

Olivia Kindl

El cuerpo y la cuerda

El ritual de la amarrada de los peyoteros huicholes
(occidente de México)

Avertissement

Le contenu de ce site relève de la législation française sur la propriété intellectuelle et est la propriété exclusive de l'éditeur.

Les œuvres figurant sur ce site peuvent être consultées et reproduites sur un support papier ou numérique sous réserve qu'elles soient strictement réservées à un usage soit personnel, soit scientifique ou pédagogique excluant toute exploitation commerciale. La reproduction devra obligatoirement mentionner l'éditeur, le nom de la revue, l'auteur et la référence du document.

Toute autre reproduction est interdite sauf accord préalable de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France.

revues.org

Revues.org est un portail de revues en sciences humaines et sociales développé par le Cléo, Centre pour l'édition électronique ouverte (CNRS, EHESS, UP, UAPV).

Référence électronique

Olivia Kindl, « El cuerpo y la cuerda », *Ateliers d'anthropologie* [En ligne], 40 | 2014, mis en ligne le 03 juillet 2014, consulté le 03 juillet 2014. URL : <http://ateliers.revues.org/9749> ; DOI : 10.4000/ateliers.9749

Éditeur : LESC (Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative)

<http://ateliers.revues.org>

<http://www.revues.org>

Document accessible en ligne sur :

<http://ateliers.revues.org/9749>

Document généré automatiquement le 03 juillet 2014. La pagination ne correspond pas à la pagination de l'édition papier.

Tous droits réservés

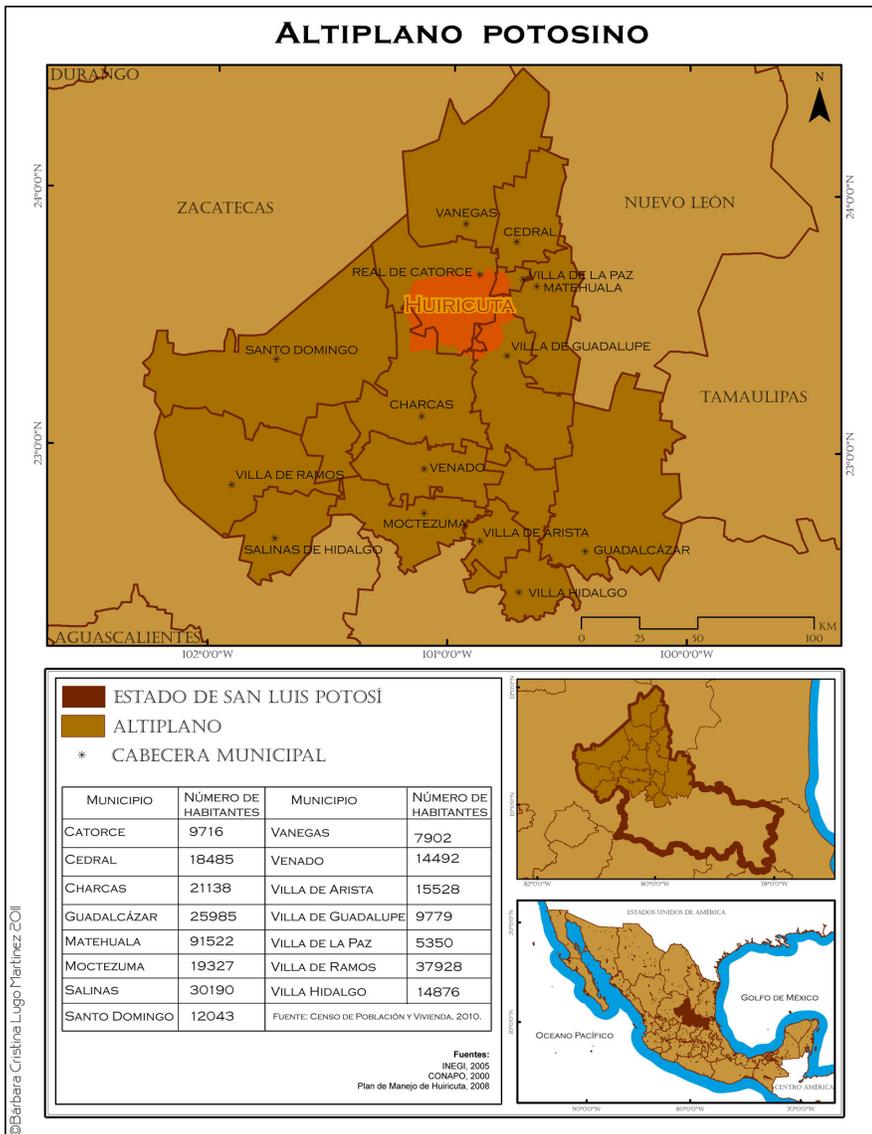
Olivia Kindl

El cuerpo y la cuerda

El ritual de la amarrada de los peyoteros huicholes (occidente de México)

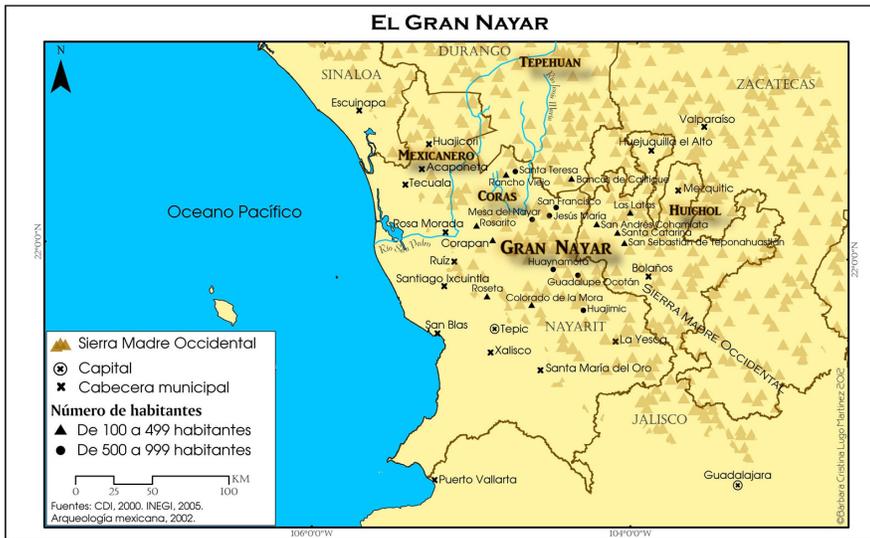
- ¹ El ritual de la amarrada de los peyoteros, que se analizará en las líneas que siguen¹, es el que los peregrinos² huicholes (o wixaritari, según la forma en que se nombran en su idioma en tanto grupo étnico) llevan a cabo antes de su salida desde el centro ceremonial de su comunidad, con la finalidad de cumplir con su viaje iniciático a Wirikuta (mapa 1). El territorio hacia donde se dirigen se encuentra en el altiplano del estado de San Luis Potosí, alejado de una distancia aproximada de 400 km de sus comunidades de origen. Estas últimas se ubican en una porción de la Sierra Madre Occidental repartida entre los estados de Jalisco, Nayarit, Durango y Zacatecas (mapa 2). Consideran que el territorio de Wirikuta es sagrado por ser la morada de algunos de sus numerosos ancestros deificados, que se funden en el paisaje, el territorio y el cosmos huichol (Gutiérrez del Ángel, 2012; Aedo, 2011; Liffman, 2005). Lo anterior implica correspondencias entre las nociones de cuerpo, persona y vida (Neurath, 2011).

MAPA 1 - La zona sagrada de Wirikuta (altiplano potosino)



Concepción O. Kindl; realización B. C. Lugo Martínez, 2011

MAPA 2 - La región del Gran Nayar (occidente de México) en la que se localizan las comunidades huicholas



Concepción O. Kindl; realización B. C. Lugo Martínez, 2012

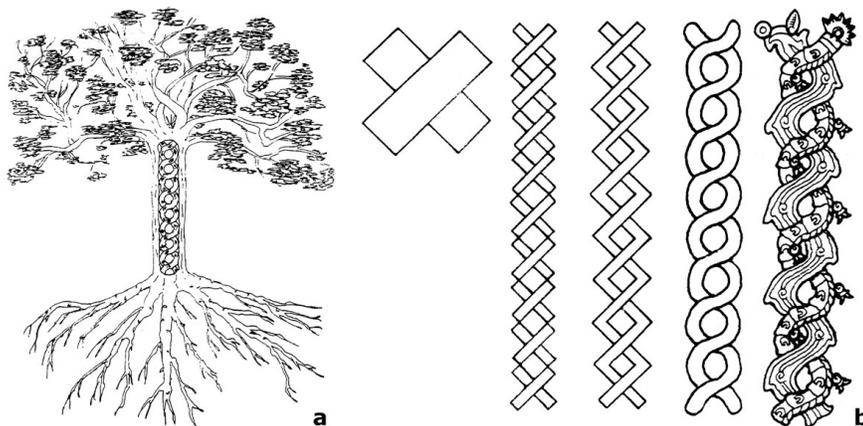
- 2 Una lógica similar rige la asociación entre el *tukipa* (fig. 1) y el cuerpo: en este recinto ceremonial, el edificio *tuki* tiene una connotación femenina porque se ubica en el poniente y abajo, es decir, ligeramente sumido con respecto al nivel del suelo (Kindl, 2001: 8; Neurath, 2002: 206). Por su configuración arquitectónica —en particular, en razón de su forma circular con techo cónico y por la penumbra que reina ahí dentro— y en virtud del isomorfismo entre cuerpo y cosmos (aunado al principio de homotecia que rige a la concepción huichola del espacio), el *tuki* es comparable con una cueva o un útero. De hecho, no es casual que se trate precisamente del lugar donde se lleva a cabo el ritual de la cuerda —que remite a su vez a un cordón umbilical— y desde el que parten los *peyoteros*. Al caminar, estos últimos trazan su camino, el cual se visualiza como una planta enredadera llamada *nanaiyari*, también considerada como una especie de funículo que los vincula con su territorio de origen (Liffman, 2005). Además, la estructura entrelazada de la cuerda ritual —que en realidad está compuesta por dos cuerdas (de igual manera que las dos cuerdas del ritual de los *peyoteros* que describiremos más adelante, un desdoblamiento característico de este sistema de pensamiento analógico)— recuerda el movimiento que, en las concepciones mesoamericanas clásicas (fig. 2), enlaza una región superior con una inferior, formando así un *axis mundi* (López Austin, 1994). Por lo tanto, la concepción huichola del cuerpo no se limita a los seres humanos, sino que abarca también a los animales y vegetales, a los objetos, al territorio/paisaje, etc. Prueba de ello son, por ejemplo, Nuestro Hermano Mayor el Venado (Tamatsi Kauyumari), Nuestra Madre el Maíz (Tatei Niwetsika), las personas-jácaras (*xukuri ʔikate*) y las personas-flechas (*ʔirikate*), los personajes rituales, los lugares sagrados, los astros (Tayau, Nuestro Padre Sol) ..., manifestaciones todas de presencias de los ancestros deificados.

