

# Entre tarahumaras, coras y huicholes

*Algunos aspectos sobre la “locura”*

*Blanca Zoila González Sobrino*  
Editora

Universidad Nacional Autónoma de México  
Instituto de Investigaciones Antropológicas



# Entre tarahumaras, coras y huicholes

*Algunos aspectos sobre la “locura”*



# Entre tarahumaras, coras y huicholes

*Algunos aspectos sobre la “locura”*

*Blanca Zoila González Sobrino*  
Editora



Universidad Nacional Autónoma de México  
Instituto de Investigaciones Antropológicas  
México, 2012

---

Entre tarahumaras, coras y huicholes : algunos aspectos sobre la locura / editora Blanca Zoila González Sobrino. – México : UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2012.  
216 páginas : ilustraciones ; 23 cm.  
Incluye bibliografías

ISBN 978-607-02-3349-4

1. Coras – Salud mental. 2. Tarahumaras – Salud mental. 3. Huicholes – Salud mental. 4. Indios de México – Ritos y ceremonias. 5. Chamanes – México. I. González Sobrino, Blanca Zoila, editor. II. Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Antropológicas.

305.89745-scdd21

Biblioteca Nacional de México

---

Primera edición: julio 2012

D.R. 2012 © UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO  
Ciudad Universitaria, C. P. 04510, Coyoacán,  
México, Distrito Federal.

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS  
[www.iiia.unam.mx](http://www.iiia.unam.mx)

Dirección General de Asuntos del Personal Académico

Agradecemos el apoyo por parte del Programa de Apoyo a Proyectos de Investigación e Innovación Tecnológica (UNAM-PAPIIT) al proyecto IN402507 y del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT) al proyecto 48481, para la impresión de la presente publicación.

ISBN 978-607-02-3349-4

Imagen de portada: Blanca Zoila González Sobrino. Desde la oscuridad. La “locura” es una forma de mirar el mundo.

Diseño de portada: Flor Moyao Gutiérrez

Prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio sin la autorización escrita del titular de los derechos patrimoniales.

D.R. Derechos reservados conforme a la ley

Impreso y hecho en México

*Printed in Mexico*

*Conjugad otra vez:  
éste es el poeta, tú eres el salmista,  
ése es el que llora, tú eres el que grita.  
Yo soy el blasfemo...  
¿Y el sabio?  
¿Donde está el sabio? ¡Eh, tú!  
Tú que sabes lo que pesan las piedras  
y lo que corre el viento...  
¿Cuál es la velocidad de las tinieblas  
y la dureza del silencio?*

*LEÓN FELIPE*

## ÍNDICE

INTRODUCCIÓN .....	11
LOCURA Y TRASTORNOS MENTALES	
Blanca Zoila González Sobrino.....	15
“LOCURA” Y TRANSGRESIÓN SOCIAL: LA NOCIÓN DE <i>LOWÍAME</i> ENTRE LOS RARÁMURI DE MÉXICO Alejandro Fujigaki Lares e Isabel Martínez Ramírez .....	45
LA FISICOQUÍMICA Y EL ALMA: RELACIONES ENTRE “SERES-PLANTA” Y NOCIONES DE LOCURA EN EL NOROESTE DE MÉXICO Isabel Martínez Ramírez y Alejandro Fujigaki Lares.....	75
DE LA TRANSGRESIÓN AL ORDEN CÓSMICO: EL PEYOTE EN LOS RITUALES DE LA IGLESIA EN LA MESA DEL NAYAR, NAYARIT Maria Benciolini .....	99
LAS VÍAS DEL CHAMANISMO: EL COMPLEJO DATURA ENTRE EL SUROESTE DE ESTADOS UNIDOS Y EL OCCIDENTE MEXICANO Arturo Gutiérrez del Ángel.....	131
LAS HUELLAS DEL ANDAR RARÁMURI: ASPECTOS HISTÓRICOS Y GENÉTICOS EN LA REGIÓN TARAHUMARA Blanca Zoila González Sobrino y Ana Paula Pintado Cortina .....	175

## INTRODUCCIÓN

Si los estudios sobre genética, salud y poblaciones se están ampliando con la participación del concierto interdisciplinario, uno de los temas más relevantes inserto en las condiciones del medio social globalizado y en la interacción cada vez más intensa entre todas las poblaciones del mundo, es el relacionado con los trastornos mentales. En la actualidad, a nivel mundial se observa un dominio de los conceptos occidentales en cuanto a los servicios de salud mental, así como formas de atención orientados a la población urbana, de manera que los estudios al respecto sobre las poblaciones indígenas han quedado en el rezago, tanto en cuanto a la incidencia y prevalencia de males particulares, como a las categorías de estos trastornos en los sistemas tradicionales y su correspondencia con la clasificación psiquiátrica occidental (Organización Mundial de la Salud, 1998). En el caso de México, el estudio de enfermedades mentales entre poblaciones indígenas supone serias dificultades para el diagnóstico, mismo que demanda la participación conjunta de la etnología y la psiquiatría. En este sentido, consideramos de relevancia se aúne a los esfuerzos del siglo XXI la investigación sobre la diversidad genética y la salud mental de la tan heterogénea población mexicana. Las políticas nacionales de salud en la actualidad incluyen la investigación genómica que apunta a contar en un futuro con el conocimiento suficiente para que la farmacología y la genética se apliquen al bien común.

En esta obra, a manera de un esbozo integral en tanto los enfoques disciplinarios involucrados, presentamos apartados realizados por participantes de los proyectos UNAM-PAPIIT IN402507 y CONACYT 48481. Se trata de investigaciones que apuntaron desde el principio hacia el objetivo común de comprender (siendo éste sólo un primer avance) algunos procesos que incluyeran el infinito e incomprensible tema de la enfermedad mental en el espacio tanto imaginario, como multicultural y científico a través del tiempo y sus vicisitudes.

Cada artículo ofrece datos de fuentes directas, así como propuestas analíticas originales. En el primero se abordan, a manera de revisión, aspectos sobre los problemas mentales desde la psiquiatría y la genética no dejando de lado la perspectiva histórico-filosófica; en los dos siguientes, los autores desarrollan un análisis de corte etnológico sobre las particularidades de la cosmovisión tarahumara y la idea de locura en Norogachi, municipio de Guachochi; en el cuarto artículo se habla del uso del peyote en los rituales de la iglesia en la Mesa del Nayar; en el quinto se desarrollan nuevos estudios sobre el “complejo datura” entre el suroeste de Estados Unidos y el occidente mexicano; y en el último se presentan resultados sobre la variabilidad genética de los grupos de estudio a partir de marcadores asociados a neurotransmisores, en un contexto histórico y regional.

En principio, debemos aclarar que ésta es una obra en la que se intenta dar una visión conjunta de particularidades relacionadas con los trastornos mentales, mismas que, dadas las distintas disciplinas involucradas, se presentan en varios artículos a manera de fragmentos. Sin embargo, en el conjunto, el lector puede ver las posibilidades que un estudio como éste ofrece por su panorámica interdisciplinaria y por apuntar hacia la aplicación de una psiquiatría coherente cuanto se adentre en cosmovisiones como son las de las poblaciones mexicanas indígenas. La obra inicia con un texto que abarca dos grandes rubros; en el primero se discurre sobre la forma en que la psiquiatría se desarrolló hasta ser lo que ahora es, y en el segundo se precisa su orientación contemporánea y sus posibilidades, de manera general y destacando sólo algunos temas.

Una vez que el lector está inmerso en algunas peripecias del pasado y del presente del quehacer psiquiátrico –que incluye aspectos de la genética y sus correlatos con el comportamiento y/o los trastornos mentales– se presentan cuatro artículos de corte etnológico, cada uno con su propio sentido, pero que en su conjunto constituyen un ejemplo de lo que la antropología puede ofrecer al psiquiatra, para que éste pueda abordar la problemática de la enfermedad mental sin dejar de lado la importancia del conocimiento de contextos ideológicos distintos al suyo. No hay manera de diagnosticar a un individuo correctamente sin un mínimo conocimiento sobre la cosmovisión general de la cultura a la que tal individuo pertenece, y de las particularidades de dicha cultura sobre aquellos aspectos que se relacionen con la enfer-

medad mental. Es a partir de ese conocimiento que el psiquiatra podrá realizar estrategias tanto para hacer el diagnóstico como para llevar a cabo el tratamiento subsecuente.

Los textos dos y tres nos internan en conceptos sobre la idea de “locura” en una comunidad tarahumara y nos permiten entrever la complejidad que conlleva la comprensión de mundos simbólicos distintos donde las categorías del bien y el mal, el fortunio y el infortunio están íntimamente relacionadas con la forma en que interacciona el ser humano con otros seres (en el caso de este estudio, los “seres planta”) y su repercusión en el equilibrio del universo mental. Las “anomalías” conductuales, cognitivas, lingüísticas y oníricas son vistas en esta cosmovisión como un reflejo de algún daño en las almas de las personas (alewá).

En el artículo cuatro se narran algunas particularidades del uso del peyote en el contexto ritual de las actividades que se realizan durante los rituales de las pachitas (carnaval) y la Semana Santa en una comunidad cora. Dichas celebraciones se describen en el marco más amplio del ciclo ritual, ya que todos los rituales están entrelazados entre sí y sus significados no pueden ser alcanzados sino a la luz de todo el ciclo. Aunque no está implícito en el artículo, la idea es que el lector se percate de la importancia que pudiera tener para el psiquiatra, un conocimiento sobre la experiencia del consumo del peyote en un contexto religioso, pues le permite conocer parte de la cultura cora e integrar, en un momento dado, dicho conocimiento con el fenómeno de la salud y enfermedad mental para el tratamiento de individuos de este grupo.

En el texto cinco, el autor explica cómo el peyote entre los huicholes tiene el papel de la datura entre los chamanes pueblo. Parte de la hipótesis de que existe un sistema de representaciones basado en la datura y demuestra que se trata de un sistema de muy larga duración. Al analizar el sistema datura entre coras y huicholes y compararse con otros grupos (los pueblo y los californianos) se puede comprender la trascendencia de los tropiezos que pudiera tener el psiquiatra ya que un sistema compartido (como es el de la datura y/o el peyote) entre grupos que no son necesariamente iguales, pero que a la vez no son ajenos entre sí en cuanto a su cosmovisión, puede ser muy confuso en sus significados.

Estos estudios etnológicos son ejemplos de algunos contenidos que pueden ser útiles para el psiquiatra. El orden de los textos pudiera parecer arbitrario, sin embargo la idea fue iniciar con aspectos muy generales sobre el tema de la “locura” desde diferentes puntos de vista, después presentar el trabajo etnológico respecto a los grupos tarahumaras, coras y huicholes y, por último, cerrar con un artículo en el que se conjuntan resultados de la variación genética explicada como efecto de la historia de los movimientos de los grupos nortños, al mismo tiempo que se presenta la distribución de la variabilidad de unos cuantos marcadores tres de ellos relacionados con los trastornos mentales (por ahora el estudio se limita al DNA mitocondrial, APOE, DRD4 y MAOA). Se trata de ejemplos y/o avances de una investigación en la que se abarcarán otros marcadores de igual relevancia, y se ampliará el número de grupos hablantes de lenguas indígenas. Es un análisis inicial, a manera de bosquejo, de algunos elementos que deben considerarse de manera conjunta para el abordaje del trabajo psiquiátrico en grupos indígenas de México.

LAS VÍAS DEL CHAMANISMO: EL COMPLEJO DATURA  
ENTRE EL SUROESTE DE ESTADOS UNIDOS  
Y EL OCCIDENTE MEXICANO

Arturo Gutiérrez del Ángel

*Programa de Estudios Antropológicos*

*El Colegio de San Luis, A. C.*

INTRODUCCIÓN

En su libro *El arco y la lira*, Octavio Paz supuso que el problema del consumo de alucinógenos en los mundos industrializados no era su utilización, sino que no estaban contenidos en el marco de un ritual. Tenía razón, y la etnografía está para demostrarlo. Un ritual, antes que nada, es un conjunto de lenguajes nutridos por una variabilidad de códigos que tiene como fin, en primer plano, transmitir de manera tanto verbal como no verbal valores propios de una cultura. Los sacerdotes, chamanes, especialistas, etcétera, son los encargados de llevar a buen puerto esta nave ritual, es decir, transmitir mensajes propios de la cultura. En este sentido, el uso de sustancias psicoactivas se encadena, en un tiempo particular de la acción, en la pluralidad de códigos que le dan sentido a los mensajes rituales. Habrá que preguntarse por qué se necesita –por lo menos en las sociedades chamánicas– la utilización de estas sustancias y con qué fin. La respuesta debe buscarse en el lenguaje mismo, pero no exclusivamente en el hablado sino también en el de las sensaciones, que sin duda es un lenguaje, y los *corpus* mitológicos están para demostrarlo: cada técnica ritual vinculada a una sensación tiene sus mitos de creación. Por ejemplo, la música se vincula al oído; la danza al tacto, el proceso culinario a la lengua, etcétera. Y aunque interesante esta ruta etnológica, por el momento no es el asunto que me concierne; más bien el interés está focalizado en la reflexión sobre el uso de un psicoactivo poco estudiado, la datura en el noroeste mexicano.

