

Tipití: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America

ISSN: 2572-3626 (online)

Volume 19

Issue 1 *An Amazonianist and his History:
Thinking Through (the writings of) Peter Gow*

Article 6

5-31-2023

Las nociones ó'dam de cuerpo y persona. Diálogo interrumpido entre el norte de México y la Amazonía peruana

Antonio Reyes

Instituto Nacional de Antropología e Historia, odamareyes@gmail.com

Cover Page Footnote:

Agradezco a Juan Pablo Sarmiento y a Victor Cova por el trabajo realizado en la organización de este número especial dedicado a la Memoria de Peter Gow y por invitarme a participar en él.

Follow this and additional works at: <https://digitalcommons.trinity.edu/tipiti>



Part of the [Anthropology Commons](#)

Recommended Citation

Reyes, Antonio (2023). "Las nociones ó'dam de cuerpo y persona. Diálogo interrumpido entre el norte de México y la Amazonía peruana", *Tipití: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*: Vol. 19: Iss. 1, Article 6.

Available at: <https://digitalcommons.trinity.edu/tipiti/vol19/iss1/6>

This Article is brought to you for free and open access by Digital Commons @ Trinity. It has been accepted for inclusion in Tipití: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America by an authorized editor of Digital Commons @ Trinity. For more information, please contact jcostanz@trinity.edu.

Las nociones o'dam de cuerpo y persona. Diálogo interrumpido entre el norte de México y la Amazonía peruana

Antonio Reyes

Instituto Nacional de Antropología e Historia
México

Introducción

La primera vez que vi a Peter Gow me cautivó como sólo lo puede hacer un *trickster*: un lescocés que hablaba en español acerca de los diseños de pintura corporal entre las mujeres yine de la Amazonía peruana. De la antropología del arte pasaba hábilmente al parentesco y de este a la historia, haciendo parecer fácil la llamada “antropología holista” que los manuales en la materia enuncian pero que rara vez demuestran. Al final de su presentación, en el 53° Congreso Internacional de Americanistas en la Ciudad de México, me aproximé para hablar con él y decirle que quería ser su estudiante. “¿Sobre qué quieres trabajar?”, me preguntó. “Chamanismo”, respondí sin rodeos. Lo pensó unos segundos. Luego, sin dudar, accedió a extenderme una invitación para hacer estudios de doctorado bajo su supervisión en la Universidad de St. Andrews. Así comenzó nuestra conversación entre el norte de México —del cual sabía más de lo que yo esperaba— y la Amazonía peruana. No obstante haber producido una tesis doctoral, dicha conversación no es explícita en el resultado porque ese documento pronto se volvió sobre sí mismo y no dejó espacio para el diálogo, tanto por la riqueza etnográfica del caso, como por el estrecho límite de palabras permitido, tan emblemático de la concisión en la academia anglosajona. El presente texto tiene por objetivo honrar la memoria de Peter Gow continuando ese diálogo iniciado en 2009 sobre nuestros intereses comunes, que en este caso son el cuerpo, la persona y el parentesco.

Los cuerpos humanos y las personas no son cosas “dadas” o “naturales”, sino el resultado de una construcción social constante y siempre inacabada. Es decir, los cuerpos no son sólo el resultado de un proceso de maduración y paso en etapas que llegan irremediamente. Como han mostrado diversos autores amazonistas, desde el texto con carácter casi fundador de Seeger et al. (1979) *A Construção da Pessoa nas Sociedades Indígenas Brasileiras*, en las sociedades sudamericanas las nociones ligadas a la corporalidad y a la construcción de la persona son principios de organización social que articulan significaciones sociales y cosmologías. Por su parte, y como veremos adelante, Peter Gow ha argumentado para algunas sociedades amazónicas que el cuerpo y sus deseos son de una significación social inmediata y cuya satisfacción redundante simultáneamente en la creación de relaciones sociales (Gow, 1989: 581).

Con ello en mente, me aproximé en este trabajo a las nociones de persona del pueblo o'dam del norte de México, a su *praxis* social y a los principios que los orientan. Los o'dam son mejor conocidos en la literatura como tepehuanos del sur,¹ aunque dicho exo-etnónimo incluye también a sus vecinos denominados audam. Sus lenguas homónimas forman parte de la familia lingüística yuto-azteca, pertenecientes a la rama tepimana que se encuentra distribuida en el noroeste de México y una porción del suroeste de los Estados Unidos. Los o'dam habitan al sur del estado mexicano de Durango y al norte del estado de Nayarit. Junto con los wixaritari (huicholes), los náayeri (coras) y los mexicaneros, integran la región histórico-cultural del Gran Nayar, que también incluye porciones de los estados de Jalisco y Zacatecas (Jáuregui, 2008).

1. Se les llama “del sur” para distinguirlos de un grupo de tepehuanos que vive en el estado de Chihuahua en la región tarahumara, a los cuales se les denomina “del norte” (Reyes, 2006, p. 14).

