

## El doble personaje del planeta Venus en las religiones indígenas del Gran Nayar: mitología, ritual agrícola y sacrificio

Johannes Neurath

---



### Edición electrónica

URL: <https://journals.openedition.org/jsa/512>

DOI: 10.4000/jsa.512

ISSN: 1957-7842

### Editor

Société des américanistes

### Edición impresa

Fecha de publicación: 5 enero 2004

Paginación: 93-118

ISSN: 0037-9174

### Referencia electrónica

Johannes Neurath, «El doble personaje del planeta Venus en las religiones indígenas del Gran Nayar: mitología, ritual agrícola y sacrificio», *Journal de la Société des américanistes* [En línea], 90-1 | 2004, Publicado el 05 enero 2009, consultado el 02 septiembre 2022. URL: <http://journals.openedition.org/jsa/512> ; DOI: <https://doi.org/10.4000/jsa.512>

---

## EL DOBLE PERSONAJE DEL PLANETA VENUS EN LAS RELIGIONES INDÍGENAS DEL GRAN NAYAR : MITOLOGÍA, RITUAL AGRÍCOLA Y SACRIFICIO

Johannes NEURATH \*

El estudio de las religiones indígenas del Gran Nayar (en el Occidente de México) ofrece pautas importantes para el análisis del antiguo ritualismo mesoamericano en torno al planeta Venus. Entre los coras y, en menor medida, también entre los huicholes y nahuas de la región, los personajes míticos asociados con la estrella de la mañana y la estrella de la tarde conservan una vigencia que no debe considerarse circunstancial ; más bien, las transformaciones cíclicas que sufre el planeta Venus corroboran un paradigma cultural de gran envergadura. En particular, la manera como se concibe la relación entre los aspectos opuestos de un mismo dios astral es un modelo para comprender toda una serie de prácticas y creencias religiosas, desde los ritos agrícolas y propiciatorios de lluvia hasta la cacería ritual de venado y el sacrificio. [PALABRAS CLAVES : coras, huicholes, nahuas, religión mesoamericana, etnoastronomía, mitología, ritos agrícolas, sacrificio.]

*Le double personnage de la planète Vénus dans les religions indigènes du Grand Nayar : mythologie, rituels agricoles et sacrifice.* L'étude des religions indigènes dans la région du Grand Nayar (dans l'ouest du Mexique) offre des pistes intéressantes pour l'analyse de l'ancien rituel mésoaméricain concernant la planète Vénus. Chez les Cora et, dans une moindre mesure, chez les Huichol et les Nahuas, les personnages mythiques associés à l'étoile du matin et à celle du soir conservent une certaine vigueur qui n'est pas seulement circonstancielle ; en effet, les transformations cycliques de la planète Vénus corroborent un paradigme culturel de grande envergure et, plus particulièrement, la manière de concevoir la relation entre des aspects opposés d'un même dieu astral permet de mieux comprendre toute une série de pratiques et de croyances religieuses, comme les rites agricoles et propitiatoires de la pluie, la chasse rituelle du cerf et le sacrifice. [MOTS CLÉS : Cora, Huichol, Nahuas, religion mésoaméricaine, ethnoastronomie, mythologie, rites agricoles, sacrifice.]

*The double personality of planet Venus in indigenous religions of the Gran Nayar : mythology, agricultural rites, and sacrifice.* Indigenous religion of West Mexico's Gran Nayar region offers important clues for understanding Ancient Mesoamerica's cults of

\* Museo Nacional de Antropología, INAH, México [jnkpap@prodigy.net.mx].

*Journal de la Société des Américanistes*, 2004, 90-1, pp. 93-118. ©Société des Américanistes.

planet Venus. The fact that among Cora-Indians, and, to a lesser extent, among Huichols and local Nahuas, Venus-related mythology has been maintained should not be taken as something circumstantial. Rather, the periodic transformations of Morning and Evening Star corroborate a main cultural paradigm. The very particular way the antagonism between the two aspects of one astral deity is understood can be taken as a conceptual model explaining a whole range of religious practices and beliefs, from agricultural and rain-related ceremonies to ritual deer-hunt and sacrifice. [KEY WORDS : Cora, Huichol, Nahuatl, Mesoamerican religion, ethnoastronomy, mythology, agricultural rites, sacrifice.]

## 1. EL CULTO A VENUS EN MESOAMÉRICA Y EN EL GRAN NAYAR

La antropología mesoamericana cuenta con datos abundantes que evidencian la importancia religiosa de la observación del planeta Venus, sobre todo con registros iconográficos y epigráficos, además de la información contenida en diversas fuentes escritas. Desde los estudios de Förstemann (1901) sobre las tablas venusinas del código Dresde hasta las interpretaciones de los murales de Cacaxtla (Carlson 1993) y la moderna epigrafía maya (por ejemplo, Closs 2000), se ha acumulado una bibliografía extensa y variada sobre el tema (Sprajc 1996a, 1996b ; Milbrath 1999 ; Aveni 2002). Sin embargo, las interpretaciones sobre el simbolismo de las diferentes fases del planeta ofrecidas por los diversos autores dedicados a estudiar estos aspectos de la astronomía mesoamericana varían considerablemente. Sobre todo, existen discrepancias notables en lo que se refiere a la relación entre Venus y el maíz. Mientras que algunos identifican al maíz con la estrella de la mañana, otros lo hacen con la estrella de la tarde (Neurath 2002b) <sup>1</sup>.

Aquí proponemos que la etnografía del Gran Nayar, es decir de los coras, huicholes, mexicaneros (hablantes del náhuatl) y tepehuanes del Sur <sup>2</sup>, ofrece importantes pistas hasta ahora no aprovechadas por parte de la arqueoastronomía mesoamericana.

No es que los pueblos indígenas del Gran Nayar hayan sido unos desconocidos para los estudiosos de las civilizaciones antiguas. De hecho, han sido la principal fuente de información etnográfica de los arqueoastrónomos en el tratamiento de los asuntos relacionados con Venus (especialmente los coras y, en menor medida, también los huicholes y mexicaneros). Sin embargo, de todos los mesoamericanistas que han recurrido a la información etnoastronómica del Gran Nayar para aclarar aspectos de las religiones antiguas, sólo Preuss ha conferido importancia analítica central al hecho de que Venus, al ser simultáneamente dos y uno, se transforma periódicamente en su « otro ». Para él, aunque no lo diga explícitamente, la manera como se concibe la relación entre los aspectos opuestos de un mismo dios astral es un modelo para comprender toda una serie de prácticas y creencias religiosas, desde los ritos propiciatorios de lluvia y la siembra hasta la cacería de venado y el sacrificio.

Preuss, desde luego, contó con experiencia de campo de primera mano entre coras, huicholes y mexicaneros <sup>3</sup>, lo que le permitió comprender la coherencia y la dinámica de las concepciones mitológicas que existen entre los indígenas contemporáneos del Gran Nayar. De esta manera, no cayó en el error de tratarlos como simples « vestigios » o « restos », sino que los reconoció como la llave maestra para reconstruir las religiones antiguas <sup>4</sup>.

En este trabajo se retoman varios de los planteamientos de Konrad Theodor Preuss sobre coras, huicholes y mexicaneros, pero también los resultados de las investigaciones recientes entre estos grupos <sup>5</sup> que, al completar el panorama etnográfico o al analizarlo desde otras perspectivas, muchas veces ayudan a comprender la relevancia de los escritos, no siempre fáciles, de un clásico como Preuss. Lo que queremos argumentar es que la etnografía del Gran Nayar – sobre todo, cuando las religiones de coras, huicholes y mexicaneros se estudian desde una perspectiva global – al aclarar la importancia de la doble personalidad de Venus, en tanto estrella de la mañana y estrella de la tarde, ofrece al menos una pista importante para la arqueoastronomía mesoamericana.

Por otra parte, en la religión de los coras, la estrella de la tarde explícitamente se identifica como el dios del maíz. Ya por esta sola razón resulta un campo idóneo para estudiar el contexto agrícola del culto mesoamericano al planeta Venus. En uno de sus artículos más inspirados sobre los cultos de fertilidad agrícola entre pueblos cultivadores de maíz, mesoamericanos y norteamericanos, Preuss (1929, p. 833) explica que Venus como estrella de la mañana representa al cultivador, así que debe considerarse el dios del maíz activo ; la estrella de la tarde representa a la planta, es decir, el dios del maíz pasivo. Sin embargo, en el mismo texto Preuss demuestra que los personajes que aparecen en los rituales y en la mitología suelen ser ambivalentes, representando la combinación de ambos aspectos o el proceso de su mutua transformación.

Creo que cualquier estudio etno- o arqueoastronómico debe preguntarse por las características específicas que tienen ciertos fenómenos celestes para llamar la atención de los hombres que desarrollan sus actividades en un contexto natural y sociocultural determinado. No cualquier fenómeno natural estimula la fantasía de la misma manera, ni da lugar a los mismos procesos mitopoéticos. El planeta Venus, que solamente aparece en la aurora y en el crepúsculo, es, sin duda, un « ser liminar » que deambula en una tierra de nadie entre el día y la noche. Pero, sobre todo, es la aparente naturaleza doble de Venus (como uno de los planetas interiores) la que se presta para conceptualizar y expresar mitológicamente diferentes situaciones ambivalentes donde existe una identificación a la vez que un antagonismo entre dos partes. En el contexto de las religiones de tradición mesoamericana la relación entre el sembrador y la planta de maíz es una de estas situaciones. Hombre y planta son uno, el hombre es de maíz pero, a la vez, el primero se alimenta del segundo, lo que implica un cierto antagonismo, si no es que una relación de violencia.