Pero antes de entrar de lleno en este tema, me gustaría ofrecer una reflexión al lector. ¿Por qué el uso de sustancias psicoactivas en los rituales tiene un marco prescriptivo? Como primera respuesta e hipótesis tentativa, sugiero que por el acercamiento al mundo onírico el cual, dependiendo de la cultura, vincula a los actantes<sup>1</sup> con el mundo primigenio, el de los muertos, el de la creación. Este supuesto implica otro. El ritual como acción y *praxis* fractura la cotidianidad de una cultura para postular el retorno a este mundo primigenio, a la gesta universal y la creación. Retornar de este “otro” mundo implica la conmutación en varios planos de los actantes: en el caso de los ritos de paso, socialmente se renuevan los estratos sociales sin que la cultura sufra desarticulaciones (Turner, 1988: 101, 1990 [1967] Gutiérrez del Ángel, 2010). En el plano de las acciones curativas, los chamanes sueñan las enfermedades, o bien sueñan con alguna persona que debe desempeñarse en el futuro como curandero. En otros casos son los ancianos quienes sueñan con los sujetos que deben tomar un cargo determinado.

Por otro lado, en el noroeste mexicano la noche es el escenario en que se llevan a cabo los ciclos ceremoniales, es el origen, también es el mundo onírico en donde habitan los ancestros. Es el espacio del alma que posibilita el entrecruce comunicativo con los ancestros, los muertos, el origen. De ahí que el hecho de soñar, de consumir alucinógenos y hacer rituales se vinculen estrechamente. Además, la neuroantropología ha dado cuenta de que ciertas sustancias psicoactivas existen en la corporalidad humana. Por ejemplo, la dimetiltriptamina (DMT),<sup>2</sup> principio activo enteógeno de la ayahuasca, se encuentra como neurotransmisor en la epífisis o glándula pineal de los seres humanos y de algunos otros mamíferos.

<sup>1</sup> Por actante entiendo lo que Roland Barthes ha sugerido (1985 [1982]: 23): “Los personajes o la estructura de sus relaciones en un relato es lo mismo”. Es decir, a quienes conforman un ritual los considero como actantes en virtud de que su sentido se alcanza por el concurso de sus relaciones entre códigos. Véase Gutiérrez del Ángel, 2010.

<sup>2</sup> El DMT (N,N-dimetiltriptamina) es un alcaloide triptamínico de núcleo indólico y tiene su antecedente en la naturaleza, que se obtiene mediante la pulverización de los granos de la planta *piptademia peregrina* (base de la *cohoba amazónica*), lo que no la hace similar, sino idéntica a la *bufotenina*. La *piptademia peregrina*, arbusto de la familia de las leguminosas, procede de las Antillas y de las regiones del río Orinoco. Los pancarú de Pernambuco (Brasil) utilizan el vinho de Jurumena, preparado con las semillas de la leguminosa *Mimosa hostilis*, en las ceremonias mágico-religiosas, cuyo alucinógeno, la nigerina, es en realidad DMT (Strassman, 2001).

Lo que resulta realmente interesante es que esta sustancia es producida y liberada por los individuos tanto cuando sueñan como en las experiencias cercanas a la muerte (Strassman *et al.*, 2008, 2001; Callaway, 1988). Aunque otras sustancias, como la psilocibina, no se encuentran propiamente entre los componentes psicofísicos de las personas, consumir hongos (del género *psilocybe*) puede producir reacciones parecidas. Al ingerir los enteógenos en el seno del ritual, se visibiliza lo invisible (el mundo primigenio tupido de las diferentes deidades) y la información de los códigos desplegados viaja vivazmente de la acción del chamán hacia los actantes.

Fuera de la dimensión cotidiana y empírica, los sentidos procesan la realidad propia del mundo onírico –el de los antepasados, el cual comprende espacios tridimensionales desplegados en el tiempo tetradimensionalmente– y la información se codifica de manera envolvente a manera de luz, de sonidos, de sabores u olores, de sensaciones al tacto, en un campo de entidades reflejadas fractalmente por el chamán hacia los actantes. La música, olores, comida, sabores, visión, en fin, las sensaciones en su conjunto no son de los humanos sino de las deidades; éstas comparten su mundo con aquellas personas que, mediante los enteógenos, han dejado su parte humana para convertirse propiamente en seres divinos, en antepasados. Esto es particularmente cierto entre los huicholes al hacer la peregrinación a Wirikuta en busca del peyote o entre los tarahumaras al crear un espacio particular para el consumo del *jíkuli*. En este sentido puede decirse que, a nivel profundo del ritual,<sup>3</sup> lo que más se identifica con los procesos oníricos, no son los actantes rituales en sí mismos como una representación de los antepasados, ni los evocan mediante los cantos, sino que SON los antepasados.

Al consumir aquello que les pertenece, que en primer lugar son los enteógenos, y luego aquello propio de las sensaciones que el ritual ofrece del ámbito de los antepasados, los actantes hacen visible lo que sólo es real en los sueños; es decir, la experiencia interior de los individuos se vuelve colectiva y los mensajes que no son propiamente humanos devienen en humanos. Así, los actantes rituales SON los antepasados que provienen de su propio mundo, paralelo al del nuestro pero incomprendible para los humanos, sólo en un momento y espacio determinados. Cuando en un ritual los participantes se enfrentan,

<sup>3</sup> Véase Gutiérrez del Ángel, 2010.

por decirlo de alguna manera, a esta destemplanza cognitiva, entonces forman parte ya de una *communitas*, en el sentido turneriano (Turner, 1988: 137), que a su vez conforma una relación dinámica entre sí y con el entorno.

Si bien lo dicho hasta aquí es válido en el campo del ritual, en términos de la experiencia que produce el consumo de enteógenos es sumamente variado e imposible de someter a una clasificación etnológica. Lo que puede rastrearse son las huellas de los significados que producen ciertos enteógenos disparados del mundo onírico al social. Ahora bien, en este artículo me interesa destacar algunos puntos relacionados con el complejo datura en los rituales chamánicos, principalmente en el suroeste de Estados Unidos, con grupos pueblo y californianos, para posteriormente mostrar cómo el espesor semántico de los usos y representaciones rituales de este alucinógeno trastoca sus fronteras para adentrarse hacia el sur. Para demostrar esto utilizaré grupos en los que el uso de esta planta está relacionado con ciertos rituales: los coras y los huicholes.

La antropología, quizás por razones de enfoques teóricos, se ha preocupado más por ciertos alucinógenos y dejado al margen otros, o quizás porque la utilización de algunos psicotrópicos son más visibles que otros. Éste sin duda es el caso del peyote (*Lophophora williamsii*) entre los huicholes, o los hongos *psilocibios* entre los zapotecos. En cambio, los rituales vinculados con la datura se han estudiado muy poco, sobre todo en cuanto a la parte que me interesa. Quizás el misterio que envuelve a la datura se deba a que su utilización depende de ceremonias no públicas y muchas veces secretas, particularmente entre los grupos pueblo, vinculadas con ciertas cuestiones transgresivas, sexuales, escatológicas, cuestiones en que la muerte está presente, aludida o ritualizada a manera de sacrificios.

La datura más utilizada en el noroeste mexicano y suroeste de Estados Unidos ha sido la *Datura stramonium* conocida como burladora, chamico, estramonio, hierba del diablo, hierba hedionda, higuera del infierno. Algunos especialistas sugieren que esta especie no es precisamente la *Datura innoxia*, perteneciente a la familia de las *brugmancias*, entre las que se encuentran el toloache mexicano, el floripondio, floripon o belladona (*Atropa belladonna*), mandrágora (*Mandrágora autumnalis*), el beleño negro o hierba loca (*Hyoscyamus niger*). Pero una y otra comparten alcaloides entre los que se encuentran los tropánicos

que pueden ser tóxicos, como la atropina, hiosciamina y escopolamina, que generan reacciones anticolinérgicas y en cantidades mayores pueden producir desmayos, mareos e incluso la muerte; de ahí quizás que los navahos digan: *it a little and sleep, it a little moor and have a dream, it moor and never wake up.*

La *Datura innoxia* pertenece también a la familia de las solanáceas, entre las que se encuentran alrededor de 98 géneros y 2 700 especies. Entre ellas las papas (*Solanum tuberosum*), los chiles (*Capsicum*), el tabaco (*Nicotiana tabacum*), el jitomate (*Solanum lycopersicum*), la berenjena (*Solanum melongena*), la petunia (*Petunia nyctaginiflora*). Ahora bien, son alrededor de 36 diferentes alcaloides los que se han aislado en la familia de las solanáceas. Quizás entre ellas la preponderante sea la hiosciamina.

Dependiendo de la cultura en la que investigue el antropólogo, se tratará de cierto tipo de datura y de términos lingüísticos respectivos. También su uso debe estudiarse, en la medida de lo posible, en una línea del tiempo, sobre todo en aquellas culturas en que ha desaparecido el uso de la planta, o bien difuminado a campos de la cultura en que su significante cambió aunque haya permanecido su significado, como en el caso cora, que veremos más adelante, o los grupos pueblo, de quienes en la actualidad es imposible saber si siguen usando la datura y de qué manera, pues existen restricciones a cualquier tipo de investigación. No obstante, las etnografías que se realizaron desde finales del siglo XIX hasta mediados del XX, permiten conocer el valor que esta planta tenía para ellos. Como veremos, su uso era siempre de manera ritual y manipulado por los *medicin man*, era también terapéutico o predicatorio. En el caso de las culturas del occidente, particularmente de los huicholes, en la actualidad su uso es “muy delicado” y lo llevan a cabo chamanes de mucha experiencia denominados *mara'akate*. Incluso muchas veces, a quienes usan la planta se les acusa de brujos y les puede costar la vida. No obstante, los favores de esta planta son demandados por personas que buscan riqueza (caso cora), ser los mejores músicos (caso huichol) o tener el don de la adivinación (caso pueblo).

### *La datura en el pensamiento pueblo*

En el llamado suroeste de Estados Unidos la datura ha sido importante en los procesos chamánicos regidos sin duda por una muy nutrida

cosmogonía que vincula, en primer plano, los procesos del ser humano con su universo social, geográfico y astronómico. Cada grupo pueblo tiene sus especialistas del alma y del cuerpo denominados *medicine man*, asociados por lo general con las propiedades del fuego y la lluvia. Mediante sus acciones, ellos son los intermediarios de la dualidad que los pueblo consideran necesaria para que el universo continúe. Ahora bien, esta posición del chamán frente al enteógeno me parece que es sistémico y, más allá de las particularidades de cada grupo, su uso y apreciación se constituyen a manera de un sistema que se extiende allende las fronteras de cada grupo.

Los zuni denominan a la datura<sup>4</sup> *aneglakya* y *aneglakya'tsi'tsa*, términos vinculados tanto a procesos mitológicos como ceremoniales, que pueden ser rastreados mediante varias versiones mitológicas y rituales. En uno de estos mitos, daremos cuenta de que la datura no existe como unidad, sino como dualidad emparentada. Si bien en este trabajo no se pueden tratar todos los mitos relacionados con la datura, me referiré a uno de los más completos que Matilda Coxe Stevenson encontró el siglo antepasado.

### M1<sup>5</sup>

En los tiempos antiguos, un muchacho y una muchacha, hermanos, vivían en el interior de la tierra (a veces *aneglakya* y *aneglakya'tsi'tsa* aparecían en la tierra como viejos), pero frecuentemente salían al mundo exterior y caminaban mucho, observando atentamente todo lo que veían y escuchaban, y repitiendo todo a su madre. Esto no le gustaba a los divinos (gemelos guerreros hijos del Padre Sol), que cuando se dieron cuenta salieron a su encuentro y les preguntaron: ¿Cómo están? Y los hermanos contestaron: estamos contentos. El hermano y la hermana preguntaron a los gemelos de la guerra<sup>6</sup> cómo podían hacer para que alguien soñara y viera fantasmas, y cómo se podía hacer para que al-

<sup>4</sup> Se trata de la *Datura innoxia* o *Datura ceratocaula*, torna-loc.

<sup>5</sup> Las nomenclaturas utilizadas para organizar los mitos, son las recomendadas en las mitológicas por Lévi-Strauss: el mito primero, que no es necesariamente el más completo, sirve como arranque comparativo; se utiliza M1, M2, M3...etcétera.