Como corolario a la discusión acerca del cuerpo y de la persona, vale la pena destacar algunos aspectos generales de la vida social y de la cultura òdam, en especial, en lo que se refiere a tres espacios importantes de organización social, cuyos principios rectores se encuentran vinculados a la corporalidad y a la construcción de la persona, como apuntan Seeger et al. (1979: 10-11) para los casos sudamericanos. En la región del Gran Nayar, en la que se encuentran los òdam, un complejo ceremonial de raigambre nativa amerindia se integra con el ceremonial de la tradición católica-europea. Por un lado, se encuentra el denominado “complejo-mitote”, que a su vez cuenta con dos niveles de organización social: uno parental y otro comunitario. A través de los mitotes se establecen relaciones con las deidades de la caza y la agricultura en centros ceremoniales —ya comunitarios, ya parentales— emplazados al aire libre. Son características su forma circular, una fogata al centro y un altar (o un pequeño templo) en el extremo oriental indicando el lugar del amanecer. Sus ciclos ceremoniales cuentan con al menos tres celebraciones al año, las cuales indican los cambios estacionales (lluvias y secas), así como diferentes momentos en el ciclo de cultivo de maíz (selección de semilla, siembra, cosecha). Las ceremonias duran entre tres y cinco días, y su rasgo emblemático es el *mitote* propiamente dicho,² una danza nocturna en sentido levógiro alrededor del fuego, en la que ocasionalmente se escenifica la caería del venado (Neurath, 2002: 81; Coyle, 2008), llevada a cabo previamente de manera efectiva. Por otro lado, se siguen las ceremonias comunitarias asociadas al santoral católico y al sistema de autoridades comunitarias introducidas por los misioneros en la época colonial, bien adoptadas y adaptadas por los indígenas del Gran Nayar (Jáuregui, 2008). Cabe destacar que, con contadas excepciones, la mayoría de las comunidades indígenas de la región mantienen gran independencia con respecto del clero y las autoridades eclesíásticas.

Lejos de una “aculturación”, los òdam han conseguido construir su propia versión del cristianismo bajo sus premisas y condiciones, en función de una relación con la alteridad mestiza que incluye a los dioses extranjeros (Reyes, 2018: 323). Paraphraseando a Peter Gow (2009: 46), no se trata de lo que hizo el cristianismo a los òdam, sino de lo que los òdam hicieron con el cristianismo.³ En la versión òdam del catolicismo, la relación que establecen con los dioses de origen europeo se funda en los mismos principios que rigen la que tienen con los dioses nativos, con los cuales permanece una tensión constante y cuyo desequilibrio conduce a la enfermedad y a la muerte (Reyes, 2022: 13). En ambos casos hay especialistas ceremoniales cuyos atributos bien podrían considerarse bajo la categoría muy amplia de chamanismo (véase, Calavia Sáez, 2018; Reyes, 2018).

Los cuerpos y las personas òdam son el resultado de interacciones y negociaciones con las deidades y diversos espíritus a través de prácticas corporales intensas mediadas por el ritual y el chamanismo. En la cosmología òdam, los dioses son seres ancestrales, mejor dicho, son ancestros deificados, pues se trata de personas antiguas (humanas y no-humanas) que consiguieron hacerse dioses mediante el trabajo ritual y las abstinencias ceremoniales. Esta cosmología también establece la existencia de otros seres ancestrales que no lograron volverse luminosos e ir al cielo. Se habla, por ejemplo de los gigantes, seres de una humanidad anterior a la òdam que fue destruida por el viento.⁴ También hay espíritus de los muertos y de las enfermedades, que pueden ser ancestrales (vivieron antes que nosotros) pero que no son dioses luminosos (Reyes, 2022) aunque, como dicen, “son como dioses”.

La vida de los òdam oscila entre distanciamientos y aproximaciones al mundo de los ancestros: hay una separación inicial en el momento del nacimiento porque de allá provienen sus almas; durante la vida hay aproximaciones intermitentes que podríamos calificar como “culto”, en las que se retribuye la vida concedida por las deidades; y, finalmente, un difícil retorno al mundo de los ancestros después de la muerte biológica. Es posible agrupar a estos seres ancestrales al menos en tres conjuntos, de acuerdo con el mismo número de ámbitos ceremoniales claramente diferenciados, que constituyen a su vez espacios de interacción

2. El vocablo *mitote* proviene del náhuatl *mitotia* que significa “bailar” o “se baila”. Los evangelizadores europeos utilizaron el náhuatl como *lingua franca* durante la época colonial; por esta razón, si bien cada pueblo denomina a la ceremonia con un término de su propia lengua, de forma genérica le llaman *mitote*, especialmente cuando hablan en español.