Para evitar malos entendidos, es preciso señalar ciertas diferencias con las religiones prehispánicas. En primer lugar, es notable que, en el Gran Nayar, no se han encontrado indicios de que exista o hubiera existido conciencia alguna sobre el *octaeteris*, es decir, el período de ocho años o 2,920 días que une los ciclos sinódicos del Sol (8), la Luna (99) y Venus (5). Es muy probable que aspectos importantes del culto venusino sí se hayan perdido, tal vez hace ya mucho, pero esto no implica que las religiones nayaritas perdieran su coherencia e integridad<sup>6</sup>. Por otra parte, Aveni (2002, pp. 2, 31, 72-81 y 122) explica que el culto prehispánico a Venus basado en el *octaeteris* implicaba, precisamente, establecer correlaciones entre el ciclo de este planeta y el año agrícola-solar o las fases de la Luna. Las actuales concepciones coras y huicholes sobre Venus llevan esta tendencia al extremo, subordinando todo a una lógica calendárica solar, lo que implica que (ya) no se practica o no importa la observación efectiva de las diferentes fases de visibilidad o invisibilidad de Venus. Sin embargo, a pesar de la simplificación que podemos constatar con respecto a los cultos prehispánicos en torno a Venus, los personajes míticos nayaritas asociados con la estrella de la mañana y la estrella de la tarde conservan una importancia que no debe considerarse circunstancial. Aparentemente, las transformaciones cíclicas que sufre el planeta Venus constituyen un paradigma cultural de gran envergadura<sup>7</sup>.

## 2. LOS GEMELOS HÉROES

La importancia del complejo mítico-ritual en torno al planeta Venus se manifiesta en el hecho de que reúne varios de los motivos míticos « clásicos » de América : los heroicos gemelos astrales, la boda del maíz, la creación del mundo a partir del agua, el diluvio y la serpiente emplumada. Sin embargo, donde el simbolismo venusino aparece con mayor claridad es en los mitos de los hermanos héroes astrales.

El motivo mitológico de los gemelos héroes se conoce en todo el continente americano (Brotherston 1992)<sup>8</sup> y no es raro que los dos hermanos se asocien con los luceros de la mañana y de la tarde (por ejemplo, Young 1992). Lo que no es tan común en estos mitos, pero se aprecia claramente en el material del Gran Nayar, son las referencias directas a las distintas fases de visibilidad del planeta Venus.

En un grupo de textos coras y mexicaneros, intitulados *La carrera de los astros*, los hermanos estrella de la mañana (cora : Hatsikan) y estrella de la tarde (cora : Sautari)<sup>9</sup> parten por dos caminos distintos en una carrera : el mayor « se mete con una muchacha », por eso es « degradado », es decir, pierde su primogenitura y tiene que cambiar la posición con su hermano menor. De este modo, Hatsikan se convierte en Sautari y Sautari en Hatsikan (Preuss 1912, pp. 163-166 ; 1925, pp. 459-463 ; 1998, pp. 335-339 ; Coyle 2001, pp. 116-119 ; Ziehm 1968, pp. 113-115). El fundamento observacional de estos mitos es evidente. Se

explica por la naturaleza doble del planeta, que durante un periodo es visible en el cielo matutino, y durante otro en el crepúsculo.

En otro texto cora registrado por Preuss (1912, pp. 151-161), intitulado *Los hijos del Tonati*, se identifica a Hatsikan y Sautari con dos grandes felinos, puma (« león ») y jaguar (« tigre »). Por sus crímenes y travesuras ambos son ejecutados en un lugar cercano a la costa del Pacífico. El primero (puma) es quemado en una hoguera, transformándose en aves. El segundo (jaguar) es descuartizado y arrojado al agua, transformándose en peces<sup>10</sup>. Como sabemos, la causa de la invisibilidad de Venus es que la posición del planeta en el cielo es demasiado cercana al Sol. La muerte en la hoguera ilustra este aspecto observacional. A la vez, la muerte en el agua se refiere al viaje por el inframundo que, de acuerdo con la concepción indígena, el planeta tiene que realizar durante sus fases de invisibilidad, para poder reaparecer en el extremo opuesto del cielo.

De ninguna manera, la oposición entre Hatsikan y Sautari debe entenderse en forma maniqueísta. La dinámica de las transformaciones los enfrenta, pero también los une. Desde luego, es cierto que el mayor representa los valores supremos de la sociedad cora, la continencia que es vivida por las personas mayores de edad. La cercanía de los ancianos con los antepasados deificados es tal que se puede hablar de una identificación entre ellos y los dioses. Por contraste, Sautari, « el que corta flores », personifica la juventud desenfadada más cercana a las fuerzas brutas de la naturaleza (Coyle 2001)<sup>11</sup>. Ambos aspectos de un mismo astro representan las fases del ciclo vital, donde el guerrero violento debe convertirse paulatinamente en un tranquilo y austero anciano (Neurath s.d.a).

Como hemos explicado en otras ocasiones (Neurath 2000a, 2002a, 2002c), la austeridad de los mayores produce lo que podría llamarse « fuerza mágica creadora », que posibilita la continuidad del cosmos. Pero la transgresión y el « pecado » también son necesarios para obtener fertilidad y crecimiento. En algunas versiones los episodios de la transgresión se describen como faltas pero, considerando el contexto general, queda claro que la relación entre el héroe astral y una « mujer de abajo » es un acontecimiento absolutamente necesario para la propiciación de la fertilidad y el comienzo de las lluvias. A final de cuentas, la transgresión sexual de los dioses no es otra cosa que el acto de sembrar (Shelton 1996, p. 456).

Según el análisis de Preuss (1929, pp. 827, 833), Hatsikan, el héroe cultural identificado con la estrella de la mañana, introduce la agricultura y los ritos agrícolas (la celebración del mitote) entre los coras<sup>12</sup>. De esta manera, el pecado de Hatsikan permite el crecimiento de las plantas de maíz y de los elotes identificados con Sautari. La muerte de Sautari, en tanto comida, conlleva a un nuevo nacimiento de Hatsikan como estrella de la mañana en el cielo oriental (Neurath 2002b). La identificación de estos dioses con los dos aspectos del planeta Venus, obviamente, no es gratuita, sino que indica que, a pesar de los contrastes tan evidentes, se busca expresar la unidad que existe, en otro nivel,

entre estos mismos personajes. Puede decirse, como hemos mencionado, que la idiosincrasia del culto a Venus radica en la coexistencia de unidad y diversidad.

### 3. VENUS Y EL SOL

En la mitología nayarita, el destino del Sol obedece a la misma lógica que el de Venus. Cada anochecer y cada solsticio de verano el astro diurno se transforma en una deidad oscura conocida como el « charro negro » (o « mestizo azul », Teiwari Yuawi), que se identifica con la peligrosa planta *kieri* (*Solanda brevicalyx*), con el Santo Entierro o, incluso, con Sautari (ver Coyle 2001 ; Aedo 2001 ; Magriñá 2001a, 2001b ; Jáuregui y Díaz s.d. ; Jáuregui y Neurath, eds, s.d.). Según los huicholes, al iniciar las lluvias en el solsticio de verano, el Sol es seducido sexualmente por la gran serpiente del inframundo, que se le aparece en forma de una sirena o muchacha con cola de serpiente. Al cometer esta transgresión sexual, la serpiente lo devora con su *vagina dentata*. Simultáneamente, el astro diurno se transforma en su *alter ego* oscuro, el Sol nocturno, conocido como el « mestizo azul » (Teiwari Yuawi). Incluso, la gran serpiente del inframundo es el *alter ego* del Sol. Del mismo modo que la estrella de la mañana y la estrella de la tarde, el Sol y el monstruo que lo devora son dos aspectos de una misma deidad (Neurath 2001b, 2002a, 2003b).

Igual que entre los mayas, quienes fecharon sus guerras en los días de la primera visibilidad de Venus en el horizonte occidental (Carlson 1993 ; Closs 2000 ; Schele y Freidel 1999), los coras asocian a la estrella de la tarde (y el Sol nocturno) con la violencia y la guerra. Durante la Semana Santa de los coras de Rosarito, Sautari aparece como la deidad de los judíos (*xumuabikari*, « tiznados » o « borrados ») que son un ejercito de salvajes demonios astrales que emergen del inframundo y dan muerte al Nazareno (Jáuregui y Díaz s.d.).

La aparición de Sautari en la Semana Santa es una consecuencia de lo que sucede en el carnaval cora (las pachitas). En esta fiesta se escenifica ritualmente – si bien no de manera directa y explícita – cómo Cristo-Sol sostiene una relación incestuosa con su madre (Tatex, la Malinche o Virgen de Guadalupe) (Alcocer 1999). Algo similar sucede durante la fiesta de la siembra de los huicholes, cuando se escenifica una especie de coito cósmico entre el árbol que sostiene el cielo (*hauri*) y la gran diosa de la fertilidad representada por el templo circular *tuki* (Neurath 2001a, 2002a, 2003a).

La temporada de lluvias se concibe como un regreso a los orígenes caóticos del cosmos. Asimismo, este nuevo comienzo de la creación significa un nuevo inicio de las peregrinaciones – reactualizaciones de los viajes de los astros a través del inframundo « en búsqueda del amanecer » (Neurath 2002a). El nuevo amanecer, posterior a las lluvias, es producto del autosacrificio practicado por los peregrinos que viajan al desierto y del sacrificio del elote que muere al ser cocido

para el consumo humano. Venus muere en tanto maíz y estrella de la tarde y renace como el lucero del alba (Preuss 1998, pp. 209-211 [1908a]). Finalmente, al salir en el Cerro del Amanecer durante el solsticio de invierno, el Sol vence a los monstruos y demonios que personifican la oscuridad y vuelve a establecer orden en el cosmos (Neurath 2001b, 2002a).