FIG. 1 - Centro ceremonial *tukipa* de Tierra Morada (comunidad de Wautia, San Sebastián Teponahuastlán)



Fotografía A. Gutiérrez del Ángel, 1996

FIG. 2 - Esquemas representando el árbol cósmico Tamoanchan



Según López-Austin, 1994: 225 (a), 92 (b)

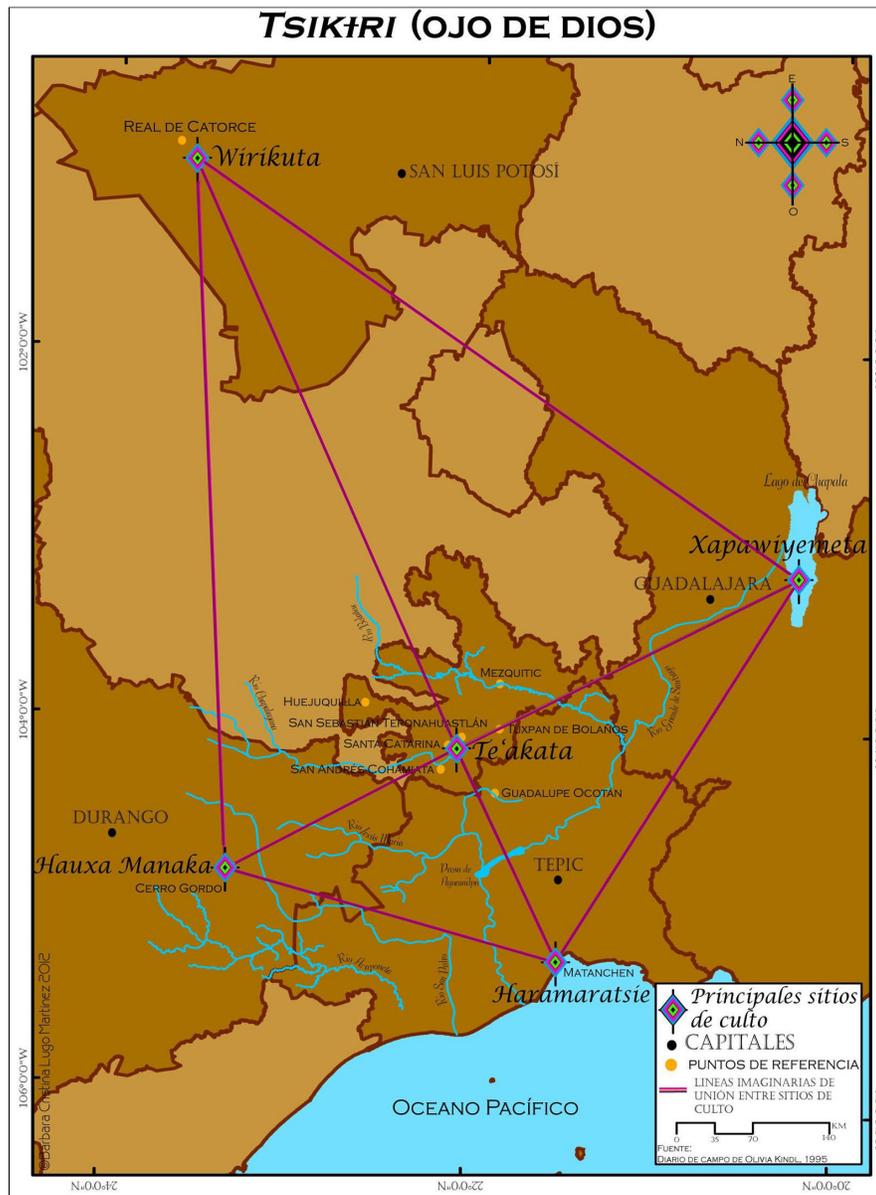
- 3 La acción de amarrar a los *peyoteros* antes de que salgan a Wirikuta, anualmente o cada dos años, constituye en las sociedades de lengua huichola un rito de integración que permite consolidar esta congregación de peregrinos (fig. 3). Dicha peregrinación forma parte de las numerosas obligaciones rituales de las “personas-jícaras” (huich. *xukuri ikate*; esp. jicareros), encargadas del culto a las entidades y a los objetos rituales de un *tukipa*, cargo que dura cinco años. Por lo general, salen a mediados de marzo (en plena temporada seca) con el fin de depositar diversas ofrendas en los sitios sagrados diseminados por su territorio ritual, el cual rebasa ampliamente las fronteras de sus comunidades. En el plano meramente geográfico, dentro de este vasto conjunto que se extiende hacia los cuatro puntos cardinales (mapa 3), Wirikuta constituye tan sólo una pequeña parte. Este viaje iniciático también puede ser efectuado por los miembros de un grupo de parentesco extenso, en cuyo caso es posible llevarlo a cabo en cualquier momento del año.

FIG. 3 - Encargados del centro ceremonial "amarrando" a los peyoteros antes de salir a Wirikuta desde Tateikie (San Andrés Cohamiata)



Fotografías J. Cabrera, marzo 2010; O. Kindl, marzo 2012

MAPA 3 - Los principales lugares de culto visitados por los huicholes y su concepción de la organización del espacio en quince



Concepción O. Kindl; realización B. C. Lugo Martínez, 2012

- 4 Aunque la denominación de este ritual se refiera esencialmente a la acción de amarrar a los peyoteros, las cuerdas³ utilizadas en este contexto son manipuladas de dos maneras: una consiste efectivamente en enlazar a los peregrinos (sin hacer un nudo propiamente dicho) y la otra se caracteriza por el gesto de estirar este cordel frente a la parte delantera y a lo largo de ciertas partes de su cuerpo. Es de notar que las acciones que se llevan a cabo en esta fase del ritual —como parte de una secuencia que corresponde a la ceremonia de la despedida de los peyoteros— prácticamente no han sido analizadas en los estudios sobre la sociedad huichola. En los textos que se consultaron, si es que se menciona a “la amarrada de los peyoteros”, sólo se alude a esta de modo superficial y sin entrar en detalles. Sin embargo, la peregrinación de los huicholes a Wirikuta ha sido objeto de varios trabajos antropológicos⁴ y aun hoy en día despierta el interés de numerosas personas en el mundo. En los últimos años, incluso el tema

se ha vuelto de actualidad, a raíz de la implantación de empresas de explotación minera que ponen en peligro la integridad del territorio de Wirikuta⁵.

- 5 Nos dejaremos conducir por el entrelazado de estos procedimientos rituales que se tejen sobre los cuerpos de los peregrinos huicholes a través de tres grandes ejes de análisis, que a su vez se dividen en varias ramas, las cuales nos servirán de hilos de Ariadna con el fin de no perdernos en este vasto laberinto que es la cosmología huichola. Uno de ellos —al situar el contexto ritual que nos ocupa dentro de la organización social y el ciclo anual de las ceremonias huicholas— será dedicado a la exploración de las correspondencias que estos gestos rituales establecen entre las nociones de cuerpo, cosmos y persona, como es el caso de tantas otras cosmologías mesoamericanas. Dado que la acción de atar remite a un compromiso ritual dentro de la organización social wixarika, enseguida analizaremos las articulaciones entre este aspecto y el carácter indisociable, en la cosmología huichola, de las tomas de medidas de los cuerpos y de los espacios a mayor o menor escala. El examen de las correspondencias entre coordenadas espaciales y temporales nos conducirá, finalmente, a subrayar la persistencia de los gestos a través de los tiempos gracias a la memoria ritual, un factor que resulta ser fundamental para el devenir social del cuerpo humano.

Cuerpo y cosmos: la persona heterogénea

- 6 En los estudios antropológicos sobre el cuerpo, se tiende a separar dos enfoques principales: 1) el cuerpo como imagen y modelo de comprensión del mundo (López Austin, 1989; Galinier, 1990, 1997, 1999) y 2) las técnicas del cuerpo, los gestos y las prácticas corporales, el cuerpo en movimiento y los lenguajes corporales (Mauss, [1936] 1968; Leroi-Gourhan, 1943; Bril, 1991). En el caso que estudiamos aquí, resulta difícil disociar uno de otro, pues estamos ante una dinámica ritual en la que los procesos de creación y recreación del cosmos son fundamentales. Paradójicamente, la performatividad de las acciones y de los gestos rituales juega un papel crucial en la transformación que se requiere para poder mantener la estabilidad del mundo; este debe de permanecer en movimiento para seguir existiendo. Esta concepción es central en lo que ha sido llamado la “noción de vida en Mesoamérica” (Pitrou *et al.*, 2011).
- 7 En este contexto, el cuerpo, más que tratarse de un concepto definido que remite a una envoltura física bien delimitada, resulta ser una noción flexible que llega a confundirse con otras, en particular la de persona (Olavarría *et al.*, 2009). El reconocimiento de un sistema de pensamiento huidizo respecto al paradigma que disocia, “a semejanza de Occidente desde Platón, el ‘alma’ de su soporte corporal” (Galinier, 1991: 175), abunda en la crítica al antropocentrismo y de la idea típicamente occidental del cuerpo como “el lugar privilegiado de un yo” (traducción de O. Kindl, Breton *et al.*, 2006: 14)⁶. En sus reflexiones sobre la “persona diseminada”, más precisamente en la parte dedicada a la personalidad fractal en las estatuas melanesias, Gell ([1998] 2009: 168-174) —quien se inspira de los trabajos de Strathern (1988) y Wagner (1991)— explica como encajan las nociones de cuerpo y de persona, mostrando sus límites borrosos. Nos habla de un sistema de réplicas que bien podría aplicarse a los cuerpos ritualizados de los peyoteros huicholes:

Una persona individual es “múltiple” en la medida en que condensa a una multitud de relaciones genealógicas; de estas últimas, cada una está representada en su persona; a la inversa, un grupo de personas, como un linaje o una tribu, representa a una sola persona por el hecho de tratarse de una genealogía: el ancestro original está representado, más que por un solo cuerpo, por una multiplicidad de cuerpos, entre los cuales su propio cuerpo se ha transformado (traducción de O. Kindl, Gell, [1998] 2009: 172).

- 8 En lengua wixarika no existe, propiamente dicho, un equivalente de la palabra “cuerpo”. Al investigar en este sentido, se encuentra una terminología que pertenece al registro del conteo e implica la adición de varios elementos distintivos. Así, *xei tewiyari* indica un número base (el número veinte) que al mismo tiempo es intrínseco al ser humano y se refiere a una persona completa, es decir, incluyendo sus veinte dedos. Otra denominación para remitir al cuerpo es la siguiente: *ʔumeyare* (de *ʔumé*, “hueso”), que alude al conjunto de los huesos de un cuerpo (Horacia Fajardo, comunicación personal). Los antropólogos que han trabajado sobre la noción de cuerpo entre los huicholes concuerdan en el hecho que esta categoría es indisociable

de la de persona (Rossi, 1997; Fajardo Santana, 2007; Islas Salinas, 2009; Neurath, 2011; Gutiérrez del Ángel, 2012). Sus análisis se inscriben en esta línea de estudios enfocados en las relaciones entre cuerpo y cosmos, una problemática —por si fuera necesario recordarlo— tan clásica como fundamental para los estudios mesoamericanos. En el caso preciso que nos ocupa aquí, hay que subrayar que los “objetos del mundo” (Galinier, 1999) se insertan en un sistema dinámico que integra incesantemente elementos nuevos y los reconfigura tomando como referente un esquema general de base. Este encadenamiento un tanto heteróclito se presenta como un *continuum*, que se produce mediante una serie de asociaciones metonímicas, pues cada uno de sus elementos constitutivos comparte con el que se encuentra junto al menos una característica, sea esta de tipo morfológico o por su contenido. Esta modalidad asociativa teje una red de forma dinámica, sistema que no se puede entender sin tomar en cuenta el principio de metamorfosis, fuerza motriz de numerosas cosmologías mesoamericanas (Shelton, 1989: 170; Galinier, 1997: 241, 1999: 117; Olivier, [1997] 2004). En consecuencia, examinaremos las transformaciones que los procedimientos rituales efectúan sobre los cuerpos implicados en dichas acciones, usando instrumentos como las cuerdas. Como veremos, dichas metamorfosis pueden manifestarse de distintas maneras, entre ellas las siguientes: cambios de escala, modificación de perspectiva, reunión de las partes para formar un todo, construcción/deconstrucción de elementos, etc. Estos procedimientos permiten modificar la percepción del cuerpo en concordancia con el contexto ritual en que nos encontramos.