<sup>6</sup> Los gemelos de la guerra son de los personajes más interesantes en la mitología pueblo. En algunos mitos aparecen como los hijos de la mujer araña quien ayuda a tejer el universo mediante su telaraña.

guien caminara un poco y viera al que ha cometido un hurto. Después de ese encuentro los Divinos llegaron a la conclusión de que *aneglakya* y *aneglakysiti'tsa* sabían demasiado, por lo cual debían ser borrados para siempre del mundo; así, los divinos lograron que hermano y hermana desaparecieran dentro de la tierra, descuartizando sus partes y haciendo los rumbos del universo. Ahí donde algunas de las flores están teñidas de amarillo, algunas están teñidas de azul, algunas de rojo y otras son blancas (Stevenson, 1915: 46).

De este mito pueden desprenderse varios significantes coligados: la datura es una dualidad emparentada que toca varios planos de la existencia. En términos de género, es hombre y mujer; en términos del tiempo, pueden ser niños o ancianos. La datura pertenece al mundo bajo, lugar que le fue designado por los gemelos de la guerra “por saber demasiado”. Como castigo fueron descuartizados y de sus partes se crearon los puntos cardinales. No obstante, sus flores crecen por encima de esta tierra y dividen al universo en su estado actual, los rumbos del universo. ¿Qué es lo que saben los hermanos? Soñar, ver y adivinar, es decir, aquello que pertenece sólo a los dioses. Ante los ojos de estas deidades, este saber los hace repugnantes y peligrosos, pues conocen o quieren conocer algo que no es de su ámbito. Pero ya tienen el saber, lo que los transforma en los primeros seres particulares que, mediante sus partes descuartizadas, que no es otra cosa que un sacrificio, constituyen el universo. Es decir, sus partes cargadas del saber de las deidades es el mismo universo.

Se pueden ya fijar algunos significados a los significantes desprendidos. Por sus características, la datura es una mediadora entre las partes del universo: mediador por manifestar la dualidad propia de cualquier elemento mitológico o ritológico, cargado de un saber contenido, un saber que en primera instancia se completa por oposición con la vida por ser muerte y sacrificio. Cabe preguntar ¿qué sabe la datura? Esto sin duda debe buscarse en algunos rituales en que es utilizada, los cuales, por lo menos los que he encontrado en la literatura etnográfica, se llevan a cabo en el entrecruce de la noche con el amanecer. Debe destacarse antes que nada que la noche establece una importante relación con las raíces del vegetal que representan a los muertos y la oscuridad. Por otro lado, el amanecer se relaciona con las flores de la datura, en tanto que proviene de la oscuridad pero alzada al viento.

Veamos cómo estas propiedades extraídas del mito, de cierta manera, determinan el flujo de significados de las ceremonias en que la datura es consumida.

### *La datura en el campo ritual*

En 1879 Matilda Coxe Stevenson observó una danza de petición de lluvia entre los zuni. Quizás por primera vez se registró que los sacerdotes zuni empleaban la *Datura stramonium* en sus danzas nocturnas. Según la autora, por medio de los efectos de esta planta los sacerdotes podían comunicarse con los pájaros que hacían llover (águilas). Se ponían un poco de datura en la boca para no tener miedo en las noches mientras cantaban (1915: 80), pues el contacto con la oscuridad producía espectros que sólo ellos podían controlar. Otra versión indica que, al ingerir la datura, el chamán se transformaba en una serpiente que ascendía a los cielos para descender a manera de lluvia, imagen sin duda equiparada a la serpiente emplumada (Gutiérrez del Ángel, 2010).<sup>7</sup>

Según otros autores, principalmente Cushin (1923) y Parsons (1996 [1966, 1939]), el mito que se describió o algunas de sus variantes, son narrados por los zuni en los diferentes rituales de paso en que la datura es utilizada. Los autores coinciden en que este alucinógeno es manipulado exclusivamente por los sacerdotes del clan de la lluvia y la flauta. Estos *medicine man* siguen un estricto patrón de fabricación para hacer un polvo con la raíz y semillas de la datura que untan en los ojos. Muelen las flores y las raíces, conjuntando las propiedades bipolares del universo y autorizando a la fisicalidad del hombre a ser también parte de estas fuerzas (Lévi-Strauss, 1987).

Como en el mito, los zuni deben cortar la planta con raíz y todo, descuartizarla, secarla y luego hacer el polvo. Vemos pues, que la técnica dialoga con la prescripción mitológica. Si esto es así, entonces el chamán está llevando a cabo lo que en los primeros tiempos los dioses guerreros hicieron para construir el mundo. Vale la pena anotar que

<sup>7</sup> En el artículo “La fragilidad amorosa de la serpiente emplumada: Sacrificio y sexualidad en el noroeste de México y suroeste de Estados Unidos” (Gutiérrez del Ángel, 2010), comprobé la relación que existe entre la serpiente emplumada y la caída de la lluvia. Además, se vio cómo el águila, como portadora de lluvia, no es una idea exclusiva del suroeste de los Estados Unidos pues entre los grupos del occidente podemos encontrar ideas afines.

estos rituales siempre se hacen por clanes, pero nunca el chamán de un clan realizará el rito de paso en su propio núcleo, sino siempre será llamado un *medicin man* de otro clan. Aunque no es mi propósito analizar este aspecto aquí, resulta interesante ya que este tipo de rituales de paso es compartido con casi todos los grupos sureños de Estados Unidos (Ward y Kroeber, 1908: 8). Regresaré sobre este tema más adelante.

Mediante el polvo proveniente de la datura, los zuni pueden comunicarse con “el lugar de las plumas de águila”, lugar de las potestades solares, siendo estas plumas el poder del jefe de la lluvia, ejemplificado iconográficamente en la serpiente alada con un cuerno (Gutiérrez del Ángel, 2010). Es decir los chamanes, al untar en sus ojos la sustancia enteógena, tienen la posibilidad de ver en aquel mundo bajo y primordial en donde, se dice en otro mito, consiguen sus alas de águila para volar (*ibidem*). En los rituales de petición de lluvia o curaciones, el *medicine man* luego de usar la datura, la ofrece a los presentes para que mediante su efecto pidan a los muertos-kachina<sup>8</sup> interceder para que llueva o los cure. La datura también es considerada un fuerte analgésico; quizás de ahí que los pacientes identifiquen la planta con la lluvia. Si sus efectos analgésicos producen en el organismo un sentido intermitente de alivio, entonces la lluvia, al ser convocada mediante los mismos principios activos, produce un saneamiento de la sequía, lo que equivaldría a sanar la vida mediante lo que la lluvia produce: vida mediante el maíz.

Entre los grupos pueblo, los zuni no son los únicos que han conocido y aprendido a manejar las potencias curativas de la datura; los hopi también y de manera contundente. Sus chamanes han sabido utilizar esta planta como medicina del alma, mezclada con otras hierbas entre las que se encuentra el tabaco, los hongos y el cacao. A este menjurje lo denominaban *nganhu* (medicina de la noche) que confiere a los *medicine man* el poder de ver, de pronosticar y curar. Así, los hopi comparten con los zuni la posibilidad de ver mediante el efecto de la datura, y también de pronosticar. En uno de los pasajes del mito zuni se indica esta posibilidad cuando la datura pregunta a los gemelos de la guerra cómo se hacía para poder saber quién había cometido hurto. Otra de las características compartidas con los zuni, es que estos rituales se rea-

<sup>8</sup> Los kachina son los conjuntos rituales más importantes entre los grupo pueblo. Se trata de cargos asociados con las nubes y los muertos, aquellos que en el ciclo ceremonial aparecen como antepasados. A ellos se les pide que llueva, que curen a los enfermos, etcétera.

lizaban exclusivamente de noche hasta la llegada del amanecer. Así, si el doliente sufría de oscuridad, relacionado con la enfermedad y el desequilibrio, la enfermedad era parte de esta noche y el chamán operaba como guía por el sendero hacia la luz.

Parecido a los zuni, los *medicin man* hopi hacían una pintura con las plantas de la datura y pintaban sus ojos y el de los enfermos, pues de esta manera podían ver. Luego cantaban: “he venido a tomarte, con un propósito. Está aquí conmigo la medicina y es por ella que puedo verte. No estarás ya dañado en la oscuridad...” (DuBois, 1908: 77-91). Al igual que otros chamanes, los *medicin man* hopi tienen la posibilidad de adentrarse en la oscuridad convirtiéndose en águilas. De hecho, una etnografía indica que a las cuatro de la mañana tenían que llevarse a cabo las curaciones o los rituales relacionados con la datura, pues era momento en que todos los seres aparecían, y al salir el Sol sanaban los enfermos (Fewkes, 1892).

Los hopi y zuni comparten el uso de la datura con otros pueblos; las ideas destacadas han sido compartidas por luisenos y otros de California, como los yocuts, mohave, chumash, cahuilla, kikisowil y diegueños,<sup>9</sup> quienes tenían un respeto y devoción muy elevado por esta planta. Los luisenos la denominaron *naktamush*, que traducida al inglés como *jimmson weed* significa hierba mala (*Datura meteloides*). Los fines más comunes entre estos grupos era utilizar la planta en ritos de paso para púberes (Slifer, 2000: 32). Pero a diferencia de los hopi, los californianos y particularmente los luisenos la usaron como infusión en curaciones de parto, al igual que los yaquis (DuBois, 1908: 77). Decían que la datura era una niña púber y por eso era una hierba mala, porque los luisenos sostenían que las mujeres vírgenes eran algo negativo, como hierbas malas.<sup>10</sup> De aquí se desprende un campo de relaciones muy importante. Según DuBois, cuando nacía una niña se le nombraba *naktamush*, es decir, hierba mala (*ibidem*).

Ahora bien, al beber la infusión de datura en un marco ritual, los chamanes tenían la posibilidad de convertirse en águilas (los pájaros que traen la lluvia para los zuni y los hopi), poseyendo la facultad de volar y ver más allá de la enfermedad. Podían descubrir los males y se les otorgaba el poder de la admonición (*ibidem*). En vísperas de la

<sup>9</sup> Para saber más sobre este tema, véase Ward Frederic y A. L. Kroeber, 1908.

<sup>10</sup> Por el momento no podemos adentrarnos en el simbolismo de la virginidad tal como se debe. Para saber más sobre esto, véase Gutiérrez del Ángel, 2010.

época pluvial, los luiseños llevaban a cabo un ritual en el que el chamán representaba progresivamente la pérdida de su poder diurno y se transformaba de ave a polilla, insecto denominado *Puwumi*<sup>11</sup> (Parsons, 1918). Algunos indígenas pueblo lo llaman “mosca de la noche” o *mothman prophecies*. Al igual que entre los zuni, el chamán debía pertenecer al clan de la lluvia y la flauta, y era el único posibilitado para llevar a cabo estas curaciones.

La datura era también utilizada al final de la temporada de lluvias en una ceremonia de fuego nuevo para niños destinados a convertirse en guerreros. El chamán les daba la “bebida del sueño” durante veinte días, pintando sus ojos para que tuvieran la capacidad de la vista, y su boca para que hablaran sabiamente. Ellos soñaban que se convertirían en aves, águilas poderosas. Después de haber transcurrido 20 días los neófitos habían olvidado todo lo que la vida de niño significaba y salían de sus santuarios convertidos en guerreros-águila (Sparkman, 1908: 220).

#### *Uso y censura de la datura*

Los primeros colonizadores que incursionaron en México y en el suroeste de Estados Unidos, se percataron de que se utilizaban distintas sustancias para usos rituales. Al observar sus efectos, las huestes cristianizadoras reprimieron a los grupos, particularmente los pueblo, por considerar que era el demonio que se manifestaba en ellos (Gutiérrez, 1993). Por desgracia, fue poco lo que cronistas e incluso antropólogos pudieron observar de los rituales que se llevaban a cabo alrededor de la datura. Ramón Gutiérrez tiene razón al decir que en el caso de los antropólogos que estudiaron a los grupos pueblo, su moral decimonónica les impidió dar a conocer las fuertes connotaciones sexuales y escatológicas que estos rituales tenían. A la llegada de los misioneros al suroeste de Estados Unidos, los pueblo sufrieron una doble tragedia. Por un lado fue reprimida su sexualidad, de la que por diferentes versiones se sabe se permitían ciertas licencias que para el cristianismo eran infernales (*ibidem*), como las asociadas a los rituales de paso. Por otro lado se prohibieron sus sustancias psicoactivas: el tabaco, la datura, el cacao y los hongos.

<sup>11</sup> El ciclo de vida de esta polilla depende de dos factores: de las lluvias, momento en que los huevecillos se rompen para liberar al insecto, y de la datura, fuente de su alimentación.



*Figura 1.* Cesta pueblo de mimbre que muestra un chamán desflorando, probablemente en un ritual de desfloramiento.

