Tucson, University of Arizona Press, 2001.
- COYLE, Philip E. y Paul M. LIFFMAN, *Ritual and historical territoriality of the Náiyari and Wixárika peoples*, número especial, *Journal of the Southwest* 42(1), Tucson, Universidad de Arizona, 2000.

- FELD, Steven y Keith H. BASSO (eds.), *Senses of place*, Santa Fe, School of American Research, 1996.
- FOUCAULT, Michel, *Discipline and punish: the birth of the prison* (translation of *Surveiller et punir* by Alan Sheridan), New York, Vintage Books, 1979[1977].
- FRIEDRICH, Paul, "Semantic structure and social structure: an instance from Russian", en *Language, context, and the imagination*, Ensayos escogidos, con una introducción de Anwar S. Dil., Stanford, Stanford University Press, 1979[1964], 126-167
- GRIMES, Joseph *et al.*, *El huichol: apuntes sobre el léxico*, Ithaca, Cornell University, Department of Modern Languages and Linguistics, 1981.
- GRIMES, Joseph y Barbara GRIMES, "Semantic distinctions in Huichol (Uto-Aztecan) kinship", *American Anthropologist* 64, 1962, 104-115.
- GUTIÉRREZ, Arturo, "El sacrificio amoroso: un ritual de muerte que invoca la vida", ponencia presentada en el Simposio de Antropología e Historia en Nayarit, Tepic, 4-6 noviembre, 1999.
- GUZMÁN VÁZQUEZ, Adriana, "Mitote and the Cora universe", in Philip Coyle and Paul Liffman, eds., *Ritual and historical territoriality of the Náyari and Wixárika peoples*, Special issue, *Journal of the Southwest* 42(1), 2000, 61-80.
- HOBBS, Thomas, *Leviathan, or The matter, forme, and power of a common-wealth ecclesiasticall and civill*, Londres, Penguin Books, 1985[1651].
- KINDL, Olivia, "The Huichol gourd bowl as a microcosm", in Philip Coyle and Paul Liffman, eds., *Ritual and historical territoriality of the Náyari and Wixárika peoples*. número especial, *Journal of the Southwest* 42(1), 2000, 37-60.
- , *La jícara huichola: un microcosmos mesoamericano*, Guadalajara, INAH, Universidad de Guadalajara, 2003.
- LIFFMAN, Paul M., "Gourd vines, fires, and Wixárika territoriality". *Journal of the Southwest* 42(1), 2000, 129-166.
- , *Indigenous territorialities in Mexico and Colombia*. Proyecto *Regional Worlds* de la Fundación Ford (Alan Kolata, coord.). Chicago, Universidad de Chicago, Centro de Estudios Latinoamericanos, 2001
<http://regionalworlds.uchicago.edu/pub.html>.
- , "The *historia* of islands: new Huichol territorial claims to ancestral places". En Andrew Roth Seneff y Robert V. Kemper, eds., *Heritage of resistance: the Tarascan and Caxcan territories in transition*, Tucson, University of Arizona Press, en prensa.

- LIFFMAN, Paul M., Beatriz VÁZQUEZ V. y Luz MACÍAS F., "Práctica ceremonial, tenencia de la tierra y lucha territorial de los huicholes". En Rosa Isabel Estrada Martínez y Gisela González Guerra (eds.), *Tradiciones y costumbres jurídicas en comunidades indígenas de México*, México, Comisión Nacional de Derechos Humanos, 1995, 155-174.
- LOMNITZ-ADLER, Claudio, *Modernidad indiana: nueve ensayos sobre nación y mediación en México*, Mexico, Editorial Planeta Mexicana, 1998.
- MYERS, Fred R., *Pintupi country, Pintupi self: sentiment, place, and politics among western desert aborigines*, Berkeley, University of California Press, 1991[1986].
- NAGENGAST, Carol y Michael KEARNEY, "Mixtec ethnicity: social identity, political consciousness, and political activism". *Latin American Research Review* 25(2), 1990, 61-91.
- NEURATH, Johannes, "Calendario solar y lucha cósmica: la vigencia del concepto 'religión astral' en el Gran Nayar". Ponencia presentada en el Simposio Antropología e Historia del Nayarit, 4-6 noviembre, 1999.
- , "El don de ver. El proceso de iniciación y sus implicaciones para la cosmovisión huichola", *Desacatos: Revista de Antropología Social* #5 (invierno), 57-78. (número especial: *La cosmovisión de los actuales grupos indígenas de México*), 2000
- , *Las fiestas de la casa grande: procesos rituales, cosmovisión y estructura social en una comunidad huichola*, México, INAH; Guadalajara, Universidad de Guadalajara, 2002.
- SAHLINS, Marshall D., *Historical metaphors and mythical realities: structure in the early history of the Sandwich Islands kingdom*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1981.
- , *Islands of history*. Chicago, University of Chicago Press, 1985
- TÉLLEZ, Víctor, "Territorio, gobierno local, y ritual en Xatsitsarie/Guadalupe Ocotán", tesis de doctorado, Centro de Estudios Antropológicos, El Colegio de Michoacán, 2005.
- TURNER, Terence, "We are parrots", "Twins are birds": play of tropes as operational structure, en James Fernandez, ed., *Beyond metaphor: the theory of tropes in anthropology*, Stanford, Stanford University Press, 1991, 121-58.
- WEIGAND, Phil C., *Co-operative labor groups in subsistence activities among the Huichol Indians*, Carbondale, Southern Illinois University Museum, *Mesoamerican Studies* 7 [Traducción parcial al español en 1992, *Ensayos sobre el Gran Nayar*], 1972.

- , *Ensayos sobre el Gran Nayar: entre coras, huicholes y tepehuantes*, México, Instituto Nacional Indigenista, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 1992.
- , *Evolución de una civilización prehispánica. Arqueología de Jalisco, Nayarit y Zatecas*, Zamora, Colegio de Michoacán, 1993.
- , "Huichol society before the arrival of the Spanish", en Coyle y Liffman, eds., *Journal of the Southwest* 42(1), 13-36, 2000.
- ZINGG, Robert M., *La mitología de los huicholes*, editado por Jay C. Fikes, Phil C. Weigand, Acelia García de Weigand; traducido por Eduardo Williams, Zamora, El Colegio de Michoacán, Secretaría de Cultura de Jalisco, El Colegio de Jalisco, 1998.

FECHA DE RECEPCIÓN DEL ARTÍCULO: 30 DE ENERO DE 2005

FECHA DE ACEPTACIÓN DEL ARTÍCULO: 11 DE FEBRERO DE 2005