De esta manera, el ciclo ritual anual plantea una secuencia con dos fases principales. La siembra y el inicio de las lluvias corresponden al « pecado », el incesto con la madre Tierra. En términos de la lógica global del ciclo ritual se trata de un momento de inversión – la destrucción del orden que permite un nuevo comienzo. La nueva creación del orden cósmico se logra a través de las prácticas de autosacrificio, llevadas a su máxima expresión en las peregrinaciones de los huicholes al desierto oriental de Wirikuta donde se encuentra el lugar donde nace el Sol : el Cerro del Amanecer (Paritekia).

En resumen, es notable que los simbolismos de las transformaciones del Sol y de Venus sean tan similares, pero también queda claro que Venus se presta más para expresar la transformación hacia los opuestos o la identidad de los mismos. Ésta ha de ser la razón principal por la que en el Gran Nayar los mitos venusinos siguen gozando de una gran importancia, aunque el calendario ritual en la actualidad esté completamente dominado por una lógica solar.

#### 4. VENUS, EL VENADO Y EL PEYOTE

El motivo del autosacrificio del dios del maíz-estrella de la tarde, que permite una nueva salida heliacal de Venus, se vincula directamente con el tema del autosacrificio del venado que, al entregarse a los cazadores, se transforma en peyote.

Según un mito registrado por Preuss (1998, p. 278 [1908b] ; ver también Lumholtz 1900, p. 12 ; Preuss y Mengin 1937, pp. 30-31) entre los huicholes, un cazador llamado Parikuta Muyeka <sup>13</sup>, « el que camina en el amanecer » (es decir, la estrella de la mañana), 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. Ellas lo llevan hasta el inframundo en el Poniente donde se encuentra la casa de su madre. Parikuta Muyeka prueba la comida que le ofrece la madre de las muchachas venado. Asimismo, se pone como adorno algunas de las plumas que hay en este lugar, transformándose, en consecuencia, él mismo en un venado. Resulta que estas plumas son sus astas <sup>14</sup>.

Durante la noche, la madre de las muchachas venado, la diosa del inframundo Muiníma, ayuda a Parikuta Muyeka a escapar <sup>15</sup> – junto con su hermano menor, el conejo (*tatsiu*). En seguida, el venado y el conejo son perseguidos por una segunda pareja de cazadores con asociaciones venusinas : Xurawe Temai, « 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 astas. El venado que se entrega a los cazadores se transforma en peyote (*Lophophora williamsii*), una planta alucinógena también asociada con el lucero del alba<sup>16</sup>. Los cazadores que lo comen son los primeros chamanes que, al experimentar los efectos del alucinógeno, obtienen visiones y perciben la luz del Sol que sale por primera vez en este momento (Neurath 2000a, 2001b, 2002a, 2002c, s.d.a).

Para Preuss estaba claro que estos mitos, narrados en muchas versiones entre todos los grupos indígenas del Gran Nayar, son transformaciones del ciclo mexica de Quetzalcoatl, quien pierde su reino por « caer en tentación » y *vuelve* a ser la estrella de la mañana después de autoinmolarse en el Oriente (Preuss 1998, pp. 280-281 [1908b]).

En el mito huichol de la cacería de venado son los cazadores quienes tienen asociaciones con la estrella de la mañana. Tanto Parikuta Muyeka como Xurawe Temai son nombres de este aspecto del planeta Venus. Sin embargo, al igual que en la leyenda cora sobre « la carrera de los astros » los papeles se invierten. Por el mitote cora sabemos que el venado, en tanto presa de la cacería, puede tener una asociación con la estrella de la tarde, así como con las estrellas en general (Preuss 1912, p. lxxv ; Alcocer 2003). Nuevamente el simbolismo venusino no puede ser circunstancial, ya que es precisamente este astro el que se presta para expresar tales ambivalencias. Asimismo, como ya lo comentó Preuss (1914, p. 12), el simbolismo venusino-solar es esencial para la identificación entre el venado, principal animal de cacería, y el cactus peyote que crece en el desierto ubicado al oriente del territorio huichol.

La inversión de los papeles de cazador y presa forma parte de un complejo mítico-ritual que se encuentra entre todos los grupos yuto-nahuas del Noroeste de México (Coyle s.d.). Cazador equivale a convencerlo de entregarse voluntariamente. La manera de lograr el autosacrificio del cérvido es provocar que el cazador le dé lástima, es decir, quien quiere matar un venado debe someterse a toda clase de prácticas de austeridad : caminatas, ayunos, abstinencia del sueño, abstinencia sexual. El cazador se identifica con la muerte del animal. Puede decirse que la cacería forma parte del chamanismo, ya que más que habilidad se requieren poderes mágicos que influyan sobre el comportamiento de los animales. Asimismo, obtener la presa equivale a obtener una visión. Por esta razón, Tamatsi Parietsika, el venado que se entrega al cazador, se convierte en peyote, *hikuli*, y la trampa que los huicholes usan tradicionalmente en la cacería – un conjunto de redes, distribuidas estratégicamente por un determinado territorio – representa un « instrumento para ver », *nierika* (Neurath 2000a, 2002a).

De cierta manera, la relación entre el cazador y la presa es similar a la que existe entre el cultivador y la planta cultivada. La estrella de la mañana en tanto cultivador o cazador se convierte en su objeto, la planta de maíz o el venado, pero sólo lo puede conseguir al pasar por un proceso iniciático purificador. Practicando la austeridad – el « autosacrificio cosmogónico » – se logra la renovación de las plantas, animales y ciclos de la naturaleza. Existe una dimensión chamánica en la astronomía huichola – la salida heliacal de Venus y el nuevo nacimiento del Sol en el Cerro del Amanecer durante el solsticio de invierno son visiones de los iniciantes <sup>17</sup>.

## 5. LA LLUVIA Y LA SERPIENTE ENPLUMADA

A parte de los ya mencionados, las religiones indígenas del Gran Nayar reproducen otro elemento importante del culto mesoamericano en torno al planeta Venus : la serpiente emplumada. Entre los huicholes, *haiku*, « la serpiente de nubes », es la diosa de la primera lluvia que viene del Oriente. También conocida como Tatei Nia'ariwame, la serpiente de nubes es « soñada » por los peregrinos del peyote durante su estancia en el desierto. Al regresar a sus comunidades, los peregrinos traen a la diosa consigo (Neurath 2000a, p. 65 ; 2001a, p. 245 ; s.d.a). Por esta razón, el subciclo ritual de la temporada seca culmina con una gran fiesta donde se escenifica la llegada de la primera lluvia desde el desierto oriental. Se trata de *hikuli neixa*, « la danza del peyote », celebrada a finales de mayo o principios de junio, es decir, durante la temporada de las primeras lluvias. La gran serpiente de nubes es personificada por el grupo de los peregrinos del peyote en su conjunto. Los punteros de la danza (los *tekoamana*) visten trajes de plumas blancas y sostienen varas serpentinas de color azul y amarillo que también representan a Tatei Nia'ariwame o *haiku* (ver Neurath 2002a, pp. 252-253).

La asociación venusina de esta *mixcoatl* huichola no siempre está presente en la exégesis indígena, pero queda bien establecida, sobre todo porque los dirigentes de los grupos de peregrinos representan a la estrella de la mañana <sup>18</sup>. En las coreografías de la fiesta del peyote, la serpiente emplumada de nubes viene bajando del Cerro del Amanecer (donde había aparecido en los sueños y visiones de los peregrinos). Al igual que todo el desierto del oriente, el Cerro del Amanecer se ubica « arriba, en el cielo », así que la serpiente compuesta por los peregrinos que regresan, efectivamente representa una estrella (o las estrellas) que baja(n) a la tierra, tal como lo expresan los cantos coras de mitote que describen la llegada de la estrella de la mañana, Hatsikan (Preuss 1912 ; Alcocer 2003) <sup>19</sup>. Al bailar en la plaza central del centro ceremonial, la serpiente de nubes « lava el mundo ». Al final de la fiesta, los participantes en esta escenificación reparten semillas de maíz y calabaza al resto de los presentes.

Para los estudiosos del México antiguo la asociación de la estrella de la mañana (el dios Tlahuizcalpantecuhtli) con el viento (Ehecatl), la serpiente emplumada y el legendario rey-sacerdote de Tollan (Quetzalcoatl) no siempre es evidente y muchos han optado por analizar estos simbolismos por separado. La etnografía del Gran Nayar, a través de sus textos y escenificaciones rituales, ayuda a comprender la coherencia del concepto prehispánico de la serpiente emplumada en casi todos sus aspectos (ver también Jáuregui 2001) <sup>20</sup>. La serpiente de nubes soñada por los iniciantes es un equivalente del héroe cultural venusino que baja del cielo y trae las semillas. Entre los huicholes, el dios del viento (Tamatsi Eaka Teiwari) <sup>21</sup> es, además, el hermano de la diosa de las primeras lluvias, Tatei Nia'ariwame <sup>22</sup>.

La ambivalencia que hemos observado en el caso de los mitos de los hermanos astrales, del Sol y de la cacería de venado también se manifiesta en relación con las serpientes de la lluvia. El Cerro del Amanecer también es el lugar donde el Sol naciente mata a sus enemigos, los seres del inframundo, en primer lugar a la serpiente que lo había devorado en el atardecer. La versión documentada por Lumholtz (1904, 2, pp. 106-107) narra lo siguiente :

En los principios del tiempo, no había en el mundo más luz que la de la Luna, lo que traía muchos inconvenientes a los hombres. Reuniéronse entonces los principales de ellos para ver la manera de dotar al mundo de mejor luz, y le rogaron a la Luna que les enviase a su único hijo, muchacho cojo y tuerto. Comenzó ella por oponerse, pero consintió al fin. Diéronle al muchacho un vestido de ceremonia, con sandalias, plumas y bolsas para tabaco ; lo armaron de arco y flechas, y le pintaron la cara, arrojándolo luego a un horno donde quedó consumido. Pero el muchacho resucitó, corrió por debajo de la tierra, y cinco días después apareció el Sol.