Ahora bien, entre los rituales de paso de los pueblo y de los de California, se encontraban los relacionados con las vírgenes. En éstos los chamanes tenían el deber de poseer a las púberes a quienes se les ofrecía datura durante varios días, al igual que a los guerreros (Slifer, 2000: 32) (figura 1). Esta imagen fue encontrada en una cesta de mimbre de los grupos pueblo e ilustra a un chamán, caracterizado por su pluma de águila (Carr y Gingerich, 1983), quien lima con su pene los dientes de una púber. Puede observarse que están llevando a cabo un ritual, pues alrededor del hombre las niñas cargan parafernalia típica de los rituales: sonajas, plumas, medias lunas. Por otro lado, la posición de las púberes es receptiva, pues al igual que a la que el chamán le lima los dientes, presentan piernas afines al proceso de limado. Ahora bien, este hecho no es fortuito, pues coincide con lo que Ekkehart Malotki, un escritor hopi dedicado a recolectar historias y mitos sobre la sexualidad de su pueblo, asegura. Dice que la datura se utiliza porque produce, particularmente en las mujeres, una “experience nymphomania” lo cual queda reflejado en el mito de Tsimonmamant

o Jimson Weed Girls (Malotki 1997 [1995]: 204-210). Esta cita resulta ilustradora, en virtud de que a la datura se le denomina igualmente así. Sobre este punto regresaré.

Comprobar esta hipótesis implica el contraste con campos más amplios de la cultura, como la mitología, el parentesco, el lenguaje; luego ampliar la comparación a regiones lejanas. Por el momento no puedo llevar a cabo dicha tarea, pero si abordaré ciertos pilares que refuercen esta idea.

En algunos mitos se dice que existen mujeres jóvenes que en el pelo traen flores de datura y con ellas seducen y duermen a los hombres desprevenidos para “hacerles daño” (Malotki, 1997: 197). Este mitema se vincula con otros en que las vulvas femeninas tienen dientes. Ahora bien, en algunas representaciones gráficas la vulva dentada y la flor de datura se representaban de manera semejante. Me parece que en los ritos de paso, al poseer el chamán a las efebos, se intentaba simbolizar el corte de esas raíces que vinculaba a la mujer con la peligrosidad del inframundo. Esto puede comprobarse mediante otro mito en que se dice que el chamán, convertido en una serpiente emplumada que poseía un falo y una flauta, limaba los dientes de las doncellas para quitarles su peligrosidad (Parsons, 1966: [1966, 1939]). En la actualidad esta idea se encuentra de manera ya transformada entre los tarahumaras quienes, si bien no mencionan la vagina dentada ni tienen rituales de paso en el sentido descrito, a los recién nacidos les deben cortar los *rimuka*, hilos que consideran raíces que vinculan a los seres humanos con el lugar primigenio; de ahí la peligrosidad y la necesidad de que un chamán corte dichos hilos (Abel, comunicación personal). Esto resulta interesante en virtud de que, como anoté al principio, la datura tiene aquellas características de mediadora entre polos opuestos. Pero su marca es la tierra, la noche, el subsuelo. De ahí que los rituales de paso se lleven a cabo en la oscuridad, dentro de los centros ceremoniales denominados por los grupos pueblo *kivas*, que tienen una relación directa con el origen, las cuevas, el inframundo, el agua primigenia, en fin, con el subsuelo y la tierra (Gutiérrez del Ángel, 2006: 173-175). Son matrices primordiales que, en términos de su significado, estrechan sus vínculos con vaginas a las que se les deben limar los dientes para que no resulten un peligro. A su vez, aquí se observa la relación entre la datura y la vagina dentada: tanto una y otra pertenecen al campo semántico de lo peligroso, del origen y la procreación. Pero también comparten un

código numinoso que remite a la idea de que la mujer y la tierra mantienen entre sus características una ambivalencia que posibilita, por un lado, la peligrosidad, pero por otro la creación. Es decir que, como la datura, conjuntan vida y muerte.

### *La datura y las transgresiones escatológicas*

Dentro de la ambivalencia de significados ligados a la datura, uno de los hechos contundentes es su peligrosidad, de ahí que su manipulación sea exclusivamente de especialistas. Y esta peligrosidad también opera con el simbolismo de la inversión, vinculado con ciertos personajes rituales que subvierten el orden para demostrar sus características asociadas con la transgresión. Estos seres denominados por los pueblo, *machina*; son las nubes, los muertos, la lluvia, el maíz; año con año retornan de cuevas que yacen en ciertas montañas, en donde viven un sueño mortuorio. Su organización es muy compleja, pero lo que me interesa resaltar es que en estos grupos existen los bufones rituales. Entre los hopi están los *koyemshi* (también conocidos como *tatsiqto o mudhead*), o los *nana-je* de los zuni. Uno de los papeles de estos personajes es transgredir el orden establecido invirtiéndolo con acciones chuscas e irrespetuosas, muchas veces de contenidos explícitamente sexuales. Un mito registrado por Ruth Benedic (1935: 13) indica que los seres de abajo tuvieron que regular su sexualidad, pues con ella causaban terremotos. Los jefes de la Guerra vieron que la gente seguía siendo promiscua y ordenaron detener esto para que no existieran más terremotos. Estos seres promiscuos son representados por los bufones rituales. ¿Qué tienen que ver estas inversiones con la datura? Mucho. Para llegar a ello debo decir que los hopi consideran que *los koyemshi* no hablan por tener excremento en la boca. Esto se debe a que en su larga peregrinación hacia la vida cometieron incesto, por lo que se les llenó la boca de excremento (Titiev, 1948).

Si bien lo descrito pertenece al orden del mito, también se aprecia en relación con los rituales. Entre los bufones existen acciones escatológicas vinculadas con la datura, evento registrado por Gregory Bourke en 1888 (2005: 36). Un zuni le narró que “los bufones rituales, los *nana-je*, comen todo, incluyendo orina y excrementos. Pero no les sucede nada porque tienen una fuerte medicina que los embriaga y protege, que no les puede suceder nada... Esto lo hacen”, continúa

explicando, “en todas las poblaciones del Río Grande y sus alrededores...”. Esta narración fue confirmada por el autor al verlos comiendo excrementos. Luego, sorprendido, le escribió una carta a su amigo Balandier contándole lo visto, quién le respondió “Con mis propios ojos he visto comer sus propios excrementos bajo los efectos de esa planta [la datura]”.

#### PRIMERAS CONCLUSIONES

Puede establecerse un campo de relaciones semánticas entre las vírgenes, peligrosas por tener, mediante su vagina, una conexión con la parte baja del universo, las polillas y la datura, en virtud de que se agrupan bajo el término de *Tsimonmana*, o *Jimson Weed*, que puede significar mala yerba de la virgen, es decir, una datura femenina conocida también por los yaquis (*ibidem*: 13) y utilizada con fines igualmente rituales; o bien como una yerba de mujer húmeda. Por otro lado, este campo semántico será el que actúa en los rituales de pubertad o los de lluvia pero también los de inversión. Estos eventos demuestran, pues, un armazón conceptual alrededor de la datura y que son compartidos por varios grupos. Sin duda la datura está asociada a la figura del chamán, quién tiene el poder de diversificar su significado en una multiplicidad de figuras. Es un guerrero que tiene la facultad de ver, que además puede concentrar las fuerzas del universo que se hallan en oposición, las cuales se reflejan en dos figuras que se complementan y oponen: la del hombre águila y el de la serpiente emplumada, figuras que se consolidan bajo los efectos femeninos de la datura.

Así, la datura también pertenece a los seres transgresores como los bufones, los cuales no son *medicin man*. Esto se debe a que tanto los rituales de paso como las acciones transgresoras se llevan a cabo en el periodo de secas, ya sea inmediatamente después de la temporada pluvial o bien al inicio (lo cual depende de cada ciclo ceremonial). Si el chamán puede ser un guerrero-águila con las potencias fálicas que se le atribuyen, es porque se encuentra en los dominios masculinos solares. La presencia del bufón es una antítesis del chamán pues invierte lo que este último vehiculiza: saber, respeto, potencias solares, lo ético. Al utilizar la datura para significar transgresiones escatológicas, los bufones están invirtiendo simétricamente lo que el chamán hace: allí en donde el chamán positiva lo negativo de la datura para construir el

espacio en el que se posibilita el ser deidades, ellos lo neutralizan, manifestando las partes negativas de la planta. Los bufones se constituyen en lo negativo de los kachina; son los incestuosos, los transgresores, la reminiscencia de aquellos mundos mitológicos destruidos porque sus habitantes cometían excesos como el incesto, la lujuria, la gula.

No obstante, los poderes del chamán no son perpetuos, sino que se disipan con la llegada de las lluvias, momento en que el chamán pierde su energía representada en la figura de águila. Pierde su capacidad de volar y desaparece del escenario ritual para dar paso al escenario femenino (Gutiérrez del Ángel, 2010). Sucede una inversión interesante. No es que el chamán pierda su poder de volar, más bien se transforma en otra de las figuras principales de la datura: la “mosca de la noche” o polilla, que une su ciclo de vida al de las lluvias y la datura, hipótesis que puede comprobarse mediante la arqueología.

#### *La datura en el horizonte arqueológico*

La profundidad de este sistema puede rastrearse no nada más en los pueblos vivos, sino también en el horizonte arqueológico que ofrece pistas invaluable para comprender la perspectiva que se tuvo alrededor de la datura, la que permaneció como gran sistema hasta mediados del siglo pasado.

Gracias a los trabajos pioneros de Frank Hibben (1975), luego de Paul T. Kay (1993) y Christine S. Van Pool (2009, 2003), hoy sabemos que en Pottery Mound, una de las 17 *kivas* arqueológicas encontradas en Nuevo México,<sup>12</sup> existió una vida ritual muy intensa. En varios de estos centros ceremoniales se encontraron dibujos y vasijas que revelaron la presencia de datura, sobre todo una figura asociada a la “mosca nocturna” (*mothman*) y que los arqueólogos tenían la idea errónea de que era una mariposa. Paul Kay (*ibidem*) sugiere que la imagen de la vasija (figura 2) en la que se encontró la presencia de semillas de datura, representa a un hombre asociado a esta planta. Su cuerpo es un capullo contenedor de semillas, sus manos representan las flores y su pelo; como ojos tiene medias lunas y una boca rectangular con dientes. Sin

<sup>12</sup> Pottery Mound es un asentamiento prehistórico formado por distintos pueblos alrededor del Río Puerco, conocidos como Los Lunas, Nuevo México. Fue ocupado entre los siglos 1350 y 1500 dC. También se le conoce como el sitio de las 17 *kivas*. Si se quiere saber más, véanse Ballagh y Phillips, 2006; Schaafsma, 2007; Franklin, 2007.



*Figura 2.* Probable representación de mujer datura.

duda esta vasija resulta reveladora de la presencia de la datura como figura venerada. Por su forma y el contenido hallado, quizás fungió como contenedor de la pócima que los chamanes utilizaban en los rituales al moler las semillas. Ahora bien, Paul Kay tiene razón al relacionar esta figura con la datura, pero quizás no sea un hombre datura. Desde mi punto de vista, más bien se trata de una mujer datura. Esto se puede demostrar por dos vías: la de los petrograbados y la de los datos etnográficos.

La *kiva* en que se encontraron estas vasijas pertenece a la cultura anasazi. Ellos representaban, al igual que lo hacen sus descendientes los pueblo, a las mujeres por su cabello. Si son vírgenes, un peinado de

mariposa las caracteriza; si son casadas, sus cabellos se dibujan hacia arriba, como en la figura (Geertz y Lomatuway'ma, 1987: 227). Por otro lado, en esta misma zona hay petrograbados relacionados con vaginas dentadas, y algunas mantienen una forma similar a la del cuerpo de la imagen estampada en la vasija (figura 3). Además, esta figura es muy parecida a las flores de la datura. Visto así, queda un campo semántico que vincula a la datura con la noche y la vagina dentada, lo cual se aviene a los datos etnográficos aquí presentados y que revelan a la datura con una fuerte carga femenina o andrógina, peligrosa, propiciatoria y que tiene la posibilidad de atraer la lluvia. El cabello rojo, dice Paul Kay, corresponde con la figura de *Ko'kop*, conocido como el clan *redheads*, uno de los clanes guerreros más importantes entre los hopi (1993). Pero el cabello rojo no sólo se encuentra asociado al fuego y a la guerra, sino también es una manera de representar a la polilla o mosca nocturna. Sobre todo relacionada con sus ojos y abdomen. Así, me parece que habría que considerar que este hombre datura podría ser una mujer datura. Las semillas, al igual que los capullos, son parte de las representaciones femeninas, no masculinas.

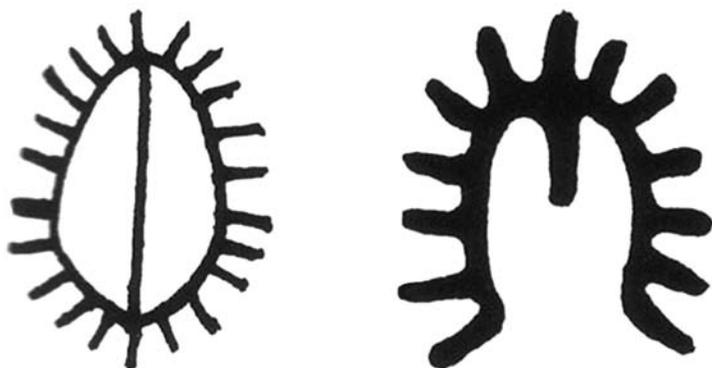


Figura 3. Petrograbados que representan vaginas, al parecer, dentadas.