3. El planteamiento de Gow en dicho texto es acerca de las misiones y los misioneros: ‘instead of asking “what did the Jesuits do to the people of the Bajo Huallaga?” I want to shift the question to, “what did the people of the Bajo Huallaga do with the Jesuit mission?” (Gow, 2009: 46).

4. Hablamos de “humanidad” en cuanto a la condición social de la persona (Viveiros de Castro, 2013). Estos seres tenían maíz, lo cual es característico de la humanidad òdam, pero no lo podían comer.

entre ambas entidades: a) los dioses nativos de la caza y la agricultura (del *mitote* o *xiotalh*); b) los dioses católicos asociados con la ganadería y otras actividades de origen europeo (en las iglesias); y c) los espíritus relacionados con las enfermedades (en el bosque).

En el presente texto exploro cómo las relaciones sociales entre los o'dam y sus ancestros se articulan en la conformación de los cuerpos y las personas (véase Seeger et al., 1979) y cómo estos no son concebidos como cosas “dadas”, sino “construidas” (véase Wagner, 2019). En esta conformación, los alimentos son sin duda constitutivos, pero no son tan sólo medios para la satisfacción de una necesidad biológica, sino que articulan un sistema de relaciones sociales (Gow, 1989: 581). No pretendo aquí un análisis comparativo *vis a vis* entre los o'dam y los habitantes de la Amazonía. Mi intención es reflexionar acerca de estos temas entre los primeros, preocupaciones académicas que he compartido con nuestro querido Peter Gow.

Vale la pena advertir que, si bien los ejercicios en torno a la conformación de las personas o'dam en relación con las deidades tienen lugar durante toda la vida y aún tras la muerte biológica del cuerpo (mediante las ceremonias fúnebres), por razones de espacio, en el presente trabajo me enfocaré en las etapas tempranas de los seres humanos, lo que en Occidente llamaríamos la niñez.

Sexualidad y alimentación

En *The Perverse Child: Desire in a Native Amazonian Subsistence Economy*, Peter Gow nos muestra de manera magistral la conexión sistemática entre el deseo sexual y la construcción de las personas en una economía de subsistencia. Postula que, para las sociedades amazónicas nativas del río Bajo Urubamba, el cuerpo y sus deseos se encuentran en el corazón de la economía y sirven como punto de unión de las preocupaciones sociales. La producción, circulación y consumo de alimentos constituyen el drama central de la vida, mientras que las relaciones sexuales son el tema principal de conversación cotidiana. En este tipo de economías, el deseo que sienten y expresan las personas por ciertos tipos de comida, se relaciona sistemáticamente con cierto tipo de relaciones sociales. No se trata de deseos abstractos que podrían ser satisfechos en una diversidad de formas, sino que estos deseos vinculan a la gente inevitablemente con un tipo concreto de gente. Abundan las expresiones idiomáticas corporales —acerca del sexo y la comida— que transmiten la importancia del cuerpo sexual (productivo y consumidor) y sus deseos dentro de esta economía de subsistencia. El cuerpo y sus deseos son de una significación social inmediata y su satisfacción redunda simultáneamente en la creación de relaciones sociales (Gow, 1989).

Los o'dam del norte de México distan de mantener una economía de subsistencia como las sociedades amazónicas nativas del río Bajo Urubamba. Tampoco tienden a expresar cualquier tipo de deseo, al contrario. Las expresiones públicas de carácter sexual son altamente sancionadas, especialmente delante de los ancianos. Ni siquiera las muestras de afecto entre las parejas son lícitas y se consideran como “una burla” hacia los demás.⁵ El hecho de mantener las muestras de afecto y deseo sexual confinadas al ámbito de lo doméstico y de la alcoba conyugal, son manifestaciones de “ecuanimidad”, una cualidad altamente apreciada entre los o'dam y que sanciona gran parte de los comportamientos públicos. Carecer de ella es signo de enfermedad. Recuerdo en una ocasión a un buen amigo que, al haber perdido el temperamento frente a un burócrata mientras realizaba trámites en la ciudad de Durango, me dijo entonces algo como: “realmente me encabrité, necesito ir a ver al curandero”.

Incluso en el ámbito de las narraciones mitológicas, las alusiones a la sexualidad aparecen siempre codificadas por expresiones idiomáticas o metafóricas como “clavo una flecha en la huella del venado” (véase Benítez, 1980: 126-127), “le regaló una flor” (Reyes, 2006: 244), “hacia como la lagartija” (*push ups*) (Reyes, 2022: 132), entre otras. La cacería del venado en la mitología tiene una clara alusión sexual, y en los sueños de los curanderos se interpreta

5. Cabe señalar que este recato se ha aligerado en los últimos 20 años, a partir de la instalación de las escuelas secundarias y de bachilleratos en algunos poblados donde los adolescentes van a vivir en albergues lejos de sus familias. Además de la presencia de instancias del Estado en estos poblados, el personal que trabaja en ellas suele provenir de las ciudades, contribuyendo con dicho relajamiento.