Cuando éste irradió su luz y calor sobre la tierra, todos los animales nocturnos – los jaguares y leones monteses, los lobos, los coyotes, las zorras y las serpientes – se irritaron muchísimo y dispararon flechas contra el astro del día. Su calor era grande y sus deslumbrantes rayos cegaban a los animales nocturnos, obligándolos a retirarse con los ojos cerrados a las cavernas, a los charcos y a los árboles ; pero si no hubiera sido por la ardilla y el pitorreal no hubiera podido el Sol completar su primer viaje por el cielo. Éstos fueron los dos únicos animales que lo defendieron ; hubieran preferido morir antes que dejar que se diera muerte al Sol, y le pusieron tesguino en el ocazo para que pudiera pasar. Los jaguares y los lobos los mataron, pero los huicholes ofrecen sacrificios hasta el presente a aquellos héroes y dan a la ardilla el nombre de Padre.

Este mito huichol se relaciona claramente con las leyendas mexicas del nacimiento del Sol y de Huitzilopochtli. También existe una versión cora donde la estrella de la mañana es el protagonista de la batalla astral. En los mitotes coras de Jesús María (Chuisete'e) y San Francisco de Paula (Kuaxata) se han documentado escenificaciones de la lucha cósmica donde el niño estrella de la mañana (Hatsikan) lanza su flecha contra la serpiente de la oscuridad, representada por un ceñidor tejido. Según Preuss (1998, p. 150 [1906]),

El niño que representaba a la estrella de la mañana fue llevado en frente del altar. Con el arco que se encontraba ahí debía lanzar una flecha. Como no pudo hacerlo, un niño ya más grande lo sustituyó. La flecha cayó en el extremo occidental del patio festivo. Simultáneamente, uno de los danzantes tomó un ceñidor que pertenecía a uno de los ayudantes del gobernador tradicional y que éste había depositado en este lugar del Poniente. Girándolo en el aire, el danzante dio algunas vueltas alrededor de la hoguera. Finalmente lo lanzó hacia los arcos del altar en el Oriente, donde se quedó el objeto [...]. El ceñidor mencionado representa a la víbora que vive en el mar de la aurora, la serpiente que es la aurora y que vive en el poniente, como lo sabemos a partir de los mitos coras.

El texto del canto que corresponde a esta escena explica que Hatsikan mata primero a la serpiente, luego el águila la levanta y la lleva hasta el cenit, donde ésta se transforma en el « agua de la vida », la lluvia. Controlada por el Sol, el agua ya no causa desgracias, sino que es una bendición.

Preuss (1998, p. 379 [1931]) explica que

[La] serpiente que vive en el mar occidental [...] representa al cielo nocturno. Su oscuridad es concebida como agua y lo que se cree es que, diariamente, la estrella de la mañana la mata con su flecha. Luego, la serpiente es ofrecida al dios solar como una comida. Así, el astro diurno logra transformar la energía destructora de la serpiente en bendición. También es así como hace caer el rocío en la tierra. Se cree que, en el pasado, cuando el lucero de la mañana aún no la dominaba, esta serpiente efectivamente destruyó al mundo y a la humanidad.

Vemos que existe una relación muy estrecha entre la serpiente oscura causante del diluvio y la serpiente benéfica que es el « agua de la vida ». De la misma manera que hemos constatado la naturaleza doble, siempre cambiante de los dioses astrales Venus y Sol, podemos hablar de una identidad entre las serpientes del desierto y del mar.

La serpiente que representa a la lluvia benéfica vive en un ojo de agua llamado Tatei Matinieri, cercano a Wirikuta y a los lugares donde los huicholes recolectan peyote. Efectivamente la primera lluvia viene desde el oriente. Como vimos, las religiones indígenas del Gran Nayar plantean que nace a partir de las prácticas de sacrificio, de las visiones obtenidas por los peregrinos de peyote, o bien, que se trata de una transformación de la serpiente del mar después de sufrir el sacrificio de flechamiento y ser así domesticada.

La otra serpiente, la que vive en el mar del poniente y devora al Sol del atardecer, se asocia con lluvias destructivas huracanadas que, efectivamente, vienen desde la costa del Pacífico y causan inundaciones y la pérdida de las cosechas<sup>23</sup>. Llama la atención que, entre los huicholes, la diosa de la lluvia occidental se llama Tatei Kiewimuka, un nombre que se relaciona etimológicamente con *kieri*, la planta psicotrópica conocida como el « árbol del viento » e identificada con el Sol nocturno o la estrella de la tarde.

Magriñá (2001a, 2001b) demostró que, desde el siglo xvii (Arias y Saavedra 1990), las dos serpientes antagónicas de agua se han asociado con las plantas psicotrópicas peyote y *kieri*<sup>24</sup>. Considerando que el peyote se asocia con el Sol y la estrella de la mañana, y el *kieri* con el Sol nocturno y la estrella de la tarde, nuevamente se aprecia la importancia del simbolismo venusino para expresar la relación entre seres míticos que representan aspectos contrastantes de una misma realidad.

## 6. LA BODA DEL MAÍZ

Según Brotherston (1992), las leyendas amerindias de los héroes astrales obedecen al paradigma del camino solar. Pero la importancia de estas aventuras se aprecia mejor ubicándolas en el contexto del cultivo del maíz. El viaje épico, que atraviesa el inframundo en dirección poniente-oriente, prepara el camino de la agricultura. El movimiento horizontal de los héroes se conjuga con el crecimiento vertical de las plantas (Brotherston 1992, p. 235 ; s.d.). De esta manera, mientras que Venus o el Sol viajan del poniente al oriente, otro aspecto de estos héroes astrales crece como maíz de abajo hacia arriba. Por otra parte, viajar por el inframundo no solamente implica vencer a los seres de abajo, sino también establecer alianzas con ellos. Esto se narra con mucha claridad en el *Popol Vuh*, donde Mujer Sangre, una de las habitantes de Xibalba aparece como la madre de los gemelos victoriosos (Brotherston 1992, p. 235 ; 1994).

En los mitos huicholes y coras el primer cultivador (huichol : Watakame o Tuamuxawi), muchas veces identificado con la estrella de la mañana<sup>25</sup> o con el Sol, se casa con las cinco muchachas maíz que obtiene durante un viaje al inframundo. Cada una de las esposas representa una variante de maíz cultivada en el Gran Nayar. Sin embargo, pronto surge un conflicto entre parientes afinales : la madre del cultivador no respeta a sus nueras, las regaña y las obliga a trabajar, rompiendo así el trato que se había establecido con la madre de las muchachas maíz. En un mito inverso, el héroe astral se casa con una de las hijas de la dueña de las semillas, pero ésta última no lo respeta y no aprecia los impresionantes resultados del trabajo del yerno, y en su lugar prefiere al flojo esposo acuático de su otra hija (Preuss 1912, pp. 169-182 ; Medina 2002, pp. 330-333). En una versión mexicana, el héroe clava su estaca en la vagina de su suegra, quien no es otra que la diosa de la tierra (Preuss 1998, p. 209 [1908a]).

La relación entre las familias de arriba y abajo es conflictiva y puede llevar al desastre : las nueras regañadas se mueren desangradas al ser obligadas a moler maíz, que son ellas mismas ; la suegra regañona se muere de hambre. El yerno discriminado decide regresar al ciclo, llevándose el fuego consigo (Preuss 1912, p. 178 ; 1998, p. 162 [1907a], p. 209 [1908a], p. 345 [1925]). Para recuperar el

alimento o el calor del fuego se establecen toda una serie de trabajos rituales para reconciliar a las familias antagónicas de arriba y de abajo.

En este grupo de mitos Venus aparece como el dios del maíz activo, el héroe cultural que consigue el maíz, o como el « sembrador divino » que obtiene cosechas de una abundancia fantástica. Viaja del cielo a la tierra o de la tierra al inframundo y establece una frágil alianza matrimonial. El maíz aparece como un grupo de cinco hermanas, así que la familia fundada por el dios de la estrella de la mañana corresponde al modelo ideal de un matrimonio poligínico sororal.

El descenso de la estrella de la mañana a la tierra y su posterior retorno al cielo es tema de los cantos de mitote coras y de las escenificaciones rituales realizadas durante estas fiestas. Estos textos permiten vincular las leyendas de los hermanos venusinos con el mito del sembrador divino. Como vimos, el descenso de Hatsikan a la tierra y su transformación en Sautari se cantan y se escenifican durante el mitote de la siembra ; la siembra implica que nazca Sautari, la estrella de la tarde identificada con el maíz y, sobre todo, con el elote. Por otra parte, en el mitote de los primeros frutos los cantos describen cómo el elote es sacrificado y muere al ser cocido. Sin embargo, como se menciona explícitamente en un texto mexicanero del mitote de los primeros frutos, vuelve a nacer al terminar la noche de canto y regresa al cielo como el lucero de la mañana (Preuss 1998, pp. 209-211 [1908a]).

En el contexto de los mitos de la boda del maíz, las asociaciones con Venus son menos inequívocas y no parecen ser cruciales ; personajes como Watakame y Tuamuxawi bien pueden identificarse con el Sol o con Venus. Por otra parte, Watakame también aparece en los mitos huicholes del diluvio como único sobreviviente humano del cataclismo. En este contexto, no parece circunstancial que aparezcan simbolismos venusinos. El cielo nocturno se identifica con el agua del inframundo y con el agua del diluvio (Preuss 1905 ; 1912, p. xxvii). Al acabar la noche las estrellas mueren, únicamente sobrevive el lucero de la mañana, ya que es lo suficientemente brillante para ser observado durante el día (ver Preuss 1910, p. 798)<sup>26</sup>. Al descender desde el cielo, la estrella de la mañana trae las semillas de maíz y calabaza identificadas con las estrellas. En el mitote cora, como parte de su parafernalia ritual, Hatsikan lleva un collar de semillas de zacate, conchas marinas y pequeños bules, objetos que remiten a los dones provenientes del cielo nocturno que la estrella matutina transmite a la humanidad.