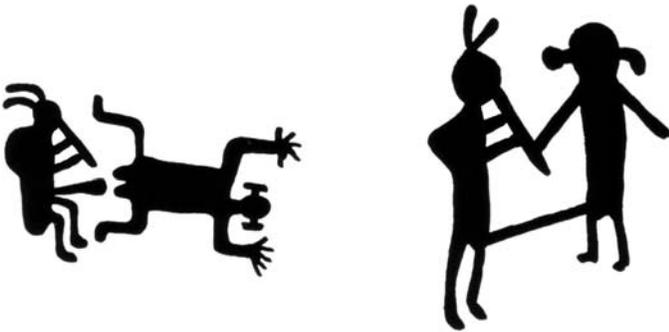
Ahora bien, aunque la mosca de la noche o polilla forme parte del complejo datura, entre ellos existe una relación de oposición en virtud de que la polilla, como dije antes, puede ser el chamán al perder sus plumas solares en el tiempo pluvial. Por sus características, este insecto debe pensarse como una reducción o inicio del hombre águila, el que

domina durante la temporada de secas a manera de un gran chamán fálico. Incluso, entre los grabados encontrados en la *kiva* se ve una extraordinaria representación del águila-hombre picando la cabeza de la mujer datura, es decir, comiendo su pelo, ahí donde radica su poder, ahí donde dicen los mitos que están las flores de datura, con las que seduce (Malotki, 1997 [1995]: 31) (figura 4). Además, alrededor de la mujer hay dos polillas volando y, sobre todo, su pie fracturado, desde una perspectiva mesoamericanista, remite a una asociación con lo ctónico (Lévi-Strauss, 1987 [1958]; Olivie, 2004). También se notan las manos que representan las flores de datura. Esto resultará de mayor relevancia cuando se compare el complejo datura en otros circuitos culturales.



Figura 4. Dibujo del águila-hombre.

Por otro lado, en diferentes petrograbados de la zona anazazi puede observarse una secuencia con los rituales de desfloración realizados por el chamán (véase figura 1). Los datos etnográficos muestran que este desfloramiento corresponde a la llegada de las secas. Relacionados con los petrograbados están los famosos kokopeli, flautistas fálicos que en las dos imágenes (figura 5) desfloran a mujeres púberes. Esto se sabe por el tipo de peinado que llevan, al que los hopi llaman de mariposa y con el cual las que no han tenido relaciones sexuales se distinguen (figura 6).



*Figura 5.* Petrograbados de flautistas fálicos en acto sexual con doncellas.



*Figura 6.* Doncellas con peinado de “mariposa”.

La flauta indica que este chamán pertenecía al histórico clan de la flauta, relacionado con dos elementos: el viento y la lluvia. La imagen que aparece en la figura 5 muestra que el trazo de las manos es igual a la de la figura de la vasija que aparece en la figura 2, representación que sin duda alude a las flores de la datura (Slifer, 2000). No es fortuito que las manos se encuentren en esta posición, pues en gran parte del suroeste de Estados Unidos se han encontrado petrograbados similares (*ibidem*).

Hasta aquí he detectado algunas vías para entender el uso de la datura, principios básicos que seguramente no se han agotado. No obstante, el trabajo ofrece líneas de investigación como para preguntarnos si los significados asignados a la datura tienen alcances allende los pueblos mencionados. Sin duda, pues es claro que nos encontramos con un sistema chamánico alrededor de la datura cuya importancia hemos reconocido. La dificultad no radica en poder enunciar esto, sino en demostrar dichas conexiones. ¿Con base en qué se puede hablar de un sistema de transformaciones relacionado con el uso y funciones simbólicas de la datura? En otro artículo (Gutiérrez del Ángel, 2006) di cuenta, basado en los postulados lévi-straussianos de los sistemas de transformaciones, cómo una idea determinada puede transformarse de un grupo otro a manera de oposiciones o complementariedades. No obstante, estas transformaciones no son excluyentes sino complementarias, pues ayudan siempre a comprender con mayor amplitud la idea pionera, perfilando así el sistema al que ésta pertenece (*ibidem*: 171-172). Esto no quiere decir que la idea primera sea la raíz fundamental del sistema, sino que al ser detectada –en el caso que aquí nos concierne es la datura relacionada con diferentes eventos– en un marco cultural se toma como primaria –de ninguna manera original– del análisis, del modelo construido por el etnólogo. En el siguiente apartado expondré propuestas sobre otros grupos respecto a la datura, complementarias con las ya planteadas, lo cual permitirá comprender mejor el sistema datura.

#### *La datura como sistema de transformaciones: el occidente mexicano*

Como bien lo ha hecho notar Ángel Aedo (2001), la datura entre los huicholes no puede desprenderse de su contraparte, el peyote, pues los dos son parte indivisible de la forma en que el grupo los concibe.

Uno posee las cualidades del otro, pero inversas. Mientras que en términos generales el peyote remite a la luz y las potestades celestes, a la datura o *kieri* le pertenecen las nocturnas. Un mito bastante largo registrado por Zingg muestra esta oposición. En términos generales, el mito cuenta que:

## M2

Poco tiempo después de que el Sol había sido amenazado por Kauyumari, y cuando sobre el mundo reinaba la armonía, irrumpió un *mara'akame*<sup>13</sup> malo, Kieri Tewari. Dicho personaje no nació ni de padre ni de madre, sino que vino del viento [...] Cuando era pequeño cosas oscuras salieron de su boca, ya desde entonces llevaba una locura en su interior. Kieri deseaba ser más que Kauyumari<sup>14</sup> es por eso que fueron rivales. Ellos se tenían un sentimiento malo, pero Kauyaumari llevaba ventaja por sus cuernos, sus flechas y su peyote. La disputa se inició cuando el Kieri Tewari engañó y enfermó a la gente con cantos falsos por medio de los cuales se hizo rico. Fraude que el dios del fuego (Tatewari) reveló a Kauyumari, dándole instrucciones para componer la situación [...] Kieri desesperado le ofrece su vida y todas las almas en su poder para evitar que lo mate. Sin conmoverse, Kauyumari no acepta la oferta, ante lo cual Kieri comienza a llorar. Sin conmoverse por las súplicas, Kauyumari le dispara sus flechas; Kieri responde vomitando toda clase de cosas oscuras y venenosas; Kauyumari tose y se ahoga hasta que logra ponerse peyote molido sobre partes de su cuerpo. Finalmente, Kauyumari tras saborear la dulce sangre de Kieri, le lanza en el corazón una quinta flecha. Kieri, moribundo, acepta su destino y la superioridad de su enemigo... (Zingg, 1998 [ca. 1937], 1982 [ca. 1933]).

Versiones como ésta han sido destacadas también por Furst y Myerhoff (1972: 62-65). Pero lo que me interesa señalar con este mito, son las potestades otorgadas al *kieri*. Su lugar en el pensamiento huichol pertenece a la oscuridad, la maldad, lo de abajo, lo que, a diferencia de los grupos pueblo, enferma. Estos significados resaltan las condiciones

<sup>13</sup> Mara'akame se refiere a los curanderos-chamanes-sacerdotes existentes entre los huicholes.

<sup>14</sup> Este es uno de los héroes culturales más sobresalientes en la mitología y ritualidad de los huicholes.

moralmente superiores del peyote. Pero en este artículo no me detendré en la relación de un alucinógeno con el otro. Más bien intento evidenciar las funciones semánticas que la datura tiene en el pensamiento huichol, para posteriormente compararlo con sus vecinos coras y con las versiones destacadas en el suroeste de Estados Unidos.

El mito manifiesta que este brujo nació del viento. Esto coincide con varias versiones etnográficas en las que al kieri se le denomina “árbol del viento”. Como árbol del viento se aparece como remolino a los solitarios bienandantes. Viste un traje oscuro y sombrero de charro. A él también se le conoce como *tewariyuavi*, o el charro azul. A quién se le aparece le puede producir la locura temporal o definitiva, e incluso la muerte.

En un mito contado a propósito de una curación, un *mara'akate* comentó que el kieri puede ser una mujer blanca que si se sueñas con ella te atraparé mediante un deseo sexual. En otro mito, el kieri al ser vencido por el peyote es relegado al inframundo, en donde habitan la muerte y la oscuridad. Su castigo, dice la versión del informante, es descender en forma de murciélago o de un insecto denominado *ituaki*. Este insecto es un acompañante natural del kieri que además ayuda a su polinización. Ahora bien, en términos de las enfermedades, este insecto puede ser una flecha del mal que hace enfermar a la gente. Esta flecha se manifiesta como el canto del kieri que escupe cosas oscuras y negras. Para los huicholes las flechas son una especie de voz que produce un mensaje, generando una comunicación con los ancestros. De aquí la cercanía entre voz y canto. Algunas personas me han comunicado también que este insecto es un niño travieso. Esta versión resulta interesante si la contrastamos con otra que Ángel Aedo encontró:

### M3

Un niño que solía ayudar a su familia a buscar el ganado extraviado [...] en una ocasión la búsqueda lo llevó a las inmediaciones de una barranca ‘donde cantaba el viento’. Allí se dice que, después de encontrar a uno de sus animales, decidió dormir bajo unos árboles. Al despertar, descubrió algunos hongos a sus pies, que pensó llevarse a su familia. Se puso a recolectarlos ‘siguiendo el caminito’ formado por los hongos, pero al final se encontró con un kieri del que salió un león (*mayue*)

que lo agarró y se lo llevó a una cueva. Ese niño se perdió para siempre (2001: 112).

¿Puede decirse que el insecto *ituaki* es el niño perdido que regresa a hacer travesuras enfermando a la gente? Responder esta pregunta llevaría tiempo, pues se necesitan elementos clave para su respuesta. Por lo pronto, el mito relaciona al niño con una caverna que yace en los barrancos, lugar privilegiado del kieri. Debe decirse por el momento que en términos metonímicos la cueva estrecha relaciones con la matriz del universo (Gutiérrez del Ángel, 2010), y también es el lugar de los muertos (*ibidem*). Ahora bien, un mito narrado por Preuss (1908) relaciona a este insecto con Eakatewari, el dios del viento.

#### M4

En él se dice que el dios del viento tiene un aliado, el insecto *ituaki*, que ruge como un león (*mayue*). Es un animal mágico que sale del fuego e impide a los dioses que hagan llover. Así enferma a los dioses, pero también así enferma a los humanos. Este insecto –continúa el mito– es una expresión del brujo kieri. Kauyumari lo vence con flechas benignas, al ir cercándolo alrededor del fuego hasta retornarlo hacia abajo.

Entre el M3 y este mito se articula un conjunto de mitemas que vale la pena atender. Primeramente, la posición del insecto. Se puede decir que se relaciona con un niño, explícitamente en el M3 e implícito en el M4. Esto se deduce de la posición ante el dios del viento, que es menor, que es pequeño, que es un insecto, que viene del fuego, es decir, la oscuridad, pues es ahí donde el fuego cumple su función. Si esto fuera una frágil comparación, existe otra que aparece con una importancia mayor. En los dos casos interviene la figura del león. Sabemos que en América no existen leones. ¿A qué felino se refieren los mitos? Al *mayue*. Esta figura es común en mitos que los huicholes me han contado en diversas ocasiones. Dicen que es un gato grande, con manchas. En una entrevista me comentó doña Challo que ese animal es el que “sabe ver de noche”, así caza, porque ve de noche. Para ejemplificarlo me muestra, ni más ni menos, la cabeza de un *mayue* de madera que decora con chaquiras: era una cabeza de jaguar. Así, se puede postular

que este león, que interviene en los mitos es un felino oriundo de la sierra, y sin duda un jaguar.

Por otro lado, Aedo (2001: 27) ha detectado un conjunto de animales relacionados con el kieri como son la lechuza, el búho, los gatos, los murciélagos, entre otros. Pero aunque en los mitos que cita aparece la figura del león, no hace la relación con el jaguar. Estos animales tienen, al igual que el kieri, “el don de ver en la noche”. Ahora bien, si hacemos un alto en el camino para revisar la zoología mítica del jaguar, veremos que este felino debe ser incluido dentro de la gran lista de seres que animan al kieri, si no es que uno de los principales.

### *Las propiedades del jaguar y su relación con la datura*

Los hábitos del jaguar son casi nocturnos; tiene una gran habilidad para ver en la oscuridad; durante el día descansa en algún lugar oculto entre las rocas o entre la maleza espesa. Caza acechando a su presa, ocultándose cerca de su madriguera o donde haya agua. Es solitario y, en general, se encuentra en las malezas que bordean los grandes ríos o manglares. Le gusta desplazarse por barrancos y tiene una gran capacidad trepadora, lo que hace que las hembras pongan a sus crías a salvo de otros depredadores, subiéndolos a rocas o bien a árboles.