siempre como la persecución de una mujer, donde la pesuña del cévido se equipara con una vulva, por no mencionar la clara asociación entre el miembro viril y la flecha. Por otra parte, pensar las flores como referencia a los órganos sexuales femeninos coincide con lo que explica Peter Gow acerca de las frutas: “para los hombres, las mujeres [jóvenes] son escasas, como las frutas que aparecen en temporada, y que frecuentemente las roba otra gente” (Gow, 1989: 576).⁶ Actualmente, los o'dam consumen la carne de venado de forma casi exclusivamente ritual. Aun así, no podemos negar la relación entre la sexualidad y la producción de alimentos. Incluso, vale decir, que la historia prototípica en que una mujer regala una flor al hombre es la del primer cultivador, conocida en la literatura como “La boda del Maíz” (Preuss, 1998: 153-170; García y Reyes, 2015). No se trata entonces de cualquier alimento, sino del más importante en la conformación de los cuerpos-personas y de la sociedad o'dam: el maíz y una serie de cultivos (frijol, calabaza, amaranto y chilacayote), que se consideran miembros del grupo de parentesco del grano.

El velo que se cierne sobre las manifestaciones explícitas a la sexualidad descubre la alta regulación sobre esta, que incide igualmente sobre la conformación de los cuerpos y que no está desprovista de la relación entre los seres humanos y los ancestros. La vida deviene de la gracia de los dioses y las almas del mundo de los ancestros. Por ello, las primeras etapas en la vida de los seres humanos están orientadas a reafirmarlos dentro de la sociedad humana. De lo contrario, los bebés permanecen a caballo entre la socialidad de los ancestros y la de los humanos. Ello los mantiene vulnerables a la enfermedad y a la muerte, porque permanecer con los ancestros significa renunciar al mundo de los humanos.

Así, la separación de los bebés del mundo de los ancestros es indispensable para garantizar su viabilidad como humanos. Ello constituye una iniciación, pero en una relación distinta con las deidades, lo que resulta paradójico, puesto que es necesaria una separación para comenzar una nueva relación de proximidad.⁷

Las personas o'dam: cuerpos y almas

“El cuerpo físico no es la totalidad del cuerpo; ni el cuerpo es la totalidad de la persona” (Seeger et al., 1979: 13).⁸ Para los o'dam, la persona, *maa'nkam* (pl. *ja'tkam*) está integrada al menos por el *tuuku'*, cuerpo, y el *ii'mda'*, fuerza vital o alma. *Tuuku'* se refiere a la piel, la carne y todo lo contenido en ella, incluyendo los huesos y los órganos.⁹ El cuerpo respira mediante el corazón, *jur*, que también es el centro intelectual y emocional (Willett, 2007), además de ser el lugar de asiento del *ii'mda'*. Los cuerpos de carne y hueso se forman en el *book* (estómago-vientre) de sus madres, donde se mezcla sangre de ambos progenitores, razón por la cual las mujeres dejan de menstruar. Es común que una madre sepa que está embarazada porque ella o su esposo sueñan con un copo de algodón que “es la vida”. Cuando nacen los bebés vienen con su *ii'mda'*, que les llega desde el cielo (Reyes, 2022: 197).

El aliento es la manifestación física del *ii'mda'*. Este tiene la capacidad de abandonar el cuerpo humano al que se encuentra ligado durante el sueño, las enfermedades graves y en la muerte. Incluso dicen los curanderos que hay enfermos cuyo *ii'mda'* se ha separado de su cuerpo meses antes de la muerte biológica. Esta entidad anímica tiene capacidad reflexiva e interactiva y, en ocasiones, como durante el sueño, es capaz de verse a sí misma o, mejor dicho, a la persona en cuyo cuerpo reside (Reyes, 2009: 54).¹⁰ Uno de los principales ejercicios en la construcción social del cuerpo radica en fortalecer y mantener el *ii'mda'* a lo largo de la vida. Esto se consigue mediante el trabajo ritual, especialmente el que se realiza en el patio ceremonial *xioalth* donde se les concede la salud y la vida.

Tras la muerte biológica del cuerpo, el *ii'mda'* vuelve con dios y lo que trasciende es el *kakoi'* o “alma penada”, la cual va a Chameet, El Lugar de los Muertos. Los curanderos o *mamkagim* (singular *makgim*),¹¹ especialistas en la ceremonia para despedir el alma, tienen

6. Traducción mía. Cabe señalar que las frutas están estrictamente prohibidas en ocasión de algunos ayunos rituales que también implican abstinencia sexual, y es que las frutas, explican los curanderos, “son como flores”. Mientras que las mujeres bonitas “son como flores que quieres cortar” (Reyes, 2022: 98).