Cuerdas que enlazan y compromiso ritual: la transformación de los cuerpos

- 9 Recordemos brevemente que los jicareros, denominados *xukuri* ²*ikate* (personas-jícaras) en huichol, tienen la obligación, durante cinco años consecutivos, de cuidar los objetos ceremoniales que materializan a los ancestros tutelares de un centro ceremonial *tukipa*. Unas jícaras, fabricadas con cortezas de cucurbitáceas (*Lagenaria siceraria*) constituyen el principal soporte de la parafernalia ritual asociada a cada uno de estos cargos religiosos (Kindl, 2003). Además de tratarse de una concretización de los ancestros, es importante subrayar que los propios jicareros también los encarnan bajo forma humana, en particular durante las ceremonias relacionadas con el *tukipa*. A partir de lo anterior, constatamos nuevamente que la concepción huichola del cuerpo no se limita al cuerpo humano y ni siquiera al de los seres vivos. Los grupos de jicareros, de igual manera que las entidades materializadas en jícaras y en los otros objetos que cuidan, incluyen generalmente a treinta miembros, número que puede variar en función de los centros ceremoniales. Cabe precisar que algunas figuras principales casi siempre forman parte de estos grupos. Entre ellas, podemos mencionar a Tatutsi Maxakwaxi, Nuestro Bisabuelo Cola de Venado, Tatewari, Nuestro Abuelo Fuego, Tatei Niwetsika, Nuestra madre Maíz, o Tamatsi Paritsika, Nuestro Hermano Mayor que Aparece (cuando se levanta el sol) (para más detalles, cf. Kindl, 2003). Así, durante los cinco años que dura su cargo —asumido junto con su esposa o una de ellas⁷—, los jicareros deben rendir culto a uno de los ancestros tutelares del centro ceremonial que corresponda a su linaje (ya sea de uno u otro de los esposos). Al penetrar el territorio sagrado de Wirikuta, encarnan a estos antepasados y llevan consigo la jícara junto con todos los objetos de culto que materializan a dichas entidades, con el fin de untar a estos objetos con las sustancias que recolectan al pasar por diferentes sitios sagrados, de la misma manera que lo hacen en su propio cuerpo. Además de usar para ello la sangre de los animales (bovinos u ovinos) sacrificados antes de salir, a lo largo del viaje se alimenta a los dioses con pequeñas cantidades de agua de los ojos de agua del desierto, además de peyote⁸ (huich. *hikuri*), diferentes plantas medicinales, la raíz de la cual se extrae el pigmento amarillo utilizado para las pinturas faciales (huich. ²*uxa*), etc. Empero, antes de poder encarnar a las entidades correspondientes con la jícara (huich. *xukuri*; esp. derivado del náhuatl *jícara*) que recibieron a cargo, los seres humanos deben ser presentados ante los ancestros que viven en Wirikuta, para poder ser reconocidos y recibidos favorablemente en su territorio. Por esta razón, deben de someterse a un proceso de transformación, el cual es posibilitado en gran parte por la ceremonia de la despedida de los peyoteros.

- 10 Según varios wixaritari (iniciados o en proceso de serlo) me explicaron, la figura en forma de “X”, trazada mediante la cuerda delante de los cuerpos de los peyotereros, constituye una marca que permite identificarlos. De esta manera, son presentados ante los ancestros (*kakaiyari*) para lograr que estas entidades reconozcan y reciban a los peyotereros al momento de penetrar su territorio, evitando, así, que los consideren como intrusos. Porque si los *kakaiyari* llegaran a ofenderse a raíz de alguna falta al respeto que se les debe, pueden resultar maléficos y patógenos. Para referirse a dicha presentación, se utiliza también el término español “muestra”, que se refiere en este caso a una “prueba” o “evidencia”. Este campo semántico enfatiza entonces una dimensión más concreta que la idea de “presentación” en su sentido de dar a conocer a alguien, pues además de la simple presencia del peyotero en el recinto ritual, se realizan acciones destinadas a marcarlo para identificarlo ante los ancestros. Así, como me fue explicado “queda una rastro, una huella de cada peyotero y los *kakaiyari* siempre los reconocerán” (entrevista con Kípaima, Benita Mijares Carrillo, junio de 2012). Cabe añadir a lo anterior que probablemente no sólo se trata de volver a los peregrinos visibles e identificables a ojos de los ancestros, sino también de lograr que puedan ser reconocidos por los miembros de su comunidad de origen cuando se reintegren a ella al regresar de la peregrinación. Cuando se lleva a cabo el ritual del recibimiento de los peyotereros a su retorno, todavía encarnan seres diferentes a los mortales comunes y corrientes y por lo tanto su identidad aun es ambigua, lo cual podría ocasionar que no sean reconocibles a primera vista. Además, si tomamos en cuenta que antaño, cuando el viaje se hacía a pie o en mula, duraba aproximadamente tres meses, podemos imaginar cuanto las privaciones que implicaban podían cambiar el aspecto físico de los peyotereros, sin hablar de su estado anímico.
- 11 En síntesis, la noción de cuerpo-persona, que hemos explorado en las líneas anteriores, nos permite vislumbrar un proceso ritualizado de metamorfosis corporal. En efecto, una de las estrategias usadas por los wixaritari para familiarizar a las entidades que moran en Wirikuta con los peregrinos, es decir, para volverlos visibles ante ellas, es la manipulación de los cuerpos de los peyotereros mediante las cuerdas utilizadas desde el ritual de la amarrada. Al mismo tiempo, dichas acciones permiten separarlos de los jicareros y otros miembros de su comunidad que no viajarán a Wirikuta con ellos.

Atar y desatar: unos ritos de paso

- 12 Como he mencionado en otra ocasión (Kindl, 2012: 354), el acto de “amarrar” a los peyotereros puede ser interpretado como un rito de paso (Van Gennep, [1909] 1981) en la medida en que efectúa una transformación del estatus social de los encargados del *tukipa* quienes, de este modo, pasan de ser jicareros a peyotereros. Cabe precisar aquí que la fase específica de este rito que, como sabemos, consiste en enlazar a dichas personas con cordeles, coincide con la de su integración al grupo de los peregrinos. En efecto, este procedimiento les permite pasar de un estado liminal (producido sobre todo por su separación del resto de la comunidad) al de miembro de una *communitas* (Turner, [1969] 1988) constituida por el grupo de los peyotereros, el cual será regido por una organización social distinta a la usual⁹. Esta cohesión será desintegrada mediante el ritual que consiste en desamarrar a los peyotereros al final de la fiesta del Peyote (huich. Hikuri Neixa, denominación que significa literalmente “Danza del Peyote”), que se celebra a finales de mayo o principios de junio, cuando caen las primeras lluvias.
- 13 Las cuerdas utilizadas para este ritual son elaboradas por el *nauxa*, cuyo cargo se caracteriza por su papel de mensajero o intermediario entre los peregrinos y los miembros de la comunidad, en especial en la ceremonia del recibimiento de los peyotereros¹⁰. Justo antes de empezar el ritual de la amarrada dentro del recinto circular denominado *tuki*, el *nauxa* confecciona ritualmente estos cordelillos (fig. 4). Para ello, utiliza fibras de agave (*ixtle*) o de ciertas plantas de la sierra llamadas “hojas de palma” (huich. *taki*), que hace rodar sobre sus piernas con la palma de la mano o con las cuales elabora un trenzado¹¹. Se vinculan simbólicamente con las que los cazadores de venado usaban en el pasado, antes de adoptar progresivamente los rifles hacia mediados del siglo XX. Con estos lazos elaboraban trampas, que se representan en miniatura en algunas ofrendas atadas a flechas (fig. 5) y cuyo nombre

común es *winiyari*. La cuerda utilizada para la cacería del venado alude a un tratamiento del cuerpo relacionado con el sacrificio, más particularmente con el auto-sacrificio, pues esta presa es considerada como un avatar de Tamatsi Kauyumari que se entrega a los cazadores por su propia voluntad, así como corresponde a los ancestros solares en la mitología y los rituales huicholes (Neurath, 2011). En lenguaje de los iniciados, la trampa para el venado recibe el nombre de *nierika*, término que también se refiere a diversos objetos votivos, entre ellos a unos pequeños círculos de carrizo con hilados de colores (fig. 6). Este mismo término encierra los secretos de una concepción compleja ligada a las prácticas visionarias y también designa a los célebres cuadros de estambres multicolores, sean estos de uso ritual o destinados al mercado del arte y de la artesanía huichola¹² (Kindl, 2005 y en prensa). Todos estos objetos están elaborados con hilos, un material que no ha sido elegido al azar, como puede entenderse (Kindl, 2012).

FIG. 4 - Confección, por parte del *nauxa*, del cordelillo usado para amarrar a los peyoteros



Fotografías O. Kindl, marzo de 2012

FIG. 5 - Flecha llevando un *nierika* en forma de trampa para cazar el venado



Según Lumholtz, 1900: 95

FIG. 6 - *Nierika* circular hecho con hilos de color, atado a una flecha votiva y transportada en el morral de un peyotero durante la peregrinación a Wirikuta



Fotografía O. Kindl, marzo de 2010

- 14 A partir del momento en el que los peregrinos han sido “amarrados”, se integran a un grupo cohesionado y distinto de los demás miembros de su comunidad, incluso de sus compañeros jicareros. De ahora en adelante, cada quien sabe cuantas personas participarán en el viaje; ya están listos para partir. Lo que todos tienen en común es su estatuto de peyotero y su pertenencia a este grupo, en el que se debe mantener un espíritu solidario a toda prueba y prácticamente exclusivo, lo cual implica que durante todo este ciclo ritual el vínculo entre los peregrinos supera a todos los demás, trátense de lazos de parentesco, alianzas políticas u otras. Esta lealtad concierne a todos los miembros del grupo de los peyoteros y, más particularmente, al *alter ego* de cada uno en el seno de este grupo, al que se nombra *teukari*¹³. Esta fidelidad hacia los miembros del grupo implica al mismo tiempo una actitud irreprochable ante los ancestros deificados de Wirikuta, de quienes se obtienen los conocimientos en materia de chamanismo y arte, entre otros. Las prácticas ascéticas a las que se someten para alcanzar su propósito indican hasta qué punto la presencia de los cuerpos de los peregrinos en esos lugares sagrados es crucial para que estos puedan transformarse en ancestros. Lo anterior explica el uso del término “amarrar” para designar a este ritual que, de modo simultáneo, marca su adhesión al grupo y sus deberes hacia los antepasados y los otros miembros de su congregación. En idioma wixarika, se usan las siguientes expresiones para referir a este ritual: *memetihiani*, “se van a amarrar”, o bien, *temeyi tihiyani* o *temeta tihiani*, “vamos a amarrarnos [todos juntos]”. Nótese en estas traducciones una divergencia de los puntos de vista, traducida por los sujetos “ellos” y “nosotros”, expresando un distanciamiento entre los peyoteros y quienes no lo son. En efecto, en esta etapa de la ceremonia, todos los participantes ya saben quien va a partir y quien se va a quedar y el ritual de la amarrada es la confirmación concreta de ello. Asimismo, el vínculo que une a los peyoteros y los compromisos que asumen en el marco de este grupo está materializado por las cuerdas utilizadas como los principales instrumentos de este ritual para “amarrarlos”, tanto en el sentido propio como figurado.