Este breve repaso sobre el jaguar me lleva a postular una relación casi obvia. El jaguar, al igual que el kieri, se refugia en barrancos, lugar privilegiado de su hábitat. En los mitos se hace alusión a que el kieri es un hombre solitario, como el jaguar, y a que tienen en común la capacidad de ver en la oscuridad. ¿A qué nos remite entonces este felino? En términos de categorías sensibles, a la noche, al agua, a la soledad. En términos narrativos, a una asociación primero entre el niño del M3 y las cuevas, lugar en que desaparece. En el M4 el niño, que por deducción puede transfigurarse en insecto, “ruge como un león”. Esta asociación entre el kieri y el niño queda sólidamente planteada por Fernando Benítez (1973: 107) al señalar que: “interrogué a diversos cantadores huicholes de una extensa región y todos me describieron al kieri como una temible deidad asociada a las regulaciones de la cacería venatoria, como un niño que enseña el arte de tocar el violín imponiendo terribles pruebas, o como un seductor capaz de producir la locura y la muerte”.

Se establece así la relación del kieri con el jaguar, lo infantil, que en el pensamiento huichol pertenece a la parte baja del universo (Gutiérrez del Ángel, 2010: 200), la cueva, como matriz de la existencia, el erotismo, la noche. Registro que, a su vez, va emparejado con la enfermedad y el deseo. Ahora bien, las propiedades destacadas del kieri no aluden directamente a la mujer. El único referente son las versiones de los *mara'akate* que hacen alusión a la mujer blanca que causa el mal de los deseos.

Como dije anteriormente, y a diferencia de los grupos pueblo, la datura entre los huicholes debe ser definida por su contrario, el peyote. Entre ellos existe una rivalidad que produce las cualidades de cada uno. A grandes rasgos el M2 demuestra esta lucha, aunque la mujer no tiene cabida en la narración. Debemos introducir un nuevo mito que dé cuenta de ello.

## M5

Cuando Kauyumari vio que las mujeres tenían dientes en la vagina, sintió que debía hacer algo con su largo pene, que era un asta sagrada de venado, rompió después de muchos esfuerzos y luchas la dentadura de estas vaginas pudiendo copular con cada una (Zingg, 1998 [ca. 1938]).

El mito deja ver que existe una lucha entre Kauyumari y jovencitas de vaginas dentadas, a las cuales vence al limarles los dientes con el asta sagrada de venado que es su pene. Si bien en este pasaje mítico no se menciona al kieri, el mito indica una lucha. Este mitema se puede ver cuando en el M2 Kauyumari relega al kieri al inframundo al vencerlo. El poder del héroe cultural, dice el mito, es el peyote que utilizó en sus ojos. Ahora bien, cuando Kauyumari lucha contra las jóvenes de vaginas dentadas, las vence al limarles los dientes con las sagradas astas de venado. En esta ecuación existe una sustitución de significantes pero no de significados, en tanto que el kieri es a las mujeres lo que el peyote a Kauyumari. Así, la fórmula podría ser también que Kauyumari lima los dientes de las jóvenes con peyote, en tanto que para los huicholes el peyote y el venado se asocian como una unidad, lo cual ha sido demostrado en una serie de etnografías, empezando por Lumholtz (1981 [1904]). ¿Cuál es entonces el significado? Es el control sobre el deseo, el cual puede destruirte, paso indispensable para que en el M2 se cree la cultura, y en el M5 se quebrante la oposición entre hombre-mujer.

Se percibe ya una equivalencia entre dientes, inframundo, mujer y deseo, con el kieri, dueño de la oscuridad. Sea por la vía del kieri o la vía de las jóvenes de vagina dentada, el mensaje es el mismo: para que exista la cultura debe ser controlado el deseo. Esto queda demostrado en el fragmento de otro mito que me contaron relacionado con la Luna: “cuando la luna se pone enorme, salen mujeres del bosque que son blancas, y si las quieres querer te roban la vida con su eso...” En este sentido, Juan Negrín encuentra la siguiente referencia: “[el kieri] es un sabio y peligroso brujo, o bruja, figura andrógina que se transforma de hombre a mujer a voluntad. La luna sonríe con gusto porque reconoce en el kieri un aliado” (1986: 75). Se ha demostrado en varios trabajos que las propiedades de la Luna se relacionan con las de las mujeres (Aedo, 2001; Gutiérrez del Ángel, 2010); lo que demuestra que de una u otra manera el kieri y la Luna tienen una relación, donde el deseo no domesticado es intermediario entre ellos.

Por el momento es suficiente lo destacado hasta aquí sobre la concepción que los huicholes guardan con el kieri. Estas nociones abren una interrogante: ¿puede acaso este campo semántico crear un sistema en la visión del mundo de los coras?

### *La datura en la concepción cora*

Entre los coras hoy por hoy las referencias etnográficas alrededor de la datura son escasas, no así entre los huicholes. Esto podría atribuirse a que a ninguno de estos grupos les gusta hablar sobre ello. Para el caso huichol el *corpus* mitológico sobre esta planta es vasto, pero también debe decirse que la gente guarda mucho respeto al hablar sobre el kieri y no se cuenta nada sobre él sino mucho después de que conocen a su interlocutor. No les gusta mencionarlo ni aludir a él. Pero con los coras es diferente, al parecer existe un olvido sobre la función de dicho alucinógeno. No obstante, Preuss tiene un canto que hace referencia a él bajo el término de toloache: “De nuevo aparece el toloache allí en la montaña. Allí, en la montaña, huele el aroma del toloache. Allí, apesta el toloache. Huele y produce náuseas. De nuevo aparece el toloache allí en la montaña. Huele y produce náuseas” (Preuss, 1912, canto 20 de la sección 17 de Nayarit expedition).

Fernando Benítez, en las diferentes incursiones que llevó a cabo en la Sierra del Nayar, señala que los coras mencionan al kieri asociado

con “una mujer sobrenatural que pierde y enloquece a los hombres” (1973: 107). Ellos denominan al kieri como *cheri* (*ibidem*: 108) y consideran, incluso más gráficamente que los huicholes, que la datura, en términos de sus significados, es una dualidad. Este hecho acercaría mucho la visión de los coras a la de los grupos pueblo. Llegaré con mayor detenimiento a este punto.

La lucha que entre el peyote y el kieri encontramos en las versiones huicholas, entre los coras lo hacemos en dos de sus *takuate* (deidades): Hatsikan, asociada a las propiedades solares y que como Kauyumari es un venado; y Sautari, entre cuyas asociaciones tenemos a la transgresión y a los amores prohibidos (*ibidem*: 108). Los dos aparecen relacionados igualmente con Venus. Ahora bien, los coras tienen una deidad denominada Tsutana Takua, monstruo telúrico que habita las profundidades de la laguna de Santa Teresa (una de sus comunidades). Con este término también se reconoce un manantial en la cora baja, casi en la costa del Pacífico, emparentada con el *cheri* al que denominan Sauta (*idem*). Benítez encontró que: “El que bebe el agua de Sauta o se lava con ella, adquiere el sexo contrario, es decir: si es hombre se convierte en mujer, si es mujer en hombre [...] y engendr[a] un hijo homosexual (*ibidem*: 108-109).

### *Los murciélagos, engendros del chieri*

En el año 2008 conocí por primera vez la comunidad cora llamada Mesa del Nayar. Aunque había estado en varias ocasiones, me sorprendió la Judea que realizaban. Sobre todo por una imagen que en un primer momento tomé con poca importancia: un hombre murciélago dibujado en la entrada de su iglesia (figura 7).

Al final de cada carnaval o pachitas, los judíos que aparecen en la Semana Santa tiznan con olote las hendiduras que le dan su forma. En ella contrasta el blanco de las paredes con el hollín negro de la figura. Se nota su cabeza de murciélago, sus alas y un gran pene. Aunque también me comentaron que esas alas eran un machete. Asimismo, tiene una cola a medio enrollar. Al principio no supe identificar dicha iconografía, la cual cobró importancia con dos eventos. Una historia que el arqueólogo nayarita Francisco Samaniega me contara y un mito que me fue narrado en la misma comunidad. El mito cuenta lo siguiente:



Figura 7. Pintura de hombre murciélago de la iglesia de la Mesa del Nayar.

## M6

Por la tarde, un hombre que regresaba de cuamiliari<sup>15</sup> se encontró en un arroyo un señor que le dijo 'si quieres hacerte rico te voy a decir cómo'. Anda a esa cueva que está en la Mesa y ahí vas a encontrar un bulto. Tiene un cuerno y monedas. Sin asustarte, porque te va a asustar lo que veas, le pides. Así hizo y encontró en la cueva el bulto y entonces sintió un aire fuertísimo y una lagartija llegó hasta él, pero él no se movió; luego de la cueva salieron montón de murciélagos que se posaron sobre él, pero el no se movió y luego fueron las hormigas, pero tampoco se movió. Luego un mestizo en su caballo, con sombrero y un machete, pero él no se movió. Luego se le apareció un bulto y le dijo: 'ya soy tuyo y puedes pedir lo que quieras'. Y así el hombre pidió y se hizo rico.<sup>16</sup>

El hombre que aparece dentro de la cueva con múltiples identidades zoológicas, explica en parte la figura dibujada en la entrada de la iglesia de la Mesa del Nayar. Este dibujo representa a un hombre fálico

<sup>15</sup> Cuamiliari es cuando van al cuamil, es decir, a su parcela a pisar elotes.

<sup>16</sup> Un mito relacionado con la brujería y semejante al narrado aquí, aparece en Benítez, 1973: 26.

con alas de murciélago, mismo que, por otro lado, se activa en la concatenación de dos ceremonias: las pachitas o carnavales, y la Semana Santa. Aunque no tengo el espacio suficiente para explicar estos rituales, debo indicar que en el área cora, en estas ceremonias aparecen ciertos personajes denominados judíos. Por diversas vías, varios investigadores han comprobado la asociación de los judíos con la parte baja del universo, la oscuridad, las estrellas, la noche, las sombras, la transgresión, el erotismo, el viento, en fin, el deseo (Valdovinos, 2002: 125; Gutiérrez del Ángel, 2010: 259, 2000; Jáuregui, 2003: 265). ¿Por qué aludir a este personaje? El segundo comentario ya apuntado, el del arqueólogo Francisco Samaniega, lo determina. Al explicarle el dibujo de la iglesia, me comentó que a finales de la década de los ochenta fue testigo de una Semana Santa en que los judíos, durante una noche, fueron a atrapar murciélagos a una cueva. Luego los portaron frente a esta figura y se los rindieron en culto junto con danzas nocturnas. En el 2008 presencié tanto las pachitas como la Semana Santa en el lugar aludido por Samaniega, y seguían rindiéndole culto a esta figura, pero ya no cazaban murciélagos.

La hipótesis que sostengo en relación con este personaje, es que para los coras el murciélago es también un *chieri*. Las razones que me asisten para postular dicho argumento es, primero, que el personaje que aparece en la cueva del M6 es un viento que se transforma en varios animales, entre ellos, y el que me interesa resaltar, el murciélago. Completar entonces esta argumentación, implica realizar un ejercicio comparativo con los huicholes.

#### *Cómo se transforma el sistema datura de los huicholes a los coras*

En el apartado anterior destacué un conjunto de relaciones que el kieri guarda con elementos asociados a ciertos animales como el jaguar y algunos insectos. Ángel Aedo (2001) ha hecho ver de manera inteligente la relación que el kieri tiene con otros seres de la fauna, como son los lagartos, lagartijas, serpientes y otros más que se arrastran, razón por lo que en este artículo no repetiré tal vínculo. También destacué la relación con cierta flora, como es el árbol del viento o los floripondios. Los mitos revelan la presencia de un niño y la vagina dentada, la cueva, la oscuridad, la transgresión, la locura, el charro azul, lo de afuera. Algunas de estas relaciones son compartidas por los coras, pero silencian algunas de las

más importantes. Veamos pues, un cuadro de permutaciones que puede llevarnos a definir de una u otra manera el sistema datura (cuadro 1).

*Cuadro 1*  
Permutaciones

	<i>Brujo</i>	<i>Vagina dentada</i>	<i>Niño</i>	<i>Jaguar</i>	<i>Murciélago</i>	<i>Moscas</i>	<i>Árboles</i>	<i>Reptiles</i>
Huicholes	+	+	+ -	+	-	+	+	+
Coras	-	-	+ -	-	+	-	-	+

Veamos qué sucede con aquellos elementos que de un grupo a otro están ausentes o poco definidos. Entre los coras no encontré una versión que relacionara al niño con el chieri. Aunque esta referencia se halla en el código del ritual. El niño que aparece entre los huicholes vinculado al kieri se hace presente en Rosarito, comunidad de la cora baja, en el ritual de la Semana Santa. Ahí se hace un mono fálico de cera (figura 8) al que relacionan con un charro porque entre su atuendo lleva sombrero, machete, carrilleras y cigarro; y con un niño, pues dicen que es un Nazareno-niño.