7. Como observa Neurath (2020: 15) en su trabajo sobre el arte ritual amerindio, para entender la cosmología hay que “aprender a pensar paradojas”.

8. Traducción mía.

9. La importancia de la piel o la carne nos recuerda la distinción entre dos tipos de cuerpo que Pedro Pitarch encuentra entre los mayas tzeltales: “un ‘cuerpo-carne’, unión de carne y fluidos que conforman un conjunto segregable en partes, un objeto sensible pero sin capacidad de interacción social con los demás seres”; y “un ‘cuerpo-presencia’, un sujeto activo de percepción, sentimiento y cognición, comprometido en una relación intersubjetiva con cuerpos de la misma especie” (Pitarch, 2013: 37). Por su parte, entre los náayeri, vecinos de los o'dam, Frine Castillo encuentra que en las designaciones para distintos tipos de personas se emplea la palabra carne como sufijo; por ejemplo, niño *parí hué'ra'a*, “niño-carne”, o *ítí hué'ra'a*, “muchacha-carne” (Castillo, 2019: 181).

10. Lo que recuerda a la connotación de *interactive self* referida por Basso en su análisis de fenómenos oníricos entre los Kalapalo (Basso, 1992: 92).

11. Los *mamkagim* o curanderos tienen atributos que permiten clasificarlos bajo la categoría general de chamán. Sin embargo, al tratarse tan solo de un tipo de los especialistas rituales o'dam y la falta de espacio para

la capacidad para, una vez transcurrido el tiempo debido (al menos un año y cinco días), traer de vuelta al *kakoi'* para reconfortarlo y cortar los hilos que lo une con sus deudos.¹²

Los bebés y la sexualidad desenfrenada

Cuando nació esta enfermedad, así le dijeron a la gente aquéllos que tienen el don: que visiblemente les darían a conocer cómo curarían la enfermedad del sueño. [...] lo enviaron entonces por allá arriba para que fuera, observara y viera cómo estaba, para que desde entonces supieran si alguien [está] enfermo de eso. [...] había todo tipo de árboles frutales ahí arriba. [...] había muchos niños acostados en una hamaca cada uno [...] muchos niños estaban llorando en su cuna.

“La enfermedad del sueño” (Ambriz y Gurrola, 2013: 69).

Sobre el cuerpo “dado”, conformado esencialmente por *tuuku'*, *jur e ii'mda'*, los *o'dam* construyen socialmente un cuerpo a partir de relaciones con otros humanos y con los ancestros.¹³ El primer trato entre ambos términos es el de la separación. Después del nacimiento, los padres procuran curar cuanto antes a los niños del padecimiento conocido como *koxi'*. Para los *o'dam*, como para otros pueblos amerindios, la enfermedad se concibe como una mala relación entre el ámbito humano y el ancestral. El *koxi'* es una de las muestras más claras de la tensión entre ellos. El nombre *koxi'*, del verbo *o'dam koxia'*, “dormir”, alude a uno de los síntomas del padecimiento que es la somnolencia. Y si bien se espera que un bebé duerma durante muchas horas, es deseable revertir paulatinamente dicho hábito que lo mantiene, como en nuestro epígrafe, en ese lugar ancestral de donde provienen las almas y en el cual se encuentra muy cómodo descansando en una hamaca. Pasar demasiado tiempo allá dificulta su estabilidad en el ámbito humano y mantiene latente su permanencia en el mundo ancestral, lo que para un recién nacido significa la muerte. Además de la somnolencia, las personas con *koxi'* suelen estar irritables y, de no atenderse, corren el riesgo de tener un accidente (como una caída) o sufrir la picadura de un animal ponzoñoso, especialmente de un alacrán (*Centruroides suffusus*), que en esta región se encuentran entre los más venenosos del mundo.

Es cierto que es posible distinguir entre un tipo de *koxi'* más bien “infantil” y otro “adulto”; pero en ambos casos el padecimiento puede ser mortal. El *koxi'* infantil es recurrente en momentos delicados que llevan a concretar la separación del mundo de los ancestros. Los varones deben curarse al menos dos o tres veces en su infancia: al nacer, cuando se les cae el primer diente y cuando cambia su voz, alrededor de los 12 ó 14 años; mucha gente afirma que la segunda vez debería ser a los cuatro o cinco años, pero al final es un curandero quien lo determina. Las niñas, por su parte, deben curarse al menos cinco veces en su vida: cuando cumplen un año; cuando cumplen dos años; cuando todos los dientes se han caído; cuando comienzan a desarrollar busto; y cuando menstrúan por primera vez. En cualquier caso, en la primera curación, los niños deben ir acompañados por ambos padres o al menos ambos deben contribuir con un pago para el curandero, ya que de otra manera el tratamiento puede fracasar. Hay personas adultas que enferman de manera recurrente porque nunca contaron con el respaldo de ambos progenitores durante sus curaciones infantiles.