- 15 Además, este tipo de cordelillos es utilizado en ocasiones camino a Wirikuta cuando los peyoteros llevan a cabo el ritual de la confesión, el cual constituye otra puesta en práctica para consolidar su compromiso ritual. Dependiendo de los grupos y de lo que acostumbren hacer sus miembros, se ata un nudo a esta cuerda o a una hebra de palma por cada pecado cometido (se trata principalmente de transgresiones sexuales) antes de arrojarlas al fuego ceremonial para purificarse y así, “limpio”, poder ingresar a la zona sagrada de Wirikuta. Para entender lo anterior, es necesario precisar que en idioma huichol, “hacer un nudo” se dice *tapuri*. Como he señalado en otro trabajo (Kindl, 2012: 354), este término se refiere asimismo al especialista ritual que permanece en la comunidad con la otra cuerda (pues veremos que son dos) y que recibe las confesiones de las mujeres de peyoteros que no pudieron acompañar a sus esposos. Gracias a este ritual de confesión, los “pecadores” reciben su absolución a través del fuego; al mismo tiempo, estas acciones permiten sellar el compromiso ritual que, a partir de entonces, se vuelve ineludible y una prioridad absoluta, no solamente durante el proseguimiento del viaje, sino también hasta la próxima fiesta del Peyote. Esta promesa de fidelidad implica especialmente el estricto cumplimiento de la abstinencia sexual, que va a la par de la privación de sal, el ayuno diario (al menos hasta las doce del día), las noches de vigilia, y otras prácticas ascéticas consideradas como auto-sacrificios necesarios para llegar a ser chamán. Estos auto-sacrificios constituyen entonces tratamientos rituales del cuerpo que lo ponen a prueba y lo someten a la experimentación de sensaciones que en la vida cotidiana son inusuales, colocando así al peregrino en una situación liminal. Recordemos que los principales depositarios de los conocimientos sobre el cuerpo y sus límites en el marco de las prácticas terapéuticas son precisamente los chamanes curanderos (Islas Salinas, 2009; Olavarría, 2009).
- 16 Contrario al de la amarrada, el ritual de la “desamarrada de los peyoteros” se lleva a cabo en ocasión de la Hikuri Neixa, que cierra el ciclo de la peregrinación a Wirikuta. A partir del momento en que los lazos de los peyoteros se desatan, se dice que “ya están libres” porque “ya cumplieron”. El grupo de los peyoteros se disuelve, ya no tienen ninguna obligación ritual con respecto a su *teukari* y a los demás peyoteros, ni deben participar en alguna de las grandes ceremonias colectivas de la estación seca ni rendir cuentas ante las autoridades tradicionales o los “santitos” y otras imágenes religiosas de la “capilla” (huich. *teyeupani*) de la cabecera comunal.

Cuerpos itinerantes y conexiones ancestrales

- 17 Las cuerdas son indispensables para consolidar el vínculo ritual entre los peyoteros, cuyo ejemplo prototípico es la intimidad que une a los *teukari*, término que, como hemos mencionado, designa asimismo el lazo de parentesco entre los abuelos y los nietos. Notemos que la palabra *tewari*, “abuelo”, también puede traducirse por los términos genéricos de “antepasado” o “ancestro”. Así, se enfatizan las relaciones que se mantienen entre los miembros de varias generaciones en una línea de descendencia y la permanencia de estos lazos de parentesco permiten asegurar el buen desenvolvimiento de la peregrinación y, además, salvaguardar la integridad del cuerpo (y de la persona) de cada peyotero. Estudios anteriores (sobre todo los de Rossi, 1997) lo han demostrado a partir del análisis del sistema de pensamiento wixarika sobre el cuerpo y el chamanismo: el bienestar de una persona depende de la interacción entre las diferentes instancias anímicas que lo componen, porque la mantienen en equilibrio y **ligada al** mundo de sus ancestros. Los principales componentes mediante los cuales esta conexión se puede mantener son: el *iyari*, término que se traduce por “corazón”, “pensamiento” o “memoria de los antepasados”; el *tukari*, que se puede definir como el potencial de vida de una persona antes de su nacimiento; el *kipuri*, esencia o fuerza vital durante la existencia; y el *nierika*, “don de ver” de los chamanes. Cada una de estas cualidades se localiza en partes corporales específicas: el *iyari* al nivel del ombligo, el *kipuri* en la parte superior del cráneo (la mollera) y el *nierika*, que fluye a través de los ojos; se refiere por extensión a los pómulos y a la totalidad del rostro. Se complementan unas con otras para conformar un “cuerpo en singular, cuerpo en plural” (Rossi, 1997: 95-116), del mismo modo que lo es el grupo de los peyoteros durante el ciclo de la peregrinación a Wirikuta. Ahora bien, según explicaciones que me proporcionaron algunos wixaritari —iniciados o no—, unos hilos

invisibles relacionan a estas instancias anímicas localizadas en el interior de los cuerpos con su punto de correspondencia exterior, ubicado en el territorio ritual y en el cosmos tal como lo conciben en su geografía mitológica. Por estas razones, deben de recorrer constantemente el mundo y sus lugares de culto y, según dicen, al hacerlo se desenrolla un hilo invisible conforme van avanzando, tal como lo haría una araña al tejer su tela. Así es como logran actualizar estas conexiones ancestrales de modo concreto, gracias a su presencia física en estos sitios sagrados. Los depósitos de ofrendas y la entrega de uno mismo que implica este viaje iniciático resultan siendo, en muchos de sus aspectos, suerte de extensiones o partes de repuesto de su propio cuerpo, destinadas a permanecer en los lugares donde moran los ancestros para mantener, por así decirlo, físicamente, los lazos con estos últimos.

- 18 Durante el viaje, la cuerdecilla enrollada que los peyoteros llevan consigo se ata sobre la frente de la piel seca de cara de venado, donde ha sido colocada previamente por el *nauxa* después del ritual de la amarrada de los peyoteros. Junto con los bastones de mando y las cornamentas, este rostro de venado forma parte de los principales objetos rituales que el *ʔirikwekame* sostiene durante la peregrinación (fig. 7). Como lo indica el nombre huichol de su cargo, este personaje ritual es “el que carga las varas de mando”; en español también se le designa como “el capitán de los jicareros”. Se trata de uno de los principales encargados religiosos del *tukipa*. Por lo tanto, su presencia es indispensable durante las peregrinaciones, razón por la cual, salvo casos de fuerza mayor, casi siempre participa en las actividades de los peyoteros. En los recorridos rituales, el *ʔirikwekame* lleva la delantera, pues es considerado como el guía de lo peregrinos, lo cual es materializado por el hecho que lleva el bulto sagrado compuesto por la cara del venado junto con las varas de las autoridades, entre otros objetos rituales. Así, no es casual que este personaje sea precisamente el que transporta la cuerda de los peyoteros colocada en la frente de la cara del venado, ya que el hilo invisible se extiende a medida en que los peregrinos caminan en fila detrás del *ʔirikwekame*; además, han sido previamente presentados a los ancestros mediante esta misma cuerda.

FIG. 7 - Varas de mando del *ʔirikwekame* con la cuerda enrollada que los jicareros del centro ceremonial de Tunuwametia llevan consigo durante la peregrinación a Wirikuta



Fotografías J. Cabrera, marzo de 2010; O. Kindl, marzo de 2012

- 19 Como hemos podido constatar, la connotación del término genérico “cuerda” (huich. *kaunari*) evoca un compromiso o una obligación (explícita o implícitamente, con respecto a los ancestros) que puede ser de índole ritual y/o político, por ejemplo en el marco del sistema de cargos civiles comunitarios. En todos estos casos, es “como si se atara mediante una cuerda una responsabilidad que debe cumplirse” (Kindl, 2012: 354). Como lo expliqué más detalladamente (Kindl, 2012: 353-362), se utilizan cuerdas para realizar diferentes rituales de entronización de los encargados, cuando estos últimos reciben su encomienda dentro del sistema de cargos de las autoridades civiles o religiosas de la comunidad. A menudo, se incita

a las autoridades tradicionales a entrar en funciones mediante una cuerda con la cual sus antecesores los atrapan y los llevan ante el gobernador. Después guardan esta cuerda junto con los atributos del poder que corresponden a su cargo, como son las varas de mando. En este contexto, ese objeto —en apariencia, meramente utilitario— que es la cuerda materializa entonces una responsabilidad con respecto a la comunidad; también es un instrumento del ejercicio de la autoridad, pues se utiliza para mantener el orden público. Esto concierne particularmente a los policías (huich. *tupiritsixi*; esp. derivado del náhuatl *topiles*), quienes capturan a los delincuentes con su cuerda para llevarlos a encerrar, ante ojos de todos, a la cárcel comunitaria (esp. *cepo*). La cuerda también aparece en los rituales funerarios, cuando los “roba vidas” atrapan con su lazo a quienes deben morir (*ibid.*). En estos contextos, el uso de la cuerda indica claramente una responsabilidad que se debe cumplir: literalmente, uno queda “amarrado”, ya sea por un compromiso (decidido por los ancestros) con la comunidad, o con las entidades que rigen el ciclo de vida y muerte de los seres humanos.

Medidas corporales y espacios cosmológicos

- 20 Como veremos en las líneas que siguen, la acción que consiste en estirar las cuerdas a lo largo del cuerpo de los peyoteros también se puede interpretar como una toma de medidas. Podremos constatar que la manera en que esta se lleva a cabo evoca prácticas remotas de la época prehispánica en el área mesoamericana y circunvecinas. ¿Será posible, a partir de dichas semejanzas, suponer una continuidad de las tomas de medidas corporales antiguas en los rituales contemporáneos que nos ocupan? Si este fuera el caso, ¿hasta qué punto los gestos realizados para llevarlas a cabo se han podido conservar hasta nuestros días? ¿Acaso la idea de medición todavía es explícita en el presente por parte de quienes la efectúan?
- 21 Lo que Dehouve (2011: 191) observa en relación con las “medidas cualitativas” de los indígenas tlapanecos nos ofrece una pista para comprender la naturaleza de las “medidas” rituales huicholas:

Cuando un devoto fabrica un objeto utilizando a su propio cuerpo como patrón, establece una equivalencia entre la cosa y su persona. Observé este tipo de procedimientos entre los indígenas tlapanecos actuales. Estos últimos confeccionan objetos rituales (denominados amarres en español) que se supone deben de representarlos en los lugares sagrados y ante las potencias naturales —fuego, cerros y manantiales.

Ahora bien, en el caso del ritual que estamos analizando aquí, son los seres humanos quienes, mediante la acción de ser “atados” y “medidos” según los procedimientos rituales que describiremos a continuación, se transforman en seres capaces de dialogar con las entidades a las que visitan durante la peregrinación.

- 22 Según las exégesis recolectadas durante el trabajo de campo, relacionadas con el papel de las cuerdas en el ritual de la amarrada de los peyoteros, “las cuerdas sirven también para medir”. Hemos mencionado que este ritual no ha sido descrito con la atención que merece, lo cual vuelve aun más improbable el hecho que haya podido ser objeto de un análisis en términos de medidas corporales¹⁴.

Secuencias rituales y mediciones

- 23 Al observar este ritual en varias ocasiones¹⁵, constaté que las secuencias rituales siguen un orden relativamente estable. El *nauxa* extiende los dos cordeles delante del cuerpo de los futuros peregrinos, en posición diagonal (fig. 8). Primero efectúa este gesto sosteniendo su mano desde el hombro derecho hasta la pierna izquierda del peregrino (alcanzando a veces la punta del pie) y enseguida ejecuta el movimiento inverso, desde el hombro izquierdo hasta el pie derecho. Para finalizar, envuelve a los peyoteros con la cuerda colocada en posición horizontal, ya sea justo arriba de los hombros o al nivel del pecho, a medio camino entre los hombros y los codos (*cf.* fig. 3). Estos movimientos pueden ser realizados en torno a cada peyotero de forma individual o bien para cada pareja de *teukari* (los binomios que conforman al grupo) (fig. 8). Extractos de mis diarios de campo recientes atestiguan claramente de la sucesión de estas acciones:

Aproximadamente a las 5:30 empezaron a pasar frente a los *mara'akate*¹⁶ para que el *nauxa* los midiera. Generalmente fueron por parejas de *teukarite*. [...] El *nauxa* detenía estas dos cuerdas paralelamente para pasarlas sobre el cuerpo de la gente, diagonalmente. Primero con una mano arriba, luego con la otra en la diagonal inversa, al final se pasa alrededor de cada uno, horizontalmente (diario de campo de O. Kindl, marzo de 2012).