*Figura 8.* Dibujo de nazareno fálico de la comunidad de Rosarito, Nayarit.  
Dibujo de Patricia Madrigal.

Este personaje es grosero, transgresor y agresivo. Lo venera la fila de judíos. Por otro lado, dentro de la iglesia existe el Santo Entierro, el cual es un ser peligroso y oscuro: uno es la transfiguración del otro (Bonfiglioli, Gutiérrez del Ángel, Olavarría, 2004: 78). En relación con el Santo Entierro, Valdovinos ha hecho notar que:

El Santo Entierro es considerado como la deidad suprema de todos los dioses. Así como se le considera poderoso, se le considera peligroso. Ambos atributos estarán íntimamente relacionados por el hecho de que este santo es capaz de otorgar cualquier cosa que se le solicite, pero a cambio debe ofrecérselo un compromiso que se traduce en sacrificio y ofrendas que llegan a durar toda la vida. El incumplimiento de lo convenido con él equivale a la muerte, que, por si fuera poco, llega de la manera menos deseada (2000: 125).

Así, el Santo Entierro cora tiene las mismas facultades que el kieri huichol: equivale a brujos peligrosos que a cambio de una renuncia sacrificial, que significa un compromiso de por vida, ofrecen bienes preciados: dinero en el caso cora, y música en el huichol. Para este último grupo, Jáuregui (1993: 311-334) encontró que los mejores músicos se inician con el kieri-diablo, quién les demanda sacrificios y ofrendas que los huicholes depositan en los Picachos, la montaña del kieri. A cambio el kieri les ofrece el don de la música. La versión del mito recopilado por este antropólogo, muy larga para incluirla en este espacio, es increíblemente parecida al M6, mito en que los coras piden hacerse ricos. En caso de no cumplir el pacto, tanto en un mito como en el otro, el kieri puede matar. Así, la concepción del kieri huichol guarda las mismas propiedades que el Santo Entierro cora. No obstante, uno y otro manifiestan asociaciones con seres distintos. Una de las facetas del Santo Entierro, la transgresora, tiene una relación con el murciélago, que en la Mesa del Nayar es un murciélago fálico; mientras que en Rosarito es un charro fálico.

Ahora bien, este charro es un niño, un Nazareno transgresor, excesivo. Así pues, el murciélago expresa la relación que lo vincula con la noche. Este animal nocturno habita en las cuevas, en la noche, y tiene la posibilidad de orientarse en la oscuridad, propiedades sin duda atribuidas al kieri. Esta idea es expresada por los huicholes mediante otra figura también nocturna: el jaguar. Queda así aparejado el niño del M3 que se

pierde en la cueva robado por un león, que es el jaguar. Por otro lado, en el M4 hay un insecto aliado de las fuerzas malignas que ruge como un león. Así, dos ideas distintas pueden vehicular significados parecidos.

En este mismo eje de asociaciones el niño huichol manifiesta su afinidad con el mosquito *ituaki*. Se puede distinguir una transformación: para los huicholes el insecto que vuela de noche es asociado al kieri; queda representado en los coras por el murciélago que vuela de noche. Tanto uno como el otro tienen “el don de ver en la oscuridad”.

Entre los huicholes existe una relación con la vagina dentada que no se encuentra entre los coras. No obstante, hay una alusión a ella que vale la pena entender. Valdovinos (2002: 128-129) asegura que:

En este tiempo [durante las pachitas] se pone de manifiesto el lado más oscuro del Santo Entierro, al grado de que éste es capaz de adquirir una apariencia joven y femenina, esto es, la de la Malinche de las pachitas, la niña que durante toda la noche sostiene la bandera.<sup>17</sup>

Además, asegura que: “Esta fiesta se considera altamente femenina, no sólo por la presencia de la niña, sino porque en ella se exige la presencia de todas las mujeres de los cargueros...” (*idem*).

Aedo (2001: 154) ha dado cuenta de que la bandera de las pachitas en Jesús María tiene plasmado el símbolo del kieri, mismo que sin duda se trata de la presencia del Santo Entierro en su fase oscura y peligrosa (Gutiérrez del Ángel, 2010: 260).

En conclusión, se puede dibujar ya el sistema datura entre coras y huicholes. Tanto en un grupo como en el otro el kieri opera ideas comunes, aunque por canales expresivos distintos. Si esto es así, ¿de qué manera las ideas que fueron emergiendo tras el análisis, tanto en grupos del occidente mexicano como pueblos y californianos, pueden entablar un diálogo sistémico entre sí?

*Del norte al occidente: el viaje de la datura en la pasarela de un macrosistema*

A lo largo del artículo descubrí una cantidad de información importante sobre la datura. Si bien no es toda, lo importante es que constituya un

<sup>17</sup> Tanto entre los huicholes como entre los coras, la bandera es el emblema de la transgresión cometida por Cristo. Recomendamos al lector consultar a Gutiérrez del Ángel (2010), quien compara las pachitas en ambos grupos.

modelo de larga duración que posibilite un reconocimiento –allende las fronteras, los espacios y los grupos– de ideas que dialoguen entre sí. Para demostrar esto, antes que nada debe formularse un modelo de transformaciones a partir del resumen de tópicos que se fueron descubriendo entre todos los grupos analizados (cuadro 2).

*Cuadro 2*  
Transformaciones

	<i>Hopis</i>	<i>Zuni</i>	<i>Californianos</i>	<i>Sanluiseños</i>	<i>Huicholes</i>	<i>Coras</i>
Proceso chamánico	+	+	+	+	+	+
Rituales colectivos	+	+	+	+	+	+
Rituales individuales	–	–	–	–	+	+
Peticiones	+	+	+	+	+	+
Rito de paso	+	+	+	+	–	–
Rito de transgresión	+	+	+	+	+	+
Uso terapéutico	+	+	+	+	–	–
Uso predicatorio	+	+	+	+	–	–
Relación con el vuelo	+	+	+	+	+	+
Relación con la noche	+	+	+	+	+	+
Relación con los insectos	+	+	+	+	+	+
Relación con los animales	+	+	+	+	+	+
Relación con el don de ver	+	+	+	+	+	+

El cuadro permite observar cómo ciertas ideas se transforman y otras permanecen:

*El chamanismo.* En cada grupo es un chamán el que manipula la datura. La información destacada coincide en que la planta no es de uso doméstico ni común: su manipulación es delicada por involucrar propiedades que pueden enfermar o resultar mortales. De ahí quizás que, en el caso huichol, una de sus asociaciones sea la locura. Una de

las propiedades de estos chamanes, dígase *medicine man* o *mara'akate*, es poseer la facultad de ser mediadores entre varios eventos cosmológicos. En el mito de los zuni, el especialista ritual conjunta las partes bajas del universo, las raíces de la datura, con la parte alta, las flores; en el caso de los grupos occidentales, el significado de la dualidad no puede pensarse si no se instaure una relación de oposición: la del peyote, manifiesta a manera de una lucha de tintes cósmicos entre la parte baja y alta del universo.

En este sentido, los mitos de los huicholes y coras manifiestan una lucha en la que la datura es relegada al inframundo, debido a su calidad de chamán falso; mientras que en los grupos pueblo la datura es relegada al inframundo por “saber demasiado”; pero a su vez, es creadora del universo. Tanto en un caso como en otro los operadores son héroes culturales. Entre los huicholes es Kauyumari, mientras que en los grupos pueblo son los Hermanos de la Guerra. En el caso cora este significado está vehiculizado por una acción ritual: la asociación del chieri con los judíos, seres inframundanos, aparece en la figura por medio del ritual del Nazareno-niño de la cora baja, y del murciélago fálico de la Mesa del Nayar. En los grupos californianos y luiseños no encontré información al respecto.

Por otro lado, una de las diferenciaciones que existe entre estos grupos, es que para los huicholes y los coras el chamán que tiene contacto con la datura no es un chamán considerado bueno. Se piensa que puede ser un brujo que engaña y consigue embrujar a la gente. Para los grupos pueblo esto no es así. Ellos consideran que la datura, bajo un estricto control, es domesticable; es decir, opera como un ser que permite la visión y los cambios de estatus en las jerarquías sociales. Lo que observamos en todos los casos, es que la datura es un operador sacrificial para que se instaure la cultura. El caso huichol-cora funciona instaurando la oposición que, aunque no fue analizado aquí, deviene en la creación progresiva del universo mediante una partición quíntuple (Gutiérrez del Ángel, 2010, 2002). En el mito pueblo el sacrificio significa repartir las partes de la datura en los cuatro rumbos del universo. Sin duda esta hipótesis debe ser sometida a la luz de otras informaciones, sobre todo la relacionada con los procesos cosmogónicos y rituales.

*Rituales colectivos e individuales.* En el cuadro de transformaciones, en el rubro de los rituales, existen dos posibilidades de acción con sus

particularidades cada una: colectivas o individuales. Con los pueblo y californianos los rituales no son propiamente individuales, se llevan a cabo por clanes y grupo ritual pero alejados de la mirada de otros clanes; es decir, existe una jerarquía de participación en las ceremonias que son secretas. Entre huicholes y coras su uso es individual, lo que no indica que sea secreto. Existe una relación entre el demandante y la datura, y ésta es de alianza e intercambio.

*Rituales de petición.* En este sentido se puede indicar que, si bien cada grupo le pide a la datura algo, lo demandado es diametralmente opuesto en cada caso. Los pueblo piden que llueva y que haya salud; los huicholes quieren ser los mejores músicos, mientras los coras desean riquezas. La petición de lluvia en estos dos últimos grupos se desplaza hacia la contraparte de la datura, el peyote. Un desplazamiento similar se encuentra en los rituales de paso.

*Rituales de paso.* Uno de los símbolos centrales de los californianos y pueblo es la datura. Su significado es nutrido mediante paradigmas sociales que emergen en el espacio ritual y que apenas vislumbramos. Por un lado, los *medicine man* no pueden ser de cualquier clan, para los zuni y probablemente también para los hopi, sólo de la lluvia y la flauta. Quizás esto se deba a que los rituales de paso implicaron relaciones de desfloramiento, que en todo caso, si se llevaran a cabo en el mismo seno del grupo, implicaría incesto. Es una hipótesis imposible de confirmar en este espacio. Lo que se puede resaltar en todo caso es una relación simbólica entre estos rituales y la parte negativa del ser. En el caso de los niños pre-púberes, la datura les permite la visión que necesitan para ser los mejores cazadores; en cuanto a las jóvenes, el chamán debe limar los dientes vaginales que permitirá a las doncellas tener relaciones maritales. En este sentido, no ser cazador y ser virgen tiene socialmente una marca negativa: ni uno ni otro están de lleno en la jerarquía que les corresponde.

Entre huicholes y coras, etnográficamente no se encuentra un dato parecido, aunque una fuente no muy confiable, la de Palafox Vargas (1985), que recorrió durante varios años la sierra huichola, aseguró haber presenciado un ritual de desfloramiento por parte de un *mara'akate*. Según la versión de este periodista, él trató de impedir este acto, teniendo un fuerte conflicto con la comunidad, pues "el costumbre" implicaba llevarlo a cabo. Pero como la fuente no es confiable y etnográficamente nadie lo ha registrado más que él, supondremos que no es cierto lo

que dice. No obstante, lo que puede deducirse de los datos etnográficos presentados, es la relación entre la datura con la vagina dentada entre los huicholes, y con las niñas de las pachitas o carnavales de los coras. Los primeros vinculan la datura a esa mujer blanca de vagina dentada, que causa el deseo de los hombres enloqueciéndolos. Ella aparece en sueños y es peligrosa por el erotismo que suscita. En este sentido, deseo y locura, enfermedades del alma, van de la mano. Para los coras esto se desplaza a la niña de las pachitas quien, según el análisis de Valdovinos (2002), representa un acto sexual con Cristo. La bandera es la representación de ese chieri que es también la imagen de Cristo que, por cierto, en algunos mitos aparece como el primer chamán.