Tanto el *koxi'* infantil como el adulto están asociados con las relaciones sexuales. Y es que, si bien los infantes no son sexualmente activos, sí son el resultado de las relaciones sexuales de sus padres. Se trata así de un padecimiento derivado de una suerte de “pecado original” debido al sangrado que provocaron a su madre durante el parto, y por las relaciones sexuales de sus padres, que los engendraron. O bien debido a un pecado original ancestral de los primeros humanos. Como afirma el curandero Manuel Flores: el *koxi'* infantil es inevitable “porque ya les viene de por sí; es por la sangre que derramó su madre en el parto” (curandero Manuel Flores en Reyes, 2022: 97). Por ello, todos los infantes han de curarse de *koxi'*, ya de forma preventiva, ya de forma remedial. En caso de no atender oportunamente a los infantes, el padecimiento puede extenderse a otros miembros de la familia, poniéndolos bajo el mismo riesgo.

su exposición, prefiero mantener el nombre en español de “curanderos”, el cual, además, define bien su principal cualidad: curar.

12. Durante la ceremonia, el curandero literalmente corta el hilo de algodón que une a los deudos y la flecha que contiene el *kakoi'* del difunto.

13. Sin duda, nuestro conocimiento acerca de lo que he denominado el “cuerpo dado” de los *o'dam* aún amerita mayor conocimiento, pues los trabajos de Frine Castillo acerca de sus vecinos náayeri (Castillo, 2014 y 2019) sugieren una mayor complejidad.

Por otra parte, en el caso del *koxi'* adulto, esta enfermedad suele ser el resultado de tener varias parejas sexuales. Cuando esto ocurre, los individuos transmiten la enfermedad a quienes viven con ellos: pareja y prole. Así, se prescribe que cuando un hombre tiene contacto sexual con una mujer que tiene hijos pequeños —y potencialmente afectada por *koxi'*— el primero debe darle dinero como medida de protección preventiva ante la enfermedad. El dinero representa el pago para un curandero. Si los niños no son tratados en las etapas indicadas, sin duda enfermarán. Una vez que alguien desarrolla la enfermedad, debe llevar a cabo un procedimiento de curación, pues está en riesgo latente de morir en un “accidente”, o por una picadura de alacrán o serpiente.¹⁴

Hay diversidad de *koxi'* (plural de *koxi'*), además de los antes mencionados y que son relativamente sencillos de curar. Hay un conjunto de ellos conocidos como *gE' g Er kokxi'*, o “mayores”, que derivan en síntomas graves como hemorragias genitales tanto en hombres como en mujeres. En el proceso terapéutico, el curandero “saca” (extrae) el *koxi'* del cuerpo del paciente. Este se manifiesta bajo una diversidad de agentes perniciosos responsables del dolor de cabeza: pequeños ratones, abejas o aves; objetos que aluden a un espacio primordial de una abundancia determinada por una fertilidad descontrolada: flores, fruta y huevos de gallina; en el caso de los adultos, gusanos que residen en el área genital. Los curanderos detectan estas cosas en sus sueños, en los que también encuentran campos fértiles con abundancia de árboles frutales, flores y bebés llorones que descansan en hamacas (Ambriz y Gurrola, 2013: 69). Durante la curación hay un momento culminante en el que el curandero succiona al paciente en las sienes, o cerca del área genital (según sea el caso) para extraer el *koxi'*. Después de esta acción, el curandero suele escupir en sus manos y con ellas triturar el agente patógeno. Se trata siempre de “limpiar” a las personas de la contaminación producida por las relaciones sexuales, separando a las personas de un ámbito ancestral del que provienen las almas y donde la reproducción de distintos seres, entre ellos los humanos, es abundante y es deseable controlarla. A pesar de someterse a estos procesos de purificación en la vida infantil, los adultos “se ensucian” nuevamente mediante los excesos sexuales, principalmente mediante la promiscuidad. Por esa razón, cuando el *koxi'* aparece en una familia sin que haya niños pequeños, el fantasma de la infidelidad ronda en la vida conyugal.

El *koxi'* es inherente a la relación de los seres humanos con los ancestros. Incluso después de muertos, los *kakoi'* o “almas penadas”, es decir, “los exhúmanos”, mantienen residuos del padecimiento. Es por demás común que durante las ceremonias mortuorias para despedir las “almas penadas”, los curanderos las sometan primero a un proceso terapéutico en contra del *koxi'*. Con dicha acción pueden devolverlas limpias a su lugar de origen y evitan transmitir el padecimiento a sus deudos, los cuales probablemente ya se encuentran enfermos. Prácticamente todas las almas penadas tienen *koxi'* porque es de humanos padecerlo. Es decir, hay un mundo ancestral que siempre reclama esos cuerpos y esas almas, razón por la cual los *o'dam* enferman y se curan constantemente. Solamente los curanderos muy experimentados y que han realizado suficientes periodos de aislamiento y ayunos purificadores a lo largo de su vida, son capaces de salvar el *koxi'*, pero esos casos son verdaderamente excepcionales.