FIG. 8 - Mediciones longitudinales de los peyoteros



Fotografías O. Kindl, marzo de 2012

24

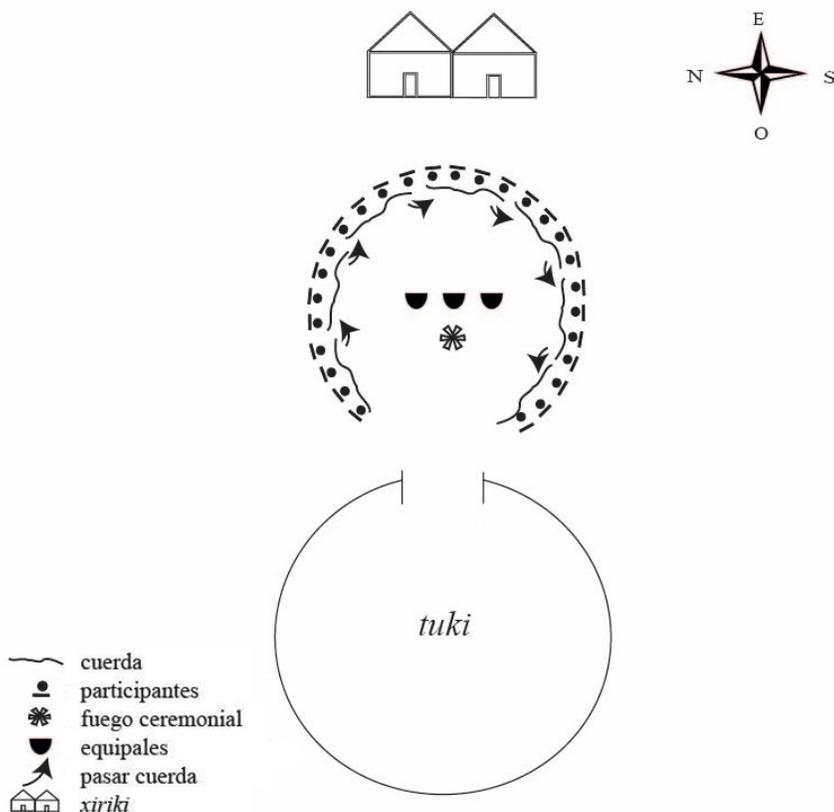
El procedimiento empleado para desamarrar a los peyoteros no es el mismo que el que se utiliza para amarrarlos: en lugar de manipular la cuerda alrededor del cuerpo de cada peregrino o pareja de *teukari*, se incluye al grupo en su totalidad. En este caso, la cuerda ya no circunda a los cuerpos, sino que permanece extendida, formando una línea recta giratoria (semejante a una hélice de helicóptero) por encima de todos. En el fragmento siguiente, procedente de otro diario de campo, aparecen descritas las acciones principales de esta fase ritual:

Después de este baile y de descansar aproximadamente una hora, se llevó a cabo la desamarrada. [...] Se fueron en fila al lado noreste del patio. [...] Encendieron un fuego con ramitas [...] muy bajito, un fuego tenue, muy chiquito. Sacaron la cuerda y la extendieron arriba de las cabezas de todos los presentes, que formaban un círculo. Cada uno tenía que tocar el hilo cuando pasaba por encima de su cabeza y se pasaba a la siguiente persona, de tal forma que el hilo girara en sentido levógiro. También pasaban una jícara que contenía unos paquetitos de tabaco envueltos en hojas de maíz y cada uno se lo pasó encima de la cabeza en círculo. Cuando terminó de pasar la cuerda encima de todos los presentes, un encargado [...] enrolló la cuerda y la colocó sobre la jícara con

tabaco y pusieron todo [su contenido] al fuego [...]. Finalizado esto, se dispersó el grupo. (diario de campo de O. Kindl, mayo-junio de 2010).

En este caso, todo parece indicar que se toma la medida del grupo en su amplitud, lo cual denota una dimensión colectiva y ocurre antes de que se desintegre para volver a ser tan sólo una suma de individuos. Por lo tanto, estas manipulaciones rituales que hacen uso de cuerdas nos permiten entender como los cuerpos individuales se transforman en cuerpos colectivos y a la inversa. Notemos que existen variantes en cuanto a los procedimientos empleados para “desamarrar a los peyoteros”; constaté dichas diferencias al participar en varias fiestas del Peyote que tuvieron lugar en diferentes centros ceremoniales y también en el mismo *tukipa*, dependiendo de los años y de los diversos miembros de los grupos de peyoteros. Por ejemplo, durante la Hikuri Neixa de 2000, los peyoteros, formando un círculo, se pasaban de mano en mano la cuerda extendida (fig. 9).

FIG. 9 - Esquema mostrando uno de los procedimientos de desamarrada de los peyoteros durante la fiesta del Peyote



Concepción O. Kindl, diario de campo, mayo-junio de 2000; realización E. Hernández Gámez, 2013

Como vemos, tanto en un caso como en otro, siempre se manipula la cuerda en función de la totalidad del grupo de los peyoteros.

- 25 Volvamos ahora al asunto enigmático de la toma de medidas. Al revisar los materiales relacionados con la peregrinación a Wirikuta, tan sólo hallé un documento donde se mencionan medidas para este ritual; se trata de una película titulada *Virikuta... La costumbre* (Robinson, 1976). Las secuencias en las que se puede ver cómo los *peyoteros* son “amarrados” antes de partir son acompañadas por el siguiente comentario (con voz en off): “Antes de salir, el *mara'akame* mide con una cuerda a los peyoteros y a sus familiares. Así, evita que alguno se pierda en el camino y propicia el regreso del grupo unido” (Robinson, 1976: entre los 3 min 10 s y 4 min 10 s; subrayado de O. Kindl). En estas imágenes, en primer lugar se

puede observar que la cuerda es extendida en posición diagonal delante del cuerpo de los peregrinos, quienes levantan primero un brazo y después el otro. Así, la medida se toma desde la mano derecha levantada hasta la extremidad del pie izquierdo y, enseguida, del otro lado, es decir, desde la mano izquierda extendida hacia arriba hasta el pie derecho. El siguiente paso consiste en envolver el cordelillo alrededor de los brazos, formando un círculo que el *mara'akame* cierra sobre el pecho. En un tercer momento, el peyotero extiende sus brazos de cada lado, en posición horizontal, y el *mara'akame* estira la cuerda de una mano a otra. Para terminar, el chamán desliza la cuerda por su propia espalda y la extiende con las dos manos dirigidas hacia delante, en posición horizontal. A partir de esta síntesis de los gestos efectuados por los peyoteros filmados por Robinson, aparecen variantes con respecto a lo que he observado durante mis encuestas etnográficas. Si sumamos todos estos datos, los gestos descritos anteriormente poseen similitudes significativas con las brazas verticales y horizontales practicadas aun hoy en día por los indígenas tlapanecos del estado de Guerrero. Igualmente se asemejan mucho a las que se describen en las fuentes históricas relativas a los antiguos mexicanos desde el periodo precolombino, así como lo demuestra Dehouve (2011: 97-115 y su artículo en este número). Al respecto, es revelador el término náhuatl *mecatli*, “cuerda”, que se refiere a una unidad de medida agraria muy difundida en la Mesoamérica prehispánica (Vera y García Acosta, 2011: 9, 41-42, 75). El uso de esta palabra para designar a una parcela de tierra confirma que las medidas rituales que se llevan a cabo con cuerdas remiten también a dimensiones espaciales y no se circunscriben al cuerpo humano.

Cambios de escala y efectos de perspectiva

- 26 Se conoce la importancia de los principios de réplica (López Austin, 1989, 1994), homotecia (Galiniér, 1990, 1997; Perrin, 1994: 198) o la estructura en fractales (Dehouve, 2011: 89-90) que rigen las concepciones mesoamericanas del espacio, estableciendo correspondencias entre diferentes niveles del cosmos. En la mayoría de las sociedades indígenas de esta área cultural, el cuerpo humano juega un papel central dentro de su sistema de representación del mundo. Para los wixaritari, esto se traduce mediante los términos *'utata*, que significa al mismo tiempo “a la izquierda” y “en el norte”; por otro lado, *tserieta* se traduce por “a la derecha” y “en el sur”. Esta terminología nos da a entender que, en la cosmología huichola, el cuerpo humano está idealmente orientado frente al este, que se sitúa delante y arriba de una persona (así como ubicamos el norte, tal como lo ilustra nuestra tradición cartográfica); mientras que el poniente se encuentra atrás y abajo (similar a la ubicación del sur en las sociedades llamadas “occidentales”). Así es como los peregrinos se sitúan en el mapa mental según el cual conciben a su territorio ritual, lo cual es coherente con el recorrido concreto, de poniente a oriente, que efectúan en su viaje a Wirikuta (cf. mapa 3). Lo anterior coincide también con numerosos relatos mitológicos, donde los primeros peregrinos visitan diferentes lugares de culto en los que depositan ofrendas y se dice que estas acciones les permiten “conectarse” con los ancestros materializados en dichos sitios (bajo forma de ojo de agua, de roca, de cueva, etc.). Al desplazarse de un lugar a otro, según confirma esta tradición oral, se va formando un hilo invisible que se ancla en cada punto de los sitios donde se depositan objetos votivos. Al completar la peregrinación completa (a lo largo de las cinco principales direcciones cardinales donde se despliegan los destinos de peregrinaciones), la suma de estas líneas invisibles y de sus puntos de intersección constituye una figura en forma de quince que sintetiza la configuración espacial del territorio cultural, imagen que coincide a la vez con el esquema general del cosmos (a más grande escala) y con la disposición de los espacios ceremoniales (a escala más reducida), conforme lo ilustran la estructura y orientación del *tukipa*.
- 27 Por consiguiente, tanto el espacio como el cuerpo son medidos con instrumentos similares, trátase de hilo, cordel, cuerda o cuerdecilla. Si bien la referencia al cuerpo humano como una base para calibrar las mediciones ha sido atestiguada en la mayoría de las sociedades humanas, en este caso específico estamos ante un tipo de relación aún más estrecha entre el cuerpo humano y un sistema numérico. Entre los huicholes se maneja el sistema vigesimal, para el cual el número cinco es fundamental. Esto también es válido para los antiguos mexicanos, así

como para los tlapanecos contemporáneos y en numerosas otras sociedades mesoamericanas (Dehouve, 2011: 31-36).

- 28 Ahora bien, resulta que la cuerda de los *peyoteros* mide aproximadamente cinco brazas, es decir, casi diez varas españolas (Dehouve, 2011: 106). Como ya he analizado ampliamente en estudios anteriores sobre las artes y los rituales huicholes (Kindl, 2003, 2005; 2009), el número cinco permea y organiza prácticamente todas las facetas de esta cosmología wixarika que se caracteriza por su vastedad y complejidad. La preeminencia de este número encuentra su correspondencia espacial en la forma del quince, constituido por cinco puntos: el centro y cuatro puntos que dibujan alrededor un cuadrado —o más bien un rombo, según el punto de vista huichol (cf. mapa 3). Conforme expliqué previamente, la recurrencia de esta figura de base en numerosas formas expresivas (plásticas, coreográficas y musicales, entre muchas otras) y en la manera de clasificar a prácticamente todos los objetos del mundo¹⁷, permite considerarla como una “forma simbólica” (Kindl, 2009).