## 7. EL SACRIFICIO, UNA PERSPECTIVA COMPARATIVA

Las transformaciones venusinas se prestan para expresar relaciones ambivalentes, como las que existen entre el cultivador y la planta o el cazador y la presa. Estas relaciones son ambivalentes porque se caracterizan por un alto grado de cercanía (el cultivador contrae matrimonio con las plantas, el cazador se identi-

fica con la presa), y de violencia a la vez (el cazador mata a la presa, el cultivador come el maíz). La importancia de esta ambivalencia y su necesidad se expresan en secuencias narrativas y rituales donde el protagonista pasa por los extremos posibles del comportamiento – el incesto, pecado por excelencia, da lugar a la práctica del autosacrificio purificador. Por otro lado, encontramos relaciones similares de identidad, transformación y oposición en las concepciones sobre muchos fenómenos naturales, por ejemplo los contrastantes tipos de lluvia o serpientes de agua.

Hace falta indagar hasta qué punto estas concepciones son características del « entendimiento mesoamericano » (en el sentido de Galinier 1999). Hipotéticamente se trata de un paradigma del pensamiento indígena y, como indica la ubicuidad de los simbolismos venusinos en las antiguas civilizaciones del área, no debemos subestimar su relevancia.

La obra de Preuss nos ofrece pistas interesantes. En un ensayo publicado en 1929, se inspiró en el culto cora a Venus para analizar ritos sacrificiales de diversos grupos americanos, como la fiesta *okipa* de los indios mandan del Missouri Superior o las celebraciones mexicas de las veintenas Tlacaxipehualiztli y Ochpaniztli (Alcocer s.d.). Por ejemplo, en su interpretación del sacrificio de flechamiento (*tlacacaliztli*), Preuss resalta la ambivalencia entre flechador y flechado. Sobre todo, se apoya en un episodio de los *Anales de Cuauhtitlán* (Lehmann 1938), donde las Ixcuinanme, unos monstruos femeninos, mandan llamar a sus esposos que son sus prisioneros de guerra y « [...] les dijeron : “Ahora los llevaremos a Tollan, con ustedes fertilizaremos la tierra, con ustedes organizaremos una fiesta. Puesto que nunca antes hombres han sido flechados. Nosotros haremos con esto el comienzo, los mataremos a flechazos” » (Preuss 1929, p. 828). Según Preuss, en este pasaje de los *Anales*, se puede observar que « la expresión “con ustedes fertilizaremos la tierra” (*amoca tlaltech tacizque*) es equiparada con las palabras “los mataremos a flechazos”. [...] se puede concluir que las diosas de la tierra tenían una relación de parentesco con sus víctimas, a pesar de que fueran ellas mismas quienes les trajeron la muerte » (*ibid.*).

Los ritos sacrificiales mesoamericanos muchas veces muestran ambivalencias de este tipo, ya que el prototipo mitológico es « la diosa [...] de la tierra y del maíz [que] entrega a su propio hijo para ser tostado. En vista de que las diosas de la tierra, la luna y el maíz de los *Anales [de Cuauhtitlán]* fertilizan la tierra con sus propios esposos, ellas mismas deben ser la tierra que es fertilizada. De hecho, la posición de los flechados en el andamio con los brazos y piernas extendidos es la misma que Sahagún atribuye a la diosa de la tierra Tlazolteotl, cuando ésta [es decir, su representante en la fiesta Ochpaniztli] se para al pie de la escalinata de la pirámide del dios solar Huitzilopochtli, concibe al dios del maíz y lo da a luz : “Ella se estira, estira los brazos y las piernas”. Los prisioneros, que deben fertilizar la tierra, no son entonces en modo alguno los que fertilizan, sino que son ellos mismos fertilizados por medio del flechamiento » (*ibid.*, pp. 828-829).

El pasaje de la *Leyenda de los Soles*, donde se relata como la diosa de la tierra literalmente fue cazada por Mixcoatl y obligada a desposarse con él (Lehmann 1938, pp. 363-365), es una escena matrimonial inversa a la narrada en el caso de las Ixcuinanme. Pero, al parecer, también ahí existe una ambivalencia donde no siempre queda claro quien es el sacrificado y quien el sacrificador. Según Seler (1902-1923, 3, p. 4), una representación en los murales de Mitla permite suponer que Chimalma, la esposa-presa del cazador Mixcoatl, también se identificaba con los venados bicéfalos que, en un episodio anterior de la *Leyenda*, son perseguidos por los *mimixcoa* Xiuhnel y Mimich y que, de noche, se transforman en mujeres antropófagas e invierten la cacería (Lehmann 1938, pp. 358-361 ; Graulich 1987, pp. 170-178) <sup>27</sup>.

Para comprender el carácter del dios Xipe, en cuyo honor se realizaba el sacrificio gladiatorio y el desollamiento, nuevamente podemos recurrir a las interpretaciones de Preuss (1929, p. 829) quien, por cierto, reconoce la iconografía de Xipe en algunas de las representaciones de las figuras amarradas en el andamio del *tlacacalizti*. Según los planteamientos de este investigador, lo más importante de Xipe, en tanto dios de la vegetación y de la fertilidad, es su naturaleza ambivalente, como sacrificador y víctima, cazador y presa, fertilizador de la tierra y tierra fertilizada. De esta manera, los ya mencionados esposos de las Ixcuinanme resultan ser una excelente imagen para comprender este enigmático personaje, que a veces aparece ataviado con un « faldellín de zapote » como si fuera una mujer. Por otra parte, el papel de fertilizadores lo juegan los huastecos itifálicos que aparecen en Ochpaniztli (Preuss 1904). Según Preuss (1929, pp. 827, 833), Xipe es un equivalente mexica de Sautari, es decir, del libidinoso dios cora de la estrella de la tarde, quien fertiliza la tierra, pero que aparece también como el « dios del maíz pasivo », la tierra fertilizada y las plantas de maíz (también Neurath s.d.b).

En los sacrificios huicholes de toro también se observa una identificación y transformación mutua entre el sacrificador y su víctima. Un episodio ritual, que Preuss (1998, p. 174 [1907b]) documentó a continuación de un sacrificio de toro en la ranchería de Tierras Blancas (comunidad de San Andrés Cohamiata), ilustra las connotaciones sexuales del toro :

Un huichol se disfrazó con la cola y los cuernos del toro sacrificado, imitando al animal, mugía hacia los cuatro puntos cardinales, primero desde el lugar del sacrificio y, después, desde el altar. Esto tenía como finalidad el tener al tanto a los dioses sobre los acontecimientos de la fiesta. Durante toda la noche un payaso hizo travesuras bromeando con el pene del toro y con el bastón cornudo de la madre tierra ; despertaba a los dormidos y los sacaba a bailar, dando siempre un buen ejemplo como bailador.

Recientemente, Gutiérrez observó rituales similares en Tateikie y aclara que aquel « payaso » que juega el papel del *туру* es el mismo joven que funge como sacrificador, mientras que otro joven se viste con ropa de mujer e imita a un vaquero (Gutiérrez 2000, p. 115).

En resumen, hay razón para plantear que la identificación entre víctima y sacrificador es similar a la que vimos en el caso de los binomios presa/cazador y planta/cultivador. En los sacrificios de toro no se ha observado ningún simbolismo venusino. El análisis que Preuss hace de los ritos de Xipe tampoco demuestra una importancia especial de las estrellas matutina y vespertina, sin embargo, en la bibliografía etnológica sí encontramos casos claros de ritos sacrificiales donde se recurre a los dos aspectos del planeta para expresar la unidad entre sacrificador y víctima. Los skidi-pawnee de Nebraska realizaban un sacrificio humano de flechamiento dedicado a Venus donde la víctima representaba a la estrella de la tarde y el sacrificador al lucero matutino (ver Neurath 1992, 1994). Aquí ya no podemos discutir esta interesante y compleja ceremonia, pero en otro lugar (Neurath s.d.b) hemos argumentado que los simbolismos venusinos desplegados en el rito de flechamiento no deben considerarse circunstanciales, ya que se prestan para indicar que el antagonismo de los protagonistas se relaciona con su unidad en otro nivel.

La antigüedad de estas concepciones en Mesoamérica, en el Norte de México y en el Sur de Estados Unidos está indicada por el análisis de los cognados de la palabra proto yuto-nahua \**cira'awi*, de la cual derivan entre otras los términos náhuatl *xolotl*, cora *xu'wabe* y huichol *xurawe* (Dakin s.d.). La palabra náhuatl se traduce comúnmente como « monstruo » o « gemelo », y es el nombre de una deidad astral asociada con Quetzalcoatl y el planeta Venus. Las palabras coras y huicholes significan « estrella » y, metonímicamente, pueden referirse también a Venus, especialmente en su aspecto de estrella matutina (ver nota 9). Palabras y conceptos similares existen en prácticamente todas las lenguas yuto-nahuas y en algunas lenguas mesoamericanas que pertenecen a otros troncos lingüísticos. Dakin, después de analizarlas todas, llega a la conclusión de que se trata de una « metáfora mesoamericana de transformación » sumamente antigua.

Por último, debemos mencionar que en Mesopotamia y en el mundo mediterráneo antiguo los planetas interiores, Venus y, especialmente, Mercurio, también se concebían como seres moral o sexualmente ambivalentes, cuyos aspectos opuestos continuamente se transformaban el uno en el otro (Aveni 2002 ; Boll 1931 ; Boer 1979). Incluso, es muy probable que Preuss pudo darse cuenta de este importante aspecto de los cultos astrales americanos debido a sus conocimientos de la filología clásica, y particularmente a su cercanía con la escuela de Hermann Usener y su principal órgano de difusión, la revista *Archiv für Religionswissenschaften*. \*

\* Manuscrit reçu en février 2004, accepté pour publication en mars 2004.