Filiación y alianza, la familia del maíz

—¿Quién va con él? —preguntó la madre. — Yo voy — replicó el maíz azul. — No, tú no, tus ojos son azules y te verás ridícula. Se reirán de ti. ¿Quién va con él? — preguntó de nuevo la madre. — Yo voy — respondió el amaranto. — No, tú no, tus ojos son demasiado pequeños y se reirán de ti — dijo la madre, y preguntó de nuevo — ¿quién va con él? — Yo voy — contestó la calabaza. — No, tú no, porque tu cobija está rasgada. — Finalmente, el maíz blanco contestó, — yo iré con él — y la muchacha fue con él.
“La historia del maíz”, Trinidad Morales, (Reyes, 2022: 27).

14. “Accidente” es el nombre que se da especialmente a los incidentes automovilísticos, que sin duda serían una forma esperada de morir debido al *koxi'*. Pero dado que los avisos de los dioses son constantes cuando se tiene el padecimiento, en sentido estricto no se trata eventos dejados al azar, sino de una clara negligencia.

La complejidad actual de la vida social o'dam nos impide hablar de una economía de subsistencia. No obstante, cabe resaltar que, independientemente de que las agencias del Estado abastezcan gran parte del maíz y el frijol, que son alimentos fundamentales en la alimentación de este pueblo, el cultivo del primero, aunque sea en una escala muy reducida, es indispensable como medio para la reproducción social y la conformación de las personas. "Ser persona" implica una relación de filiación y alianza con el maíz. Se trata de una simbiosis para su mutua perpetuación: el maíz (*Zea mays L.*) es una planta domesticada que no crece de manera silvestre y necesita de los humanos para su reproducción; los o'dam viven y sus cuerpos se conforman gracias a que se alimentan de maíz. Esta relación social se encuentra bien establecida en la mitología (véase epígrafe) y se reproduce a través de las acciones rituales con implicaciones en la conformación de los cuerpos y las personas.

Los bebés son introducidos paulatinamente en el consumo del maíz. Ambos provienen de un espacio ancestral y son hijos del matrimonio entre la mujer maíz y el primer cultivador. Por esta razón, el maíz y los humanos deben pasar por un ritual de separación en el que el primero permanece como ancestro, mientras que los bebés se humanizan. De forma semejante a lo que ocurre con la enfermedad del sueño, también en su relación con el maíz, los bebés deben arrancarse de ese mundo en el que ambos (bebés y maíz) permanecen como seres ancestrales y como iguales. En este sentido resultan esclarecedoras las palabras de un hombre del pueblo náayeri (vecino de los o'dam), quien comenta la ceremonia equivalente entre ellos: "el niño o niña todavía está encerrado, no sé dónde, pero por eso cada rato se enferma, porque hace falta salir, donde le toca salir en "el costumbre" (ceremonia) (Florentino Rodríguez en Castillo, 2019: 28).

En esta relación simbiótica hay una mutua correspondencia entre las etapas de vida de las plantas de maíz y las etapas de vida de las personas, lo mismo que entre las acciones técnicas y las rituales.¹⁵ En el caso del maíz, de manera general podemos distinguir las siguientes: 1) la semilla y la siembra; 2) el jilote, que corresponde al momento en que los granos se forman en las cañas de las plantas de maíz;¹⁶ 3) el elote (o choclo en América del Sur), se trata de las mazorcas con los granos plenamente formados, es el maíz como vegetal (no como semilla) y esta etapa dura aproximadamente dos semanas;¹⁷ 4) el maíz maduro y duro, del cual se obtiene la semilla. En cuanto a los bebés, se les introduce gradualmente al consumo de maíz cuando tienen aproximadamente un mes de nacimiento, dándoles a probar un poco de jilote, que es su igual;¹⁸ más tarde durante el mismo año se les da a probar el elote; y finalmente prueban el maíz como grano nixtamalizado.¹⁹

La paradójica relación de separación y aproximación entre el maíz y los humanos se concreta a través de ceremonias conocidas como *xiotalh*. Estas se organizan en dos niveles sociales: comunitario y parental. Mientras que los primeros agrupan a personas que pertenecen a la misma comunidad, los *xiotalh* parentales o familiares agrupan a personas con el mismo apellido paterno.²⁰ Las mujeres pertenecen al *xiotalh* de sus padres aún después del matrimonio y cumplen ahí sus deberes rituales (Benítez, 1980: 85; Reyes, 2006: 41; Riley, 1969: 820), con excepción de aquellas ceremonias que corresponden a sus hijos e hijas, que se vinculan al centro ceremonial de sus cónyuges. Con una duración de entre tres y cinco días (según cada grupo parental), los *xiotalh* se llevan a cabo en centros ceremoniales ubicados en medio del bosque, al aire libre, conocidos como *nii'kartam* (literalmente: "lugar del baile") o patios, que son plazas circulares o semicirculares. Durante la ceremonia, se enciende una fogata en el centro y se construye un altar temporal en el costado oriental. En cada nivel organizativo, cada *nii'kartam* tiene su propio grupo de jefes ceremoniales, de los cuales al menos dos son varones —el *kiikam* (en el *xiotalh* familiar) y el *umuagim*— y una mujer, la *tua'dam*. A lo largo de la última noche de la ceremonia se desarrolla una danza circular alrededor de la fogata central la cual es emblemática de la ceremonia.