*La transgresión.* En los carnavales la transgresión involucra a la datura de manera aludida, pues su presencia en público es prohibida. No obstante, los coras llevan a cabo un hecho insólito: transforman en líquido el peyote, dotándolo así, me parece, de propiedades que no le corresponden: el peyote es sólido, lo cual se opone a las propiedades líquidas de la datura, por lo menos a la forma de la datura como la usan los pueblo. Entre ellos hay un desplazamiento parecido; entre otros elementos, es el de los chamanes hacia los *koiemschi*, grupo de bufones que por incestuosos se les llenó de excremento la boca. Bajo los efectos de la datura son capaces de significar la transgresión mediante el consumo de excrementos, aunado a una serie de otro tipo de acciones que no se describen en este artículo, pero que tienen relación con actos de desorden sexual. En este sentido, el grupo de bufones pueblo y los judíos de los coras mantienen una estrecha relación en términos de sus acciones rituales, pues ambos demuestran dicha transgresión. En el caso cora, la transgresión dirigida por la niña malinche se extiende a la Semana Santa, pues ahí aparecen los judíos entre cuyas acciones están las inversiones relacionadas también con actos sexuales. Una acción demuestra la asociación entre transgresión, desenfreno sexual y excrementos. Al final de la ceremonia de Semana Santa en el pueblo de Jesús María, al capitán de los judíos, entre todas las huestes de judíos, lo tiran al suelo para orinarlo y lanzarle excremento. En la cora baja, en Rosarito, la relación entre excrementos y transgresión se vehiculiza mediante una guerra de diarrea. En efecto, los judíos ingieren un purgante con el que lograrán llevar a cabo esta guerra y al que se descuida, lo sorprenden desagradablemente.

*Sus múltiples relaciones*

Mediante la exposición en este trabajo sobre la datura, se han descubierto conjuntos de operadores que ayudan a pensar sobre su sistema. En todos los casos, a excepción de los coras, existe una relación entre lo infantil y un mosquito. Entre los pueblo es la polilla de la noche; entre los huicholes es una mosca. Uno y otro simbolizan la datura porque son ellos quienes la polinizan. En los coras esta relación se dispara a un hombre murciélago, de propiedades fálicas, es decir, potencialmente fertilizador. Este personaje queda vinculado a las propiedades de lo infantil por medio de la figura del Nazareno-niño, fálico también.

El caso huichol es particularmente interesante, pues de la mitología se logró deducir la relación del kieri con el jaguar: los dos pertenecen a la región de la oscuridad, de la cueva, la noche, el agua, los barrancos. Así, el significado murciélago cora queda aparejado al de jaguar-mosquito huichol, el cual se opone a otro ser igualmente importante, pero relacionado con el cielo: el águila. Entre los pueblo se dijo que, en términos generales, el animal del chamán es el águila. Al llegar las lluvias éste queda disminuido a las propiedades de la polilla. Así, entre los pueblos la oposición que encontramos entre coras y huicholes opera igualmente.

Finalmente, diremos que la datura permite de una u otra manera el don de la visión. En el caso de los huicholes esto se desplaza a la visión diurna del peyote. Al consumirlo, sus efectos permiten adentrarse al mundo de los ancestros, equivalente a ver. En los grupos pueblo este don de ver en la noche se da a través del consumo de la datura. No obstante, observamos que por medio de significantes distintos encontramos un significado común. Aquí el peyote se complementa con la datura. Y hay más. Para los huicholes, el estado del espíritu bajo los efectos del peyote es asimilado a un sueño. Mediante su ingesta, se abre la dimensión en la que los seres que han consumido el peyote se vuelven deidades. De esta manera el peyote entre los huicholes tiene el papel de la datura entre los chamanes pueblo.

A través de este recorrido se ha podido evidenciar un sistema datura, concebido mediante la comparación de ideas afines entre grupos lejanos entre sí. Sabemos ya que algunas ideas se conciben bajo principios que muchas veces se corresponden, aunque otras veces son ideas que el tiempo, la geografía, la historia y el lenguaje han transformado; y otras más se encuentran en una franca y abierta oposición. Por lo tan-

to, nuestra hipótesis de que existe un sistema de representaciones basado en la datura, queda demostrada. Se demuestra también que este sistema es de aquellos de muy larga duración. Profundizar en los fragmentos de este macro rompecabezas es responsabilidad de las ciencias antropológicas. Queda en las galeras de la espera acceder al panorama completo de lo que algún día fue quizás una religión unificada por principios rectores comunes, una región que se extendía por el mal llamado norte mexicano y suroeste de Estados Unidos.

## BIBLIOGRAFÍA

AEDO, ÁNGEL

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

BALLAGH, JEAN H. Y DAVID A. PHILLIPS, JR.

- 2006 *Pottery Mound: The 1954 Field Season*, Maxwell Museum of Anthropology (Maxwell Museum Technical Series, 2), University of New Mexico Press, Albuquerque.

BARTHES, ROLAND

- 1985 [1982] Introducción al análisis estructural de los relatos, en Roland Barthes, *Análisis estructural del relato*, Premiá (La Red de Jonás), México: 7-39.

BENEDICT, RUTH

- 1935 *Zuni mythology*, Columbia University Press (Columbia University Contributions to Anthtropolgy, XXI), Nueva York.

BENÍTEZ, FERNANDO

- 1973 *Los indios de México. Historia de un chamán cora*, Era, México.

BONFIGLIOLI, CARLO, ARTURO GUTIÉRREZ Y MARÍA EUGENIA OLAVARRÍA

- 2004 De la violencia mítica al mundo flor: transformaciones de la Semana Santa en el norte de México, *Journal de la Société des Americanistes*: 57-91.

BOURKE, GREGORY

- 2005 *Escatología y civilización, Los excrementos y su presencia en las costumbres, usos y creencias de los pueblos*, Círculo Latino (El Árbol Sagrado), Barcelona.

CALLAWAY, J. C.

- 1988 A proposed mechanism for the visions of dream sleep, *Medical Hypotheses*, 26: 119-124.

CARR, PAT Y WILLARD GINGERICH

- 1983 The vagina dentata motif in Nahuatl and Pueblo mythic narratives: A comparative study, en B. Swann (ed.), *Smoothing the Ground: Essays on Narrative American Oral Literature*, University of Cultural Press, Berkeley: 187-203.

CUSHING, FRANK HAMILTON

- 1923 Origin myth from Oraibi, *Journal of American Folklore*, 36: 163-170.

DUBOIS, GODDARD

- 1908 The Religion of the Luisiño Indians of Southern California, *American Archaeology and Ethnology*, 8: 69-186.

FEWKES, WALTER

- 1892 A few somer ceremonials at the Tusayan Pueblos, *Journal of American Ethnology and Archaeology*, 2: 1-160.

FRANKLIN, HAWYARD H.

- 2007 *The pottery of Pottery Mound. A study of the 1979 UNM Field School Collections, Part 1: Typology and chronology*, Maxwell Museum of Anthropology (Maxwell Museum Technical Series, 5), University of New Mexico Press, Albuquerque.

FURST, PETER T. Y BARBARA G. MYERHOFF

- 1972 El mito como historia: el ciclo del peyote y la datura entre los huicholes, en Salomón Nahmad, Otto Klineberg, Peter T. Furst y Barbara G. Myerhoff (eds.), *El peyote y los huicholes*, Secretaría de Educación Pública (Sep Setentas), México: 53-108.

GEERTZ, ARMIN Y MICHAEL LOMATUWAY'MA

- 1987 *Children of Cottonwood*, University of Nebraska Press, Lincoln.

## GUTIÉRREZ DEL ÁNGEL, ARTURO

- 2002 *La peregrinación a Wirikuta de los huicholes: el gran rito de paso*, Instituto Nacional de Antropología e Historia-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México.
- 2006 Mitología y ritualidad: un acercamiento comparativo entre los sistemas religiosos de los hopi, los huicholes y los coras, en Carlo Bonfiglioli, Arturo Gutiérrez, María Eugenia Olavarría (eds.), *Las vías del noroeste I: una macrorregión indígena americana*, Universidad Nacional Autónoma de México, México: 171-188.
- 2010 *Las danzas del Padre-Sol. Ritualidad y procesos narrativos en un pueblo del occidente mexicano*, Miguel Ángel Porrúa, Universidad Nacional Autónoma de México-Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa-El Colegio de San Luis, México.

## GUTIÉRREZ, RAMÓN

- 1993 [1991] *Cuando Jesús llegó las madres del maíz se fueron. Matrimonio, sexualidad y poder en Nuevo México, 1500-1849*, Fondo de Cultura Económica, México.

## HIBBEN, FRANK

- 1975 *Kiva art of the Anasazi at Pottery Mound*, Maxwell Museum of Anthropology, University of New Mexico Press, Albuquerque.

## JÁUREGUI, JESÚS

- 1993 Un siglo de tradición mariachera entre los huicholes, en Jesús Jáuregui (ed.), *Música y danza del Gran Nayar*, Instituto Nacional Indigenista-Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, México.
- 2003 El cha'anaka de los coras, el tsikuri de los huicholes y el tamoanchan de los mexicas, en Jesús Jáuregui y Johannes Neurath (eds.), *Flechadores de estrellas. Nuevas aportaciones a la etnología de Coras y Huicholes*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Instituto Nacional de Antropología e Historia-Universidad de Guadalajara, México: 251-285.

## KAY, PAUL T.

- 1993 Analysis of colorants on 3 prehistoric shells from Casas Grandes, Mexico and 2 modern Seri Indian beads from Baja, Mexico, Paul T. Kay's Original Research Site, <<http://paultkay.info/SHELLCOLORANTS.html>>.

LÉVI-STRAUSS, CLAUDE

1987 [1958] *Antropología estructural*, Paidós, Buenos Aires.

LUMHOLTZ, CARL

1981 [1904] *El México desconocido, vol. 2, 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*, Instituto Nacional Indigenista, México.

MALOTKI, EKKEHART

1997 [1995] *The Bedbugs's Night dance and other Hopi tales of sexual encounter*, University of Nebraska Press, Lincoln.

NEGRÍN, JUAN

1986 *Nierika, espejo entre dos mundos*, Museo de Arte Moderno, México.

OLIVIER, GUILHEM

2004 *Tezcatlipoca. Burlas y metamorfosis de un dios azteca*, Fondo de Cultura Económica, México.

PALAFIX VARGAS, MIGUEL

1985 *Violencia, droga y sexo entre los huicholes*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

PARSONS, ELSIE

1918 Pueblo-Indian folk-tales, probably of Spanish provenience, *Journal of American Folk-Lore*, XXXI: 55-216.

1996 [1966, 1939] *Pueblo Indian religion*, II vol., University of Nebraska Press, Lincoln.

PREUSS, KONRAD

1912 *Die Nayarit Expedition. Textaufnahmen und Beobachtungen unter mexikanischen Indianern, 1. Die Religion der Cora-Indianer in Texten nebst Wörterbuch Cora-Deutsch*, Teubner, Leipzig.

1908 *Reise zu den Stämmen der westlichen Sierra Madre in Mexiko*, *Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde Berlin*, 3: 147-167.

SCHAAFSMA, POLLY

2007 *New perspectives on Pottery Mound Pueblo*, University of New Mexico Press, Albuquerque.

SLIFER, DENNIS

- 2000 *The serpent and the sacred fire, Fertility images in Southwest Rock Art*, Museum of New Mexico Press, Santa Fe.

SPARKMAN, PHILIP

- 1908 The culture of the Luiseno Indians, *American Archaeology and Ethnology*, 8: 187-235.

STEVENSON, MATILDE C.

- 1915 Ethnobotany of the Zuñi Indians, *30th Annual Report of the Bureau of American Ethnology*: 31-102.

STRASSMAN, RICK

- 2001 *DMT: The Spirit Molecule, A Doctor's Revolutionary Research into the Biology of Near-Death and Mystical Experiences*, Park Street, Rochester.

STRASSMAN, RICK, SLAWEK WOJTCOWICZ, LUIS EDUARDO LUNA Y EDE FRECSKA

- 2008 *Inner Paths to outer space. Journeys to Alien Worlds through Psychedelics and Other Spiritual Technologies*, Park Street, Rochester.

TITIEV, MISCHA

- 1948 Two Hopi myths and rites, *Journal of American Folklore*, 61: 31-43.

TURNER, VICTOR

1990 [1967] *La selva de los símbolos*, Siglo XXI, Madrid.

1988 [1969] *El proceso ritual*, Taurus, Madrid.

VALDOVINOS, MARGARITA

- 2002 *Los cargos del pueblo de Jesús María (Chuísete'e): una réplica de la cosmovisión cora*, tesis, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.

VANPOOL, CHRISTINE S.

- 2009 The signs of the sacred: Identifying Shamans using archaeological evidence, *Journal of Anthropological Archaeology*, 28: 170-190.

- 2003 Viajes chamánicos: Iconografía de Casas Grandes, *Arqueología Mexicana: Alucinógenos del México Prehispánico*, 59: 42-43.

WARD, FREDERIC Y A. L. KROEBER

1908 Notes on Shoshonean dialects of southern California, *University of California Publications in American Archaeology and Ethnology*, 8 (5): 235-269.

ZINGG, ROBERT M.

1982 [ca. 1933] *Los huicholes. Una tribu de artistas*, Instituto Nacional Indigenista (Clásicos de la Antropología, 2), México.

1998 [ca. 1938] *La mitología de los huicholes*, ed. de Jay C. Fikes, Phil C. Weigand y Acelia de Weigand, trad. de Eduardo Williams Zamora, El Colegio de Jalisco-El Colegio de Michoacán-Secretaría de Cultura de Jalisco, Guadalajara.