Calibración de los cuerpos y mostración de las ofrendas

- 29 A primera vista, la relación entre las nociones de medida y muestra puede no parecer evidente, pero se esclarece a partir de la terminología huichola relativa a este contexto ritual. En efecto, el verbo ²*iniari* no sólo significa “medir”, sino también “mostrar” o “dar cuenta de”; por ejemplo, *neu ²iniata* quiere decir “mídelo” o “muéstralo”. En lenguaje de los iniciados, —es decir, utilizando el vocabulario y las formas sintácticas que encontramos sobre todo en los cantos ceremoniales, rezos y narraciones mitológicas—, la frase ²*iki nepixei ²iniatsirieni* significa “le doy cuenta de esto”. Se utiliza este tipo de fórmulas para dirigirse a una entidad (ancestro, santo o virgen) con el fin de validar concretamente el cumplimiento de un compromiso pactado con esta. Es cuando se le dice que se le va a “mostrar algo”, expresión que alude por ejemplo a la acción de blandir la cuerda o cordel frente a la materialización de esta entidad, como prueba del cumplimiento de una promesa. Es lo que hacen los encargados civiles o religiosos cuando ceden su lugar a un sucesor. El mismo tipo de enunciados puede también remitir a la acción de mostrar a determinada entidad el listón —que se alza hacia el cielo— destinado a atar los cuernos de una vaca o de un toro justo antes de inmolarlo; todo ello, con la intención de manifestar a la deidad que el sacrificio que uno se comprometió a llevar a cabo en su honor está a punto de cumplirse. Al mostrar dicho listón, también se indica qué animal se va a ofrecer, evidenciando particularmente la dimensión de sus cuernos. En este contexto, la mostración de una ofrenda implica asimismo la indicación de sus dimensiones. Así, se muestra a los ancestros y otras entidades algo que les es destinado y proviene de los seres humanos. El siguiente comentario nos proporciona precisiones sobre la naturaleza de las cosas que se pueden ofrecer a los ancestros y sobre las maneras en que se les puede entregar: “no puede ser cualquier cosa [...] tiene que ser algo que quieran tener y hay que entregarles la ofrenda de tal forma que los *kakaiyari* entiendan de qué se trata” (entrevista con Kipaima Benita Mijares Carrillo, junio de 2012).
- 30 A partir de lo anterior, se entiende que el término *muestra*, que los wixaritari emplean para referirse a lo que se hace con las cuerdas extendidas en forma de “X” delante del cuerpo de los *peyoteros*, puede igualmente remitirse a una unidad de calibración. Según indica la lógica explicativa de las exégesis recolectadas al respecto, estas acciones procederían a un registro de las medidas corporales de cada peregrino. Como me ha sido explicado y lo confirma el comentario citado anteriormente de la película de Robinson, esto se hace con el fin de asegurar el regreso de los peregrinos a su comunidad de origen.
- 31 Para entender mejor las articulaciones entre las medidas corporales y los espacios cosmológicos, cabe precisar que no sólo se mide a los *peyoteros*. La serie de gestos que hemos descrito es seguida por otra, que consiste en extender la misma cuerda desde las puntas de los pies de cada persona (o pareja de *teukari*) hasta las extremidades de las astas de venados contenidas en el bulto ceremonial que el ²*irikwekame* lleva durante la peregrinación. En uno de los extremos de la cuerda, el *nauxa* detiene el bastón del *tekwamama*, un personaje ritual que encabeza las danzas durante la fiesta del Peyote; junto a este objeto también se encuentra

una pequeña vara emplumada llamada *muwieri*, parecida a la que utilizan los chamanes para purificar y curar, entre otras cosas (fig. 10). El siguiente extracto señala lo siguiente al respecto:

Quando entramos al *tuki* había mucha gente presente. Todos pasaban delante de los *mará akate* y un encargado había desenrollado la cuerda colocada sobre la piel de cara de venado que se encuentra con las astas y cornamentas que lleva el *irikwekame*. A cada integrante del grupo le pasaba esta cuerda sobre el cuerpo, como midiéndolo a lo ancho y a lo largo. También extendía la cuerda desde los pies de la persona hasta la punta de las cornamentas. Al final, envolvía a la persona con la cuerda al nivel de la espalda y la pasaba en círculo arriba de su cabeza (diario de campo de O. Kindl, marzo de 2010).

FIG. 10 - El *nauxa* con objetos ceremoniales (vara emplumada, flecha votiva, vara de mando y bastón de la antepasada Takutsi Nakawe)



Fotografías de O. Kindl, marzo de 2012

La acción que consiste en estirar la cuerda entre una extremidad del cuerpo de los peyoteros (la punta de los pies) y estas astas de venado concretiza una conexión entre los peregrinos y la materialización de la figura tutelar de la peregrinación: Tamatsi Kauyumari, el primer *mará akame*. Este personaje mitológico aparece en las visiones de los chamanes bajo forma humana o la de un gran ciervo, adoptando a veces formas mitad humanas y mitad animales. Es intermediario y mensajero astuto (*trickster*) (Furst, 1997) entre los ancestros y los seres humanos y por lo mismo alude al tránsito entre diferentes niveles del cosmos. Según los mitos de origen de la peregrinación a Wirikuta, los primeros peyoteros salieron hacia el oriente en busca de Tamatsi Kauyumari. Este ancestro deificado también es un héroe cultural, inventor de las artes, ciencias y todo conocimiento humano en general, siendo, así, el principal inspirador, guía y enseñante de los chamanes. La cuerda de los peyoteros cumple entonces una función de conector material entre los aprendices chamanes y esta figura emblemática. Por estas razones, dicho objeto es comparado en ocasiones con un cordón umbilical que vincula —literalmente o, por así decirlo, corporalmente— a los peyoteros con su ancestro y guía espiritual. Al mismo tiempo se trata de una materialización del camino que los primeros peyoteros tuvieron que recorrer hasta Wirikuta para encontrar a este personaje y obtener de él los conocimientos esotéricos y técnicos necesarios para ser chamanes. En este caso también, la cuerda permite simultáneamente enlazar, por un lado, a los cuerpos humanos, entidades y lugares y, por otro, medir una distancia, en este caso, entre el lugar de partida de la peregrinación y el destino de esta, donde el ancestro en cuestión se transformó en elemento del paisaje de un lugar sagrado donde se le depositan ofrendas: Kauyumari Muyewe (El Bernalejo, San Luis Potosí).

- 32 Los datos etnográficos sintetizados en esta sección nos permiten suponer que determinadas acciones llevadas a cabo en el ritual de la amarrada de los peyoteros también pueden ser entendidas como medidas corporales. Para precisar lo anterior, los gestos que consisten en extender diagonalmente la cuerda delante de los cuerpos de los peyoteros —formando una “X” y relacionando ya sea el hombro, ya sea el extremo de la mano levantada del lado izquierdo con la punta del pie derecho, y a la inversa— son comparables con las “medidas longitudinales” descritas por Dehouve (2011 y su artículo en este dossier). Conforme explica esta autora, “en

la base de ellas [las medidas longitudinales] se encontraba el cuerpo humano, o dicho de otra manera, cada unidad de longitud era en su origen una medida corporal. Así pues, las distintas partes del cuerpo servían para medir las representaciones materiales de los dioses y los objetos ceremoniales, y también se interrogaban en el curso de las prácticas adivinatorias” (Dehouve, *cf.* su artículo en este dossier).

Tiempo ritual y devenir de los cuerpos

- 33 Una vez que hemos señalado la analogía entre los gestos efectuados durante el ritual de la amarrada descrito anteriormente y las medidas corporales practicadas en otras sociedades mesoamericanas, detengámonos en el tema de las variantes que hemos constatado en las diferentes maneras de “medir” a los peyoteros huicholes. En el documental de Robinson, la medición es llevada a cabo desde el extremo de los brazos levantados, mientras que he observado que también se podía realizar a partir del hombro para, en ocasiones, detenerse al nivel de las rodillas (fig. 11). Por lo tanto, cabe preguntarse lo siguiente: ¿en el caso huichol, se trata propiamente de una toma de medidas efectuada con la intención de calcular las dimensiones de los cuerpos en cuestión? Sin negar una alusión a mediciones corporales, ¿acaso podría tratarse de otra cosa, es decir, de algo más intrínsecamente ligado a una lógica interna al ritual que analizamos? Dado que la localización de las mediciones puede aplicarse a diversas partes del cuerpo y variar, es probable que, en el caso concreto que nos ocupa, el gesto aludiendo a la toma de medidas sea más relevante que el valor cuantificable de la medida en sí. Podemos concluir de lo anterior que la manipulación ritual de las cuerdas activa una estrategia corporal que permite actualizar cíclicamente “la memoria de nuestros antepasados”.

FIG. 11 - Medidas longitudinales hasta las rodillas



Fotografía O. Kindl, marzo de 2012

- 34 ¿Pero en qué consiste este tiempo ritual del que estamos hablando? Recordemos que el período del año durante el cual el grupo de peyotereros es vigente se circunscribe entre los meses de marzo y junio, es decir, durante la estación seca, que se caracteriza por grandes concentraciones festivas¹⁸. Estas últimas se celebran en las cabeceras de las comunidades y en sus centros ceremoniales *tukipa*, también denominados *callihuey*, término de origen náhuatl que significa “casa grande”. Esta división temporal del ciclo anual corresponde a su vez con un dualismo sexual, pues la estación húmeda se asocia con las deidades acuáticas y la fertilidad en general, situada en un polo femenino, mientras que la época seca y las entidades solares tienen una connotación predominantemente masculina. De nuevo, el cuerpo aparece en filigrana como la base de este sistema de pensamiento para el cual la alternancia de las estaciones también es marcada por la diferencia de los sexos. En efecto, según la cosmología huichola, el ciclo de los peyotereros es esencialmente solar, masculino y celeste, al igual que la región hacia la que se dirigen, el oriente de la Sierra Madre, para alcanzar el lugar donde, según los mitos, el sol se levantó por primera vez en la cima del cerro Reu²unaxi, destino de la peregrinación a Wirikuta. Así, la estación seca está dedicada principalmente a cultos solares ligados a

prácticas chamánicas. Por estas razones, la peregrinación a Wirikuta se considera como un viaje iniciático; mis interlocutores wixaritari me lo han repetido muchas veces: “uno va a Wirikuta para aprender a ser *mara'akame*”. Para lograrlo, hay que efectuar la peregrinación a Wirikuta al menos cinco veces en la vida; así, se sigue un proceso de aprendizaje marcado por etapas que indican niveles de conocimientos progresivos, según un esquema que numerosos huicholes comparan con ciclos universitarios. Cabe aclarar que los grupos de peyoteros pueden incluir a aprendices chamanes de diferentes grados.

35 A diferencia de las concepciones del espacio, que han sido objeto de múltiples análisis en las sociedades indígenas del México prehispánico y contemporáneo, la temática del tiempo ha sido mucho menos explorada en sus contextos rituales. En cuanto a estudios huicholes, los trabajos de Geist (1991, 2005) tienen un carácter excepcional para esta cuestión: a partir de sus análisis de las articulaciones entre las concepciones del espacio y del tiempo en la cosmología wixarika, esta autora ha sido conducida a concentrarse en la temporalidad de los procesos rituales. En el caso que nos interesa, las transformaciones corporales efectuadas mediante las manipulaciones rituales de cuerdas nos confirman el vínculo intrínseco entre concepciones del espacio y del tiempo. Así, asumir un cargo implica hacerlo durante un cierto lapso y ahora veremos que las cuerdas también son utilizadas para medir el tiempo ritual. Esta parte final será dedicada a la exploración de algunas de estas articulaciones espacio-temporales, en particular, la cuenta del tiempo mediante nudos hechos en momentos precisos con estas mismas cuerdas, acciones que, como hemos visto, sirven para sellar compromisos rituales pero también para tomar medidas, de índole tanto corporal como cosmológica.

36 Recordemos que los peyoteros han sido “amarrados” y “medidos” con dos cuerdas, que el *nauxa* extiende paralelamente en la parte delantera y alrededor del cuerpo de las personas. Ahora bien, una de las cuerdas es llevada por los peregrinos (enrollada sobre la cara seca de venado), mientras que la otra se queda en la comunidad de origen. Esta última debe de permanecer en el *tukipa*, bajo la custodia del especialista ritual denominado *tapurí*, término que se refiere a la acción de “hacer nudos”. Preferentemente (aunque, hoy en día, esta regla no siempre es respetada), las mujeres de los peyoteros, junto con sus demás parientes y los jicareros que no salieron a Wirikuta, deben de quedarse con él dentro de dicho recinto. El *tapurí* debe de mantenerse en comunicación —principalmente por medio de sus sueños y también gracias a sus visiones y sus cantos rituales— con su “correspondiente”, el *nauxa*. Ambos personajes, cada uno por su lado, se encargan de llevar la cuenta de los días de la peregrinación, un nudo equivaliendo a un día. Por esta razón, según explicaciones que me fueron proporcionadas al respecto, “se dice que esta cuerda es como un calendario, porque el *tapurí* hace nudos sobre esta [la cuerda que se queda] mientras que [los peregrinos] están de viaje y luego, cuando están de regreso [después de haber llegado a Reu'unaxi, en la cima del Cerro Grande cerca de Real de Catorce], deshace un nudo por día” (entrevista con Kipaima, Benita Mijares Carrillo, junio de 2012). Gracias a este calendario, el *tapurí*, a su vez, recibe las confesiones de los parientes de los peyoteros, así como de los otros jicareros, en el mismo día en que se lleva a cabo el ritual de la confesión de los peregrinos durante su viaje. Además, la acción de quemar la cuerda durante la desamarrada en la fiesta del Peyote ilustra claramente la desintegración del vínculo que unía a los miembros del grupo de peyoteros. Dicha disolución es consignada por Nuestro Abuelo Fuego, figura mitológica destacada que custodia la “memoria de nuestros antepasados”. A partir de este momento, el ciclo de los peyoteros, durante el cual estos encarnaban a los ancestros, ya ha pasado y la acción de arrojar al fuego los principales objetos rituales implica una devolución de todo lo que correspondía al grupo de los peyoteros al mundo y a la temporalidad de los ancestros.