## NOTAS

Versiones anteriores de este trabajo fueron presentadas en el LI Congreso Internacional de Americanistas de Santiago de Chile (julio de 2003) y en el seminario del Gran Nayar del INAH. De manera especial, agradezco las observaciones que me hicieron Johanna Broda, Enrique Florescano, Anthony Aveni, Gordon Brotherston, Jesús Jáuregui, Paulina Alcocer y Margarita Valdovinos.

1. Es común que los estudiosos de la arqueoastronomía no conozcan plenamente el significado cultural de los fenómenos celestes, cuya observación a menudo se reconstruye con base en los alineamientos arquitectónicos o se deduce a partir del desciframiento y la interpretación de antiguos textos e inscripciones. Los cálculos y las mediciones más exactas no pueden sustituir el *contexto ritual* de los conocimientos astronómicos. De ahí la importancia crucial de los datos etnográficos. Cuando existen registros etnoastronómicos detallados, las reconstrucciones arqueoastronómicas pueden fundamentarse sobre un terreno más firme (Zeilik 1989, p. 144).

2. Sobre el complejo cultural del Gran Nayar, ver Neurath (2002a) y Jáuregui *et al.* (2003) ; debido a las limitaciones de la información etnográfica disponible sobre los tepehuanes del Sur, aquí no se presentarán ejemplos que correspondan a este grupo.

3. Entre 1905 y 1907, Preuss realizó una expedición de 19 meses al Gran Nayar estudiando a los coras, huicholes y mexicaneros. Sobre Preuss, ver Neurath y Jáuregui (1998), Alcocer (2002a, 2002b, s.d.), Jáuregui y Neurath (2003).

4. Las disciplinas históricas a veces intuyeron que la dinámica de sus transformaciones es lo que hacía a los planetas inferiores (Venus y posiblemente también Mercurio) tan interesantes para las civilizaciones antiguas (Milbrath 1999, p. 216). Sin embargo, las interpretaciones del politeísmo mesoamericano generalmente conciben a las estrellas de la mañana y de la tarde como dos dioses distintos, sin profundizar sobre su relación y unidad. En otro lugar hemos reseñado trabajos de algunos mesoamericanistas prominentes – Selser, Graulich y Šprajc – que han usado datos sobre la mitología astral de coras, huicholes y mexicaneros, señalando que estos autores, a diferencia de Preuss, tan sólo retomaron fragmentos del culto nayarita en torno al planeta Venus, sin tomar en cuenta el complejo cultural completo. Asimismo, al « aplicar » conceptos elaborados para las culturas prehispánicas, desaprovecharon los datos etnográficos y los tergiversaron (Neurath 2002b). Argumentamos que, si no se había procedido así, la etnografía del Gran Nayar tendría mucho mayor relevancia para los estudios arqueoastronómicos mesoamericanos. El meollo del problema radica en la manera como las disciplinas históricas conciben a las culturas indígenas actuales : no como culturas completas y auténticas por derecho propio, sino como meros vestigios de glorias pasadas, es decir, como restos, fragmentos o sobrevivencias (*survivals*).

5. La bibliografía reciente sobre el Gran Nayar se encuentra reseñada en Jáuregui *et al.* (s.d.).

6. Desde luego, no sabemos a ciencia cierta si las cuentas calendáricas mesoamericanas tuvieron un uso generalizado en el Occidente o no. En el sitio de Altavista (Cerro Chapín), a unos 130 km del actual territorio huichol, existen cruces punteadas que evidencian el uso del *tonalpohualli* de 260 días (Kelley y Abbott 2000), pero no hay evidencia de que estos cálculos calendáricos complejos se hubieran practicado más allá de los sitios directamente vinculados con Teotihuacan.

7. Por otra parte, existen notables semejanzas entre la fiesta huichola de la siembra, *namawita neixa*, y la fiesta mexica *atamalqualiztli*, celebrada cada ocho años solares para marcar el comienzo de un nuevo ciclo de cinco años Venus (ver Graulich 2001 ; Neurath 2002a, 2003a).

8. Paul Radín lo definió como el « mito básico » del continente (*apud* Hultkrantz 1979, p. 39).

9. Otra palabra cora para designar a la estrella de la mañana es *xu'urabe*, que también es el término genérico para « estrella » (Preuss 1912, p. 343). Esta misma palabra existe también en el idioma huichol donde su pronunciación varía ligeramente y se transcribe *xurawe*. Un término huichol más específico para designar el lucero (ambos aspectos del planeta Venus) es *xawa*, « flor de calabaza ».

10. Por cierto, también existe una versión con tres hijos, donde el mediano muere ahorcado en el mercado de Santiago Ixcuintla y se transforma en las mercancías que se venden en este importante centro de comercio de la costa de Nayarit (Neurath y Gutiérrez 2003, p. 330).

11. Según Valdovinos (2002), la palabra cora *sautaritse* significa « mujeriego ».
12. Entre los mexicaneros, los mitotes se llaman *xuravet*, término de origen cora que significa « estrella (matutina) » (ver nota 9).
13. Este personaje mítico generalmente se conoce como Tamatsi Parietsika.
14. Según la versión documentada por Lumholtz (1900, p. 12), la estrella de la mañana tiene que ponerse primero las astas para poder comer el pasto que le ofrecen.
15. El venado escapa porque se apaga la fogata. Este mito se escenifica durante la fiesta de la siembra, *namawita neixa*, cuando se apaga el fuego en el centro del templo principal, *tuki*. Con este acto, comienza un nuevo ciclo de cacerías y peregrinaciones. Aproximadamente seis meses más tarde, el fuego nuevo se enciende durante el viaje de los jicareros a Wirikuta.
16. El mito plantea que, anteriormente, el conejo también tenía astas. Por cierto, según algunas versiones, el hermano menor se transforma en un tipo de peyote no comestible (Furst 1989).
17. En la cosmogonía huichola las creaciones del Sol y del peyote pueden entenderse como procesos simultáneos. En algunas variantes se narra primero el origen del peyote, lo que podría aludir al carácter venusino del cacto psicotrópico ya que, como se sabe, la salida del lucero matutino anticipa el amanecer.
18. Entre los cargos de jicarero de los centros ceremoniales, *tukipa*, que se asocian explícitamente con la estrella de la mañana figuran Tamatsi Parietsika, Xurawe Temai, « el joven-estrella » y el Tsauxixika.
19. Aparte de los jicareros transformados en serpiente, entre los danzantes que dirigen las coreografías de *hikuli neixa* de Keuruwitia se encuentra una pareja llamada Haipiriweme, que son las primeras lluvias que vienen desde el oriente (Neurath 2002a, p. 254). Llama la atención, que a pesar de sus supuestas « obsesiones astronómicas », Preuss no interpretara la fiesta *hikuli neixa* en el sentido de la llegada de Venus a la tierra. Relacionó, sin embargo, la peregrinación a Wirikuta con las migraciones míticas de los toltecas y mexicas.
20. Según Taube (2003, 2004), la serpiente emplumada de los antiguos teotihuacanos representaba a la lluvia que nace en un « cerro floreado » ubicado en el Oriente. Esta concepción coincide plenamente con las creencias y prácticas de los huicholes, quienes realizan una peregrinación a un « desierto floreado » en el Oriente (Wirikuta) donde suben al Cerro del Amanecer, que es el lugar de nacimiento del Sol, para soñar ahí a la serpiente de las nubes y de las primeras lluvias, misma que traen consigo de regreso a sus comunidades en la sierra.
21. En el *tukipa* de Las Latas (Keuruwitia) el adoratorio de Eaka Teiwari está orientado hacia la salida del Sol en el solsticio de verano, punto que se asocia, por otra parte, con el *kieri* de Teiwari Yuawi, en el Cerro Bernalejo (Neurath 2000b ; 2001b ; 2002a, pp. 216-218).
22. Como se muestra en la traducción de un canto mortuorio huichol (Preuss 1926, p. 3), el concepto *haiku* también se refiere al « aliento » de los seres vivos, lo que apoya la interpretación que Taube (2001) hace de Ehecatl-Quetzalcoatl como dios del aliento.
23. La serpiente del mar puede compararse con la Palölökwang de los hopi o la Kolowisi de los zuni, seres temidos, de carácter ambivalente, que causan terremotos e inundaciones (Malotki 2002). Entre los huicholes, esta serpiente del mar se asocia con el toro cuyo sacrificio equivale simbólicamente al mencionado rito cora de flechar a la víbora causante del diluvio (Neurath 2002a, 2003b ; Jáuregui y Jáuregui s.d.).
24. Según el análisis del gran templo *tuki* de San Andrés Cohamiata (Tateikie) presentado por Schaefer, Nia'ariwame se asocia con el poste sur del edificio que es iluminado por el Sol durante el solsticio de verano, Kiewimuka está representada por el poste norte que recibe la luz solar durante el solsticio de invierno (Schaefer 2002, p. 226). Como señalamos en otro lugar (Neurath 2001b), el punto solsticial de verano se asocia con el santuario del *kieri* Teiwari Yuawi (el Cerro Bernalejo) y con la muerte del Sol en las fauces de la serpiente del mar. Por contraste, el solsticio de invierno se asocia con el peyote y el nacimiento del Sol en el Cerro del Amanecer.
25. Sin embargo, en un cuadro de Tutukila Carrillo, Tuamuxawi aparece como el hermano menor de la estrella de la mañana, Xurawe Temai (Negrín 1975, p. 46).

26. Por falta de espacio, aquí ya no podemos profundizar sobre este tema. Como señala Preuss (1905), el viaje que realiza el sobreviviente en una canoa equivale al viaje nocturno del Sol por el inframundo, al mismo tiempo que alude al viaje de los muertos. En el Gran Nayar el diluvio se asocia, además, con la temporada de las lluvias. Según el mito huichol, la gran inundación comienza cuando Watakame, el cultivador por excelencia, prepara el coamil. A diferencia de las leyendas que corresponden a la temporada de la sequía, el mito del diluvio enfatiza el eje solsticial (muchas versiones narran un viaje norte-sur), así como el origen de la humanidad y del maíz (Neurath 2002a ; Neurath y Gutiérrez 2003). En muchas tradiciones amerindias la mascota que acompaña al héroe astral durante sus aventuras juega un papel muy importante (Preuss 1905 ; Brotherston s.d.). En la versión del Gran Nayar, la perra negra se convierte en la esposa del único sobreviviente del diluvio, es decir, en la madre de toda la humanidad, lo que implica una identificación entre ella y las muchachas maíz de los mitos de la boda del maíz.

27. Se trata de episodios que se prestan a comparaciones con los mitos del Gran Nayar que discutimos en el apartado sobre Venus, el venado y el peyote (ver también Neurath 2002b, pp. 162-164).

### BIBLIOGRAFÍA

#### AEDO Angel

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

#### ALCOCER Paulina

- 1999 « El cierre de las pachitas en Chuiete'e », ms. mecanografiado, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.
- 2002a « 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.
- 2002b « El modo de pensar mágico-religioso de los coras y la filosofía de las formas simbólicas de Ernst Cassirer », ponencia presentada en el IV Coloquio Nacional de Historia de la Filosofía en México, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, México.
- 2003 « El mitote parental de la Chicharra (Metineita Tsikiri) en Chuiete'e », in Jesús Jáuregui y Johannes Neurath, eds, *Flechadores de estrellas. Nuevas aportaciones a la etnología de coras y huicholes*, Universidad de Guadalajara/Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, pp. 181-206.
- s.d. « Lucha cósmica y agricultura del maíz. La etnología comparativa de K. Th. Preuss », in Johannes Neurath, ed., *Mito y ritual en la periferia septentrional de Mesoamérica*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Fondo de Cultura Económica, México [en prensa].

#### ARIAS Y SAAVEDRA O.F.M. Antonio

- 1990 « Información rendida por el P. [...] acerca del estado de la Sierra del Nayarit, en el siglo XVII », in Thomas Calvo, ed., *Los albores de un nuevo mundo : siglos XVI-XVII*, Centre d'études mexicaines et centraméricaines/Universidad

de Guadalajara, México, pp. 284-309, coll. « Documentos para la Historia de Nayarit » 1 [1673].

## AVENI Anthony

2002 *Conversing with the planets. How science and myth invented the cosmos*, University of Colorado Press, Boulder [edición revisada].

## BOER Emilie

1979 « Planeten », in Konrat Ziegler y Walter Sontheimer, eds, *Der Kleine Pauly: Lexikon der Antike*, vol. IV, Nasidus-Scaurus, Deutscher Taschenbuch Verlag, Munich, pp. 882-890.

## BOLL Franz

1931 *Sternglaube und Sterndeutung. Die Geschichte und das Wesen der Astrologie*, B. G. Teubner, Leipzig.

## BROTHERSTON Gordon

1992 *Book of the fourth world. Reading the Native Americas through their Literature*, Cambridge University Press, Cambridge.

1994 « Huesos de muerte, huesos de vida : la compleja figura de Mictlantecuhli », *Cuicuilco*, nueva época, 1 (1), ENAH, México, pp. 85-98.

s.d. « El guajolote provee las semillas : el sustento en las creencias anasazi y mexicanas », in Johannes Neurath, ed., *Mito y ritual en la periferia septentrional de Mesoamérica*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Fondo de Cultura Económica, México [en prensa].

## CARLSON John B.

1993 « Venus-regulated warfare and ritual sacrifice in Mesoamerica », in Clive L. N. Ruggles y N. J. Saunders, eds, *Astronomy and cultures*, University Press of Colorado, Niwot, pp. 202-251.

## CLOSS Michael P.

2000 « Venus en el mundo maya : glifos, dioses y fenómenos astronómicos asociados », in Silvia Trejo, ed., *Mesas redondas de Palenque. Antología*, vol. II, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, pp. 147-180.

## COYLE Philip E.

2001 *From flowers to ash : Náyari history, politics, and violence*, University of Arizona Press, Tucson.

s.d. « La cacería de venado en el ceremonialismo yuto-nahua central », in Johannes Neurath, ed., *Los caminos del maíz. Mito y ritual en la periferia septentrional de Mesoamérica*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Fondo de Cultura Económica, México [en prensa].

## DAKIN Karen

s.d. « El xolotl mesoamericano : ¿ Una metáfora de transformación yutona-hua ? », in Mercedes Montes de Oca, ed., *La metáfora en Mesoamérica. Seminario de lenguas indígenas*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, México [en prensa].

FÖRSTEMANN Ernst Wilhelm

- 1901 *Commentar zur Mayahandschrift der Königlichen Bibliothek zu Dresden*, Warnatz y Lehmann, Dresde.

FURST Jill Leslie

- 1989 « Natural history and myth in West Mexico », *Journal of Latin American Lore*, 15 (1), pp. 137-149.

GALINIER Jacques

- 1999 « L'entendement mésoaméricain. Catégories et objets du monde », *L'Homme*, 151, pp. 101-122.

GRAULICH Michel

- 1987 *Mythes et rituels du Mexique ancien préhispanique*, Académie royale de Belgique, Mémoires de la classe de Lettres, Palais des Académies, Bruxelles.  
2001 « Atamalqualiztli, fiesta azteca del nacimiento de Cintéotl-Venus », *Estudios de cultura náhuatl*, 32, pp. 359-370.

GUTIÉRREZ Arturo

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

HULTKRANTZ Åke

- 1979 *The religions of the American Indians*, University of California Press, Berkeley.

JÁUREGUI Jesús

- 2001 « La serpiente emplumada entre coras y huicholes », *Arqueología mexicana*, 9 (53), pp. 64-69.

JÁUREGUI Jesús, Paulina ALCOCER, Philip E. COYLE, Arturo GUTIÉRREZ, Adriana GUZMÁN, Laura MAGRIÑÁ, Johannes NEURATH y Margarita VALDOVINOS

- 2003 « La autoridad de los antepasados. Un sistema de organización social de tradición aborigen entre los coras y huicholes », in Saúl Millán y Julieta Valle, eds, *La comunidad sin límite*, III, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, pp. 115-216.

JÁUREGUI Jesús y Johannes NEURATH

- 2003 « El pasado prehispánico y el presente indígena : Seler, Preuss y las culturas del Gran Nayar », in Jesús Jáuregui y Johannes Neurath, eds, *Flechadores de estrellas. Nuevas aportaciones a la etnología de coras y huicholes*, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Universidad de Guadalajara, México, pp. 19-33.

JÁUREGUI Jesús y Johannes NEURATH, eds

- s.d. *La Semana Santa en el Gran Nayar*, 2 vol., Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/Instituto Nacional Indigenista, México [en prensa].

JÁUREGUI Jesús y Juan Carlos DÍAZ

- s.d. « Los guerreros matutinos se unen con los vespertinos : la Judea en Rosarito », in Jesús Jáuregui y Johannes Neurath, eds, *La Semana Santa en el*

*Gran Nayar*, 1, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/  
Instituto Nacional Indigenista, México [en prensa].

JÁUREGUI Jesús y Juan Pablo JÁUREGUI

s.d. *Ídolos desnudos e ídolos adornados : sacrificio y renovación de las deidades en una comunidad huichola*, ms. mecanografiado.

JÁUREGUI Jesús, Angel AEDO, Mario ÁGUILA, Paulina ALCOCER, Celina DÁVILA, Paulina FABA, Arturo GUTIÉRREZ, Olivia KINDL, Laura MAGRIÑÁ, Héctor MEDINA, Johannes NEURATH, Maira RAMÍREZ, Margarita VALDOVINOS y Tomoko WATANABE

s.d. « Las publicaciones etnológicas sobre coras y huicholes en los últimos cincuenta años : un comentario crítico », in Jesús Jáuregui y Aída Castilleja, eds, *Las regiones indígenas en el espejo bibliográfico*, vol. III, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México [en prensa].

KELLEY J. Charles y Ellen ABBOTT KELLEY

2000 « The archaeoastronomical system in the Río Colorado Chalchihuites polity, Zacatecas : an interpretation of the Chapín I pecked cross-circle », in Michael S. Foster y Shirley Gorenstein, eds, *Greater Mesoamerica. The archaeology of West and Northwest Mexico*, The University of Utah Press, Salt Lake City, pp. 181-195.

LEHMANN Walter, ed.

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.

LUMHOLTZ Carl

1900 « Symbolism of the Huichol Indians », *Memoirs of the American Museum of Natural History*, 3 (1), pp. 1-291.

1904 *El México desconocido : cinco años de exploración entre las tribus de la Sierra Madre Occidental ; en la tierra caliente de Tepic y Jalisco ; y entre los tarascos de Michoacán*, 2 vol., Charles Scribner's Sons, New York [1902].

MAGRIÑÁ Laura

2001a « El peyote (*hikuri*) y el kieri (*tapat*) : las culebras de agua del valle de Matatipac », *Antropología. Boletín oficial del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, 64, México, pp. 41-50.

2001b *La matriz cultural cora : mitología, organización social y ritual*, tesina de maestría en ciencias antropológicas, Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa, México.

MALOTKI Ekkehart

2002 *Hopi tales of destruction. Collected, translated, and edited by [...]. Narrated by Michael Lomatuway'ma, Lorena Lomatuway'ma, and Sidney Namingha Jr.*, University of Nebraska Press, Lincoln.