37 En los datos que acabamos de restituir, es interesante notar que la primera cuerda (la que los peregrinos llevan consigo) se relaciona más estrechamente con medidas corporales de los peyoteros y, por ende, con coordenadas espaciales escalonadas desde el centro ceremonial hasta el cosmos, pasando por el territorio ritual (entre muchos otros niveles situados entre el microcosmos y el macrocosmos). En cambio, la otra cuerda (la que se queda en la comunidad) remite sobre todo a una dimensión temporal, cuyo conteo depende de una memoria ritual. El *nauxa* y el *tapurí* son los principales custodios de esta facultad de medir y recordar acciones

rituales en el espacio y en el tiempo y cada uno utiliza para ello una cuerda que, además, se vincula íntimamente con el cuerpo de los peyoteros conformando un todo unificado. Así, aunque las dos cuerdas estén físicamente separadas durante la peregrinación, permiten, sin embargo, mantener el enlace entre los que parten y los que se quedan, entre los seres humanos y los que se transformaron en antepasados.

*

* *

38 El análisis de los datos etnográficos relativos al ritual de amarrada de los peyoteros nos proporciona elementos que permiten vislumbrar la posibilidad de identificar algunos gestos puestos en práctica en este contexto como una toma de medidas corporales. Por consiguiente, podemos considerar que las acciones rituales de pasar cuerdas alrededor del cuerpo de los peregrinos incluyen dos manipulaciones principales: “atar” y “medir”. La primera puede ser considerada como una concreción —o, en el sentido en el que Dehouve (2007: 90-92) lo plantea, como una metáfora— del compromiso y de la responsabilidad dentro de la organización social huichola, en particular en su sistema de cargos, conformando, así, un cuerpo cohesionado en el plano colectivo. Esta “definición por extensión” (*ibid.*) permite asimismo la constitución de un grupo social, el de los peyoteros —cuya unificación es ritualmente posibilitada por la acción de atarlos, o enlazarlos— mediante cuerdas utilizadas con este propósito. Así, estos personajes rituales experimentan una transformación tanto individual como social, en el marco de un rito de paso (el cual incluye estas importantes fases de separación, integración y finalmente, disolución del grupo) que hace posible su tránsito del mundo de los seres humanos al de los ancestros. También hemos visto que determinados gestos, similares a mediciones corporales, evocan prácticas remotas de la Mesoamérica prehispánica, las cuales han sido atestiguadas por lo menos entre los mexicas y que aún hoy en día se emplean en sociedades indígenas contemporáneas, como nos lo demuestra el ejemplo tlapaneco. En el caso que hemos analizado, estas medidas indican efectos de cambios de escalas entre el microcosmos y el macrocosmos, al mismo tiempo que van construyendo cuerpos y personas dando pruebas concretas de su existencia, que es propia del ritual. Se presentan a los futuros peyoteros ante los ancestros que serán visitados durante la peregrinación gracias al marcaje efectuado mediante cuerdas. La complementariedad entre las dos cuerdas —una utilizada para medir los cuerpos y los espacios rituales y cosmológicos, la otra para contar el tiempo de la peregrinación— arroja luz sobre la complejidad de este sistema de pensamiento que articula cuerpo y cosmos, individuo y colectividad, interior y exterior, aquí y allá, pasado, presente y futuro, que nos recuerda el funcionamiento de muchos calendarios mesoamericanos.

39 Para terminar, subrayemos el papel crucial y la profundidad temporal de los gestos rituales descritos en este artículo. Precisemos que no se trata de afirmar que estos se han conservado intactos a lo largo de la historia y que podemos, a partir de esta simple semejanza, deducir de ello una analogía entre las sociedades del pasado y las del presente. Dado el proceso colonizador al que estas sociedades fueron sometidas y a falta de evidencias a favor de este postulado, defenderlo caería pura y llanamente en una especulación infundada. No obstante, podemos suponer que dichos gestos (junto con las posturas corporales que los acompañan) transitaron a través de los siglos sufriendo numerosas modificaciones en cuanto a su forma y sentido. Es probable que hayan sido adoptados por parte de ancestros lejanos de los huicholes actuales —cuya identificación no ha sido comprobada hasta hoy en día— bajo la influencia directa o indirecta del imperio mexica, relevado después por la corona española, para luego haber sido modificados y adaptados a una lógica cosmológica propia y con fines rituales específicos. Sin embargo, y nuevamente, se carece de pruebas fehacientes para dar por sentadas estas suposiciones.

40 Las reflexiones que hemos desarrollado en este artículo nos invitan a seguir otra pista de análisis: la de la memoria corporal que persiste en el gesto; en el caso que hemos tratado, según una lógica inherente al ritual. Como hemos podido constatarlo, se puede acceder a esta

vía gracias al examen y a la descripción de acciones rituales concretas que involucran los cuerpos de los participantes. He planteado en otros trabajos (Kindl, 2012: 344-345) que en todo proceso creador, sea este de índole ritual, mitológico, artístico o técnico, los gestos se repiten no sin también actualizarse, lo cual permite que se desplieguen de modo dinámico, en un cuerpo en movimiento. En este sentido, serán bienvenidos estudios futuros que analicen los gestos rituales en relación con los procedimientos mnemotécnicos en el marco de procesos de creación, pues ofrecerían valiosas contribuciones a las investigaciones sobre arqueología y antropología del cuerpo en Mesoamérica y —¿por qué no?— en otras partes del mundo.

Bibliographie

AEDO, Ángel

2011 *La dimensión más oscura de la existencia: indagaciones en torno al kieri de los huicholes* (México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas).

BRETON, Stéphane (ed.)

2006 *Qu'est-ce qu'un corps?* (París, Musée du quai Branly/Flammarion).

BRIL, Blandine

1991 Les gestes de percussion: analyse d'un mouvement technique, en D. Chevallier (ed.), *Savoir faire et pouvoir transmettre: transmission et apprentissage des savoir-faire et des techniques* (París, Éditions de la Maison des sciences de l'homme): 61-80.

DEHOUE, Danièle

2007 *La ofrenda sacrificial entre los tlapanecos de Guerrero* (México, Universidad Autónoma de Guerrero, Unidad Académica de Antropología Social).

2011 *L'imaginaire des nombres chez les anciens Mexicains* (Rennes, Presses universitaires de Rennes).

FAJARDO SANTANA, Horacia

2007 *Comer y dar de comer a los dioses. Terapéuticas en encuentro: conocimiento, proyectos y nutrición en la Sierra Huichola* (Lagos de Moreno/San Luis Potosí, Universidad de Guadalajara/El Colegio de San Luis).

FURST, Peter T.

1997 The "half-bad" Kaikumari: Trickster-culture hero of the Huichols, *Journal of Latin American Lore*, XX (1): 97-124.

GALINIER, Jacques

1990 *La mitad del mundo: cuerpo y cosmos en los rituales otomíes* (México, Universidad Nacional Autónoma de México/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/Instituto Nacional Indigenista).

1991 Corps, en P. Bonte y M. Izard (ed.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie* (París, Presses universitaires de France): 175-176.

1997 *La moitié du monde. Le corps et le cosmos dans le rituel des Indiens otomi* (París, Presses universitaires de France).

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

GEIST, Ingrid

1991 El espacio-tiempo huichol, *México Indígena*, 16-17: 63-67.

2005 *Liminaridad, tiempo y significación: prácticas rituales en la Sierra Madre Occidental* (México, Instituto Nacional de Antropología e Historia).

GELL, Alfred

[1998] 2009 *L'art et ses agents. Une théorie anthropologique* (Dijon, Les presses du réel) [Fabula].

GUTIÉRREZ DEL ÁNGEL, Arturo

2002 *La peregrinación a Wirikuta: el gran rito de paso de los huicholes* (México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes).

2010 *Las danzas del padre sol: ritualidad y procesos narrativos en un pueblo del Occidente mexicano* (México, Universidad Nacional Autónoma de México/Universidad Autónoma Metropolitana/Colegio de San Luis/Porrúa).

2012 Las metáforas del cuerpo. ¿Más allá de la naturaleza... o con la naturaleza?, *Revista de El Colegio de San Luis*, Nueva época, año III, 5 (enero-junio): 258-286.

ISLAS SALINAS, Liz Estela

2009 Persona sana, persona enferma. Cuerpo, enfermedad y curación en la práctica del chamán huichol, *Gazeta de Antropología*, 25 (2), artículo 42, en línea: http://digibug.ugr.es/html/10481/6909/G25_42LizEstela_Islas_Salinas.html, consultado el 29/04/2014.

KINDL, Olivia

2001 La jícara y la flecha en el ritual huichol. Análisis iconográfico del dualismo sexual y cosmológico, *Antropología. Boletín Oficial del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, 64 (octubre-diciembre): 3-20 [n° temático: El Occidente de México. Historia y antropología].

2003 *La jícara huichola: un microcosmos mesoamericano* (México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Universidad de Guadalajara).

2005 L'art du *nierika* chez les Huichols du Mexique. Un instrument pour voir, en M. Coquet, B. Derlon y M. Jeudy-Ballini (ed.), *Les cultures à l'œuvre. Rencontres en art* (París, Biro éditeur/Éditions de la Maison des sciences de l'homme): 222-248.

2009 Le concept de "forme symbolique": un outil d'analyse pour l'anthropologie de l'art?, en *Histoire de l'art et anthropologie* ("Les actes") (París, Institut National d'Histoire de l'Art/Musée du quai Branly), en línea: <http://actesbranly.revues.org/78>, consultado el 09/02/2013.

2012 Caminos de colores. El hilo como itinerario visual en los cuadros de estambre (*nierikate*) huicholes, en A. Gutiérrez del Ángel (ed.), *Hilando al norte: nudos, redes, vestidos, textiles* (San Luis Potosí/Tijuana, El Colegio de San Luis/El Colegio de la Frontera Norte): 341-380.

en prensa *Un art de voir. Le nierika des Huichol* (Nanterre/San Luis Potosí, Société d'ethnologie/El Colegio de San Luis).

LEROI-GOURHAN, André

1943 *Évolution et techniques*, 2 vol. (París, Albin Michel).

LIFFMAN, Paul

2005 Fuegos, guías y raíces: estructuras cosmológicas y procesos históricos en la territorialidad huichol, *Relaciones*, 101 (XXVI): 52-79.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo

1989 *Cuerpo humano e ideología: las concepciones de los Antiguos Nahuas*, 2 vol. (México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas).

1994 *Tamoanchan y Tlalocan* (México, Fondo de Cultura Económica).

LUMHOLTZ, Carl S.

1900 *Symbolism of the Huichol Indians* (New York) [Memoirs of the American Museum of Natural History, volume III].

MAUSS, Marcel

[1904-1905] 1950 *Sociologie et anthropologie* (París, Presses universitaires de France).

[1936] 1968 Les techniques du corps, en *Sociologie et anthropologie* (París, Presses universitaires de France): 365-386.

MYERHOFF, Barbara G.

1974 *Peyote hunt. The sacred journey of the Huichol Indians* (Ithaca y Londres, Cornell University Press).

NEURATH, Johannes

2002 *Las fiestas de la Casa Grande: procesos rituales, cosmovisión y estructura social en una comunidad huichola* (México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Universidad de Guadalajara).

2011 Vecinos, gente y ancestros: ambivalencias de los conceptos de vida y persona entre los huicholes, en P. Pitrou, M. C. Valverde Valdés y J. Neurath (ed.), *La noción de vida en Mesoamérica* (México, Universidad Nacional Autónoma de México/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos): 205-229.

OLAVARRÍA, María Eugenia, AGUILAR, Cristina y MERINO, Érica

2009 *El cuerpo flor. Etnografía de una noción yoeme* (México, Universidad Autónoma Metropolitana/Miguel Ángel Porrúa).

OLIVIER, Guilhem

[1997] 2004 *Tezcatlipoca: burlas y metamorfosis de un dios azteca* (México, Fondo de Cultura Económica).

PERRIN, Michel

1994 Notes d'ethnographie huichol: la notion de *ma'ive* et la nosologie, *Journal de la Société des américanistes*, 80: 195-206.

PITROU, Perig, VALVERDE VALDÉS, María del Carmen y NEURATH, Johannes (ed.)

2011 *La noción de vida en Mesoamérica* (México, Universidad Nacional Autónoma de México/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos).

ROBINSON, Scott S.

1976 *Virikuta... La costumbre*, film, 47 min. (México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Instituto Mexicano para el estudio de la Plantas Medicinales/Universidad Autónoma Metropolitana).

ROSSI, Ilario

1997 *Corps et chamanisme. Essai sur le pluralisme médical* (París, Armand Colin).

SHELTON, Anthony

1989 Preliminary notes on some structural parallels in the symbolic and relational classifications of Nahuatl and Huichol deities, *Cosmos*, 5: 151-183.

STRATHERN, Marilyn

1988 *The gender of the gift: Problems with women and problems with society in Melanesia* (Berkeley, University of California Press).

TURNER, Victor W.

[1969] 1988 Liminalidad y communitas, en *El proceso ritual, Estructura y antiestructura* (Madrid, Taurus).

VAN GENNEP, Arnold

[1909] 1981 *Les rites de passage* (París, Éditions A. et J. Picard).

VERA, Héctor y GARCÍA ACOSTA, Virginia (ed.)

2011 *Metros, leguas y mecates: historia de los sistemas de medición en México* (México/Santiago de Querétaro, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Centro de Ingeniería y Desarrollo Industrial).

WAGNER, Roy

1991 The fractal person, en M. Godelier y M. Strathern (ed.), *Big men and great men: Personifications of power in Melanesia* (Cambridge, Cambridge University Press): 159-173.

Notes

1 Agradezco a Gerardo Vela de la Rosa por su atenta revisión de la versión en español de este texto.

2 Nos referiremos principalmente a los miembros del centro ceremonial (huich. *tukipa*; esp. derivado del náhuatl *callihuey*) de Tunuwametiá, situado en el centro de la comunidad de Tateikie, San Andrés Cohamiata, municipio de Mezquitic, Jalisco. Estos encargados religiosos (huich. *xukuri ʔkame*; esp. *jicarero*) reciben su cargo por una duración de cinco años, en la cual deben de cuidar a uno de los ancestros tutelares de dicho centro ceremonial. También son los guardianes de una serie de objetos rituales que corresponden con el ancestro que les tocó, en particular una jícara (huich. *xukuri*) que materializa al antepasado en cuestión. Durante este viaje iniciático, los peregrinos adquieren el estatus ritual de *peyotero* o *hikuritame*.

3 Como veremos más adelante, se trata más bien de cuerdecillas o cordeles, pero utilizaremos estos términos de modo indistinto, pues todos corresponden a la palabra huichola *kaunari*, cuerda.

4 Cf. sobre todo Myerhoff, 1974: 151; Gutiérrez del Ángel, 2002: 179 y 266, 2010: 208 y 344-345.

5 Al respecto, ver los siguientes sitios de Internet: <http://www.firstmajestic.com>, <http://frenteendefensadewirikuta.org>, así como el blog <http://venadomestizo.blogspot.mx/>, consultados el 29/04/2014.

6 Este punto de vista es compartido por los miembros del equipo de antropólogos que conjuntamente montaron la exposición titulada “¿Qué es un cuerpo?”. Esta fue la primera gran exposición de antropología que tuvo lugar en el museo del quai Branly, para celebrar su apertura y transcurrió del 23 de junio de 2006 al 25 de noviembre de 2007. Su curador principal fue Stéphane Breton, con la colaboración de Michèle Coquet, Michael Houseman, Jean-Marie Schaeffer, Anne-Christine Taylor y Eduardo Viveiros de Castro.

7 Aunque la poligamia no está generalizada en esta sociedad y carezca de un cuadro jurídico oficial, existen varios casos de ella entre los wixaritari. Su sistema de parentesco descansa en su gran mayoría en la filiación bilineal, válido también para el modo de transmisión de los cargos religiosos y civiles. Si un hombre tiene varias esposas, la mujer que asume el cargo de jicarera junto con su esposo será generalmente la primera, cuando se trate del cargo otorgado por los antepasados del esposo. Las otras esposas pueden requerir el apoyo de su esposo si deben de cumplir determinadas obligaciones para con tal o cual otra entidad (junto con la jícara que le corresponde y todos los demás objetos que esta contiene), según las leyes de sucesión que rigen a cada linaje de ancestros.

8 Cactus psicotrópico (*Lophophora williamsii*) que los peregrinos recolectan y consumen en Wirikuta así como en otras ceremonias de la estación seca.

9 Para más detalles, cf. Myerhoff, 1974; Gutiérrez del Ángel, 2002 y Kindl, 2003.

10 Enviado por estos últimos desde su campamento en las inmediaciones del pueblo, se desplaza hasta el *tukipa* para anunciar la llegada de los peregrinos y narrar su viaje a los jicareros que se quedaron en la comunidad. El *nauxa* también posee un amplio conocimiento en materia de cosmología wixarika,

sobre todo de índole esotérico. Por consiguiente, a menudo se trata del peyotero que consume la mayor cantidad de peyote, cuya ingesta permite recibir “los mensajes de nuestros antepasados”. Al participar en la peregrinación en marzo de 2000, fui testigo asombrada al observar a este personaje en su recitación a toda velocidad de lo que parecía una letanía durante la noche anterior a la recolección del peyote, cerca del sitio de Kauyumari Muyewe, morada del ancestro depositario de los conocimientos chamánicos.

11 Hoy en día, las cuerdas utilizadas para “amarrar” a los *peyoteros* aún son elaboradas con fibras vegetales naturales, a diferencia de las que se emplean en otras fiestas organizadas por las autoridades civiles y religiosas de la comunidad. Estas últimas son fabricadas industrialmente, al igual que las que se usaban en el pasado para cazar el venado y hasta el presente para conducir el ganado.

12 Cf. por ejemplo <http://art.famsf.org/ramon-medina-silva/how-one-person-received-huichol-name-74216>, consultado el 05/05/2014.

13 Notemos que este término, que en lenguaje común significa “abuelo-a” y “nieto-a”, en este contexto designa el vínculo que une a cada binomio de peregrinos, estableciendo, así, un parentesco ritual entre ambos.

14 Al respecto, quisiera expresar mi reconocimiento a la Dra. Danièle Dehouve, quien atrajo mi atención sobre este aspecto cuando le mostré fotografías de este ritual. También le estoy agradecida por haberme recordado la referencia a las medidas en la película de Scott Robinson sobre la peregrinación a Wirikuta. Asimismo, le doy las gracias por haberme invitado a participar en esta publicación.

15 Tuve la oportunidad de participar en cuatro peregrinaciones a Wirikuta (en 1995, 2000, 2010 y 2012), todas acompañando al grupo del *tukipa* de Tunuwametia. De estos viajes, realicé tres en calidad de *peyotera*, lo cual me permitió aplicar el método etnográfico de la observación participante.

16 El *mara'akame* (plur. *mara'akate*) es a la vez oficiante de las ceremonias tradicionales, curandero y conocedor de la mitología. En ciertos casos, debido a las técnicas que maneja (adivinación, transe, psicopompo, etc.) puede ser considerado como un chamán. Tiene la capacidad de comunicar con los ancestros mediante sus cantos, sueños o visiones, en ocasiones bajo los efectos de plantas psicotrópicas como el peyote.

17 A manera de ejemplos, podemos mencionar a los cinco colores del maíz —y también del peyote, del venado, de las serpientes, de las águilas y de muchas otras especies vivas—, que a su vez se asocian con las cinco direcciones cardinales, de acuerdo a la distribución de los cinco principales lugares de culto del territorio ritual.

18 En contraposición a ello, la temporada de lluvias es marcada por el repliegue de los grupos de parentesco extenso dentro de sus rancherías, dispersas por la sierra, donde la principal actividad es la agricultura del maíz. Así, las comunidades huicholas están organizadas según una división de tipo dualista, basada en la alternancia entre la concentración y la dispersión, en este caso acorde al ritmo de las variaciones estacionales, conforme a un modelo similar al de los esquimales, según el análisis de Mauss ([1904-1905] 1950: 389-477).

Pour citer cet article

Référence électronique

Olivia Kindl, « El cuerpo y la cuerda », *Ateliers d'anthropologie* [En ligne], 40 | 2014, mis en ligne le 03 juillet 2014, consulté le 03 juillet 2014. URL : <http://ateliers.revues.org/9749> ; DOI : 10.4000/ateliers.9749

À propos de l'auteur

Olivia Kindl

Profesora investigadora de tiempo completo, El Colegio de San Luis (México)
okindl@colsan.edu.mx

Droits d'auteur

Tous droits réservés

Résumés

El ritual de la “amarrada” de los peyotereros, llevado a cabo en el marco de la peregrinación a Wirikuta por parte de los wixaritari (huicholes) de la región occidental de México, pasa prácticamente desapercibido en los estudios especializados. Sin embargo, se presenta como un caso clásico de rito de paso; proceso que aquí aparece límpidamente materializado por una cuerda. Dos acciones principales son realizadas con este instrumento ritual: enlazar y medir. Estas nos revelan como se tejen relaciones concretas entre cuerpo, cosmos y persona. Los usos rituales de las cuerdas también vierten luz sobre los modos en que los huicholes se involucran en su organización social, permitiendo, así, que se estrechen los lazos intracomunitarios. Por consiguiente, los gestos efectuados con estas cuerdas resultan cruciales, en particular para conectar a estos cuerpos itinerantes con el mundo que los rodea, en función de determinadas coordenadas espaciales y temporales. De este modo, la transformación de los cuerpos es posibilitada por procedimientos rituales que hacen uso de cuerdas, lo cual tiene por efecto transformaciones del estatus social, modificaciones de perspectivas y cambios de escala. Todos estos aspectos nos remiten a problemáticas antropológicas de más amplio alcance que atañen a la memoria ritual de los cuerpos en movimiento y a cierta *praxis* ritualizada de los cuerpos.

The Body and the Rope: The “Intertwining” Ritual of the Huichol Peyotereros (Western Mexico)

The amarrada rite of the Peyotereros, performed in the context of the pilgrimage to Wirikuta by the Wixaritari (Huichol) of western Mexico, goes almost unnoticed in specialized studies. Yet it offers us a classic case of a rite of passage, a process limpidly materialized by a rope. Two principal actions are carried out with this ritual instrument: entwining and measuring. They reveal how links are concretely woven between the body, cosmos and individual. Engagement in the Huichol social organisation is also highlighted through the ritual uses of ropes, enabling community links to be tightened. The gestures carried out with these ropes turn out to be crucial, especially for connecting these itinerant bodies to the world, according to specific spatial coordinates and temporal reference points. The transformation of bodies is therefore made possible by concrete ritual processes that use of ropes, causing transformations in social status, alterations in perspective and changes of scale—so many aspects that lead to more general anthropological questions concerning the ritual memory of bodies in movement and a certain ritualized *praxis* of bodies.

Entrées d'index

Keywords : body, gesture, Huichol, memory, Mexico, ritual

Palabras claves : cuerpo, gesto, huichol, memoria, México, ritual