MEDINA MIRANDA Héctor Manuel

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, ENAH, México.

## MILBRATH Susan

- 1999 *Star gods of the Maya. Astronomy in art, folklore, and calendar*, University of Texas Press, Austin.

## NEGRÍN Juan

- 1975 *The Huichol creation of the world. Yarn tablas by José Benitez Sanchez and Tutukila Carillo*, E. B. Crocker Art Gallery, Sacramento.

## NEURATH Johannes

- 1992 « Mesoamerica and the Southeastern ceremonial complex », *European Review of Native American Studies*, 5 (1), pp. 1-8.
- 1994 « El llamado complejo ceremonial del Sureste y los posibles contactos entre Mesoamérica y la Cuenca del Mississippi », *Estudios de Cultura Náhuatl*, 24, pp. 315-350.
- 2000a « “El don de ver” : el proceso de iniciación y sus implicaciones para la cosmovisión huichola », *Desacatos*, 5, pp. 57-77.
- 2000b « The ceremonial centers of the community of Tuapurie : cargo systems, landscape and cosmovision », in Philip E. Coyle y Paul Liffman, eds, *Ritual and historical territoriality of the Náyari and Wixárika peoples*, número especial : *The Journal of the Southwest*, 42 (1), pp. 81-110.
- 2001a « Lluvia del desierto : el culto de los ancestros, los ritos agrícolas y la dinámica étnica de los huicholes tiapuritari », in Johanna Broda y Félix Báez-Jorge, eds, *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, Biblioteca Mexicana/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Fondo de Cultura Económica, México, pp. 485-526.
- 2001b « El Cerro del Amanecer y el culto solar huichol », in Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero, eds, *La montaña en el paisaje ritual*, Universidad Nacional Autónoma de México/Escuela Nacional de Antropología e Historia/Universidad Autónoma de Puebla, México, pp. 475-488.
- 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.
- 2002c « Mitos cosmogónicos, grupos rituales e iniciación. Hacia una etnología comparada del Gran Nayar y del Suroeste de Estados Unidos », *Antropología. Boletín oficial del INAH*, 68, pp. 96-119.
- 2003a « Cosmovisión y sexualidad en la fiesta Namawita Neixa de Keuruwitia », in Jesús Jáuregui y Johannes Neurath, eds, *Flechadores de estrellas. Nuevas aportaciones a la etnología de coras y huicholes*, Universidad de Guadalajara/Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, pp. 207-220.
- 2003b « Solar authority and cosmogonic self-sacrifice : communal control of political power and the ambiguity of sacrifice in Huichol religion », ponencia presentada en la CI Reunión Anual de la American Anthropological Association, 19-23 de noviembre, Chicago.

- s.d.a « Lluvia, violencia y “pecado” en los ciclos rituales coras y huicholes », in Laura Magriñá y Paulina Alcocer, eds, *Transformaciones de la lucha cósmica. Perspectivas antropológicas sobre el Gran Nayar*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México [en prensa].
- s.d.b « La iconografía del complejo ceremonial del Sureste y el sacrificio de flechamiento pawnee : contribuciones analíticas desde la perspectiva mesoamericanista », in Johannes Neurath, ed., *Mito y ritual en la periferia septentrional de Mesoamérica*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Fondo de Cultura Económica, México [en prensa].

## NEURATH Johannes y Arturo GUTIÉRREZ

- 2003 « La mitología del Gran Nayar (coras y huicholes) », in Jesús Jáuregui y Johannes Neurath, eds, *Flechadores de estrellas. Nuevas aportaciones a la etnología de coras y huicholes*, Universidad de Guadalajara/Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, pp. 289-337.

## NEURATH Johannes y Jesús JÁUREGUI

- 1998 « La expedición de Konrad Theodor Preuss al Nayarit (1905-1907) y su contribución a la mexicanística », in Konrad Theodor Preuss, *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit. Ensayos sobre coras, huicholes y mexicaneros de Konrad Theodor Preuss*, Jesús Jáuregui y Johannes Neurath, eds, Instituto Nacional Indigenista/Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, México, pp. 15-60.

## PREUSS Konrad Theodor

- 1904 « Phallische Fruchtbarkeits-Dämonen als Träger des altmexikanischen Dramas », *Archiv für Anthropologie*, 1, pp. 129-188.
- 1905 « Der Einfluss der Natur auf die Religionen in Mexiko und den Vereinigten Staaten », *Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde Berlin*, 5, pp. 361-466.
- 1906 « Reisebericht aus San Isidro vom 30. Juni 1906. Zwei Gesänge der Cora-Indianer », *Zeitschrift für Ethnologie*, 38 (12), pp. 955-966.
- 1907a « Die Hochzeit des Maises und andere Geschichten der Huichol-Indianer. Reisebericht III von K. Th. Preuss », *Globus, Illustrierte Zeitschrift für Länder- und Völkerkunde*, 91 (12), pp. 185-193.
- 1907b « Ritte durch das Land der Huichol-Indianer in der mexikanischen Sierra Madre. Reisebericht IV von K. Th. Preuss », *Globus, Illustrierte Zeitschrift für Länder- und Völkerkunde*, 92 (10-11), pp. 155-161 y pp. 167-171.
- 1908a « Ein Besuch bei den Mexicano (Azteken) in der Sierra Madre Occidental. Reisebericht V (Schluss) von K. Th. Preuss », *Globus, Illustrierte Zeitschrift für Länder- und Völkerkunde*, 93 (12), pp. 189-194.
- 1908b « Die religiösen Gesänge einiger Stämme der mexikanischen Sierra Madre », *Archiv für Religionswissenschaften*, 11 (2-3), pp. 369-398.
- 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*, B. G. Teubner, Leipzig.

- 1925 *Die Gestalt des Morgensterns nach Textaufnahmen bei den Mexicano im Staate Durango, Mexiko*. XXI Congrès International des Américanistes, Deuxième Session, Göteborg, 20-26 août 1924, Elanders Boktryckeri Aktiebolag, Gotemburgo, vol. 2, pp. 458-471.
- 1926 *Die Eingeborenen Amerikas, Religionsgeschichtliches Lesebuch*, vol. 2, J. C. B. Mohr, Tubinga.
- 1929 « Das Frühlingsfest im alten Mexiko und bei den Mandan Indianern der Vereinigten Staaten von Nordamerika », *Donum Natalicum Schrijnen. Verzameling van opstellen door oud-leerlingen en bevriende vakgenooten opgedragen aan Mgr. Prof. Dr. Jos. Schrijnen bij Gelegenheid van zijn zestigsten verjaardag 3 Mei 1929*, Imprimerie Durand, Chartres, pp. 825-837.
- 1931 « Au sujet du caractère des mythes et des chants huichols que j'ai recueillis », *Revista del Instituto de Etnología*, 2, pp. 445-457.
- 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, Berlín, Beiheft 9.
- SCHAEFER Stacey B.  
2002 *To think with a good heart. Wixárika women, weavers, and shamans*, University of Utah Press, Salt Lake City.
- SCHELE Linda y David FREIDEL  
1999 *Una selva de reyes. La asombrosa historia de los antiguos mayas*, Fondo de Cultura Económica, México.
- SELER Eduard  
1902-1923 *Gesammelte Abhandlungen zur Amerikanischen Sprach- und Alterthums-kunde*, C. Selser-Sachs, ed., 5 vol., Asher y Behrend, Berlín.
- SHELTON Anthony  
1996 « The girl who ground herself. Huichol attitudes toward maize », in Stacey B. Schaefer y Peter T. Furst, eds, *People of the peyote. Huichol Indian history, religion, and survival*, University of New Mexico Press, Albuquerque, pp. 451-467.
- ŠPRAJC Ivan  
1996a *Venus, lluvia, maíz : simbolismo y astronomía en la cosmovisión mesoamericana*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.  
1996b *La estrella Quetzalcoatl. El planeta Venus en Mesoamérica*, Diana, México.
- TAUBE Karl A.  
2001 « The breath of life : the symbolism of wind in Mesoamerica and in the American Southwest », in Virginia M. Fields and Victor Zamudio-Taylor, eds, *The road to Aztlan : art from a mythic homeland*, Los Angeles County Museum, Los Angeles, pp. 102-123.  
2003 « Escalando la montaña florida. Las concepciones de resurrección y del más allá en la antigua Teotihuacan », ponencia presentada en las Jornadas

- académicas en homenaje a Eduardo Matos Moctezuma, 20-24 de octubre, Museo Nacional de Antropología, México.
- 2004 « Flower montain. Concepts of life, beauty and paradise among the Classic Maya », *Res. Anthropology and Aesthetics*, Peabody Museum, Harvard University, Cambridge, pp. 69-98.
- VALDOVINOS Margarita  
2002 *Los cargos del pueblo de Jesús María (Chuísete'e) : réplica de la cosmovisión cora*, tesis de licenciatura en etnología, ENAH, México.
- YOUNG M. Jane  
1992 « Morning star, evening star : Zuni traditional stories », in Ray A. Williamson y Claire R. Farrer, eds, *Earth and sky. Visions of the cosmos in Native American folklore*, University of New Mexico, Albuquerque, pp. 75-100.
- ZEILIK Michael  
1989 « Keeping the sacred and planting calendar : archaeoastronomy in the Pueblo Southwest », in Anthony F. Aveni, ed., *World archaeoastronomy*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 143-166.
- ZIEHM Elsa  
1968 *Nahua-Texte aus San Pedro Jicora in Durango. Ester Teil : Mythen und Sagen. Aufgezeichnet von Konrad Theodor Preuss. Aus dem Nachlass übersetzt und herausgegeben von [...] . Mit einem Geleitwort von Gerdt Kutscher*, Ibero-Amerikanisches Institut Preussischer Kulturbesitz, Gebr. Mann Verlag, Berlin.