15. Tal como observa Neurath (2002: 283-296) entre los wixaritari, vecinos de los o'dam, la cercana relación entre cultivadores y cosechas entraña también un vínculo entre las ceremonias agrícolas y los rituales de las crisis vitales. Como lo describe Descola (2012: 28) para el caso de los achuar en Ecuador, "el saber técnico es indisoluble de la capacidad de crear un medio intersubjetivo en el que se despliegan relaciones reguladas de persona a persona: entre el cazador, los animales y los espíritus, amos de las piezas de caza; y entre las mujeres, las plantas del huerto y el personaje mítico que ha engendrado las especies cultivadas y sigue asegurando hasta hoy su vitalidad".

16. Los jilotes corresponden a lo que en el mundo anglosajón se llama *baby corn*.

17. El *sweet corn*, como se conoce en inglés, es un tipo de elote muy popular. No obstante, en México hay tal variedad de maíz que el de color amarillo y sabor dulce es uno entre muchos.

18. Esta es la edad ideal. Sin embargo, en la práctica puede variar dependiendo de la fecha de nacimiento de los infantes respecto de la fecha de la ceremonia. Puede ocurrir que un bebé nazca justo después de celebrarse, por lo que esperará hasta el año siguiente.

19. El maíz en su etapa como grano es muy duro y no se cuece simplemente hirviéndolo en agua. Con ese fin se hierve en agua mezclada con cal viva (óxido de calcio), lo que desprende la cubierta externa y dura de los granos. Al producto resultante se le conoce en México con el vocablo de origen náhuatl *nixtamal*. Este se muele y se mezcla con agua obteniéndose una masa con la cual es posible preparar tortillas y otros alimentos.

En términos generales se celebran tres *xiotalh* al año, cada uno relacionado con un momento del ciclo agrícola y las etapas de vida de las personas y el maíz. Al final de cada *xiotalh*, en la madrugada del último día, los jefes ceremoniales dan a probar pequeñas porciones de maíz a los bebés. En cada una, el maíz se encuentra en una etapa de maduración distinta, que corresponde a su vez con el estado de maduración de los bebés. Es decir, en este caso, no importa la edad cronológica de los humanos, sino su relación con el maíz.²¹ Los calendarios agrícolas de la región o'dam fluctúan de acuerdo con dos factores principales, el tipo de semilla y la topografía. En las tierras altas y más frías (hasta 2 600 m.s.n.m. aproximadamente), el periodo de gestación es mayor; en las tierras más bajas y cálidas (1,000 m.s.n.m. aproximadamente), es menor. Así, mientras que en las tierras altas realizan la siembra tan temprano como en abril, en las tierras bajas se realiza a finales de junio o inicios de julio. En ambos casos la cosecha se espera en noviembre. Si bien los calendarios ceremoniales varían entre los diferentes grupos de parentesco y comunidades o'dam, en la zona de Santa María de Ocotán, una de las comunidades más importantes, el tiempo que pasa entre la primera y la última ceremonia, destinadas a la separación e introducción de los bebés en el consumo del maíz, es de aproximadamente nueve meses. Dicho término no hace sino reproducir socialmente un tiempo equiparable al de la gestación de los cuerpos en el vientre materno, aún en el ámbito ancestral.

A inicios de septiembre las plantas de maíz, que antes eran solo unas cañas, comienzan a tener granos sobre mazorcas incipientes y es esto lo que se denomina jilotes (*baby corn*). En este momento tiene lugar el primero de los rituales de separación. En él, los bebés apenas tienen contacto con el maíz mediante las gotas producto de un caldo de jilotes hervidos que el jefe ceremonial derrama en sus bocas. El segundo se llevará a cabo aproximadamente un mes más tarde cuando el maíz se encuentre en el estado conocido como elote (en México) o choclo (América del Sur). El tercer y último de los rituales, llamado *tu ju'nchu'n*, se realiza una vez que las mazorcas y el maíz endurecen, dejando su estado como vegetal para transformarse en semilla a partir del mes de noviembre. Celebrado entre los meses de enero y mayo (dependiendo de la zona geográfica), el último ritual es más elaborado y marca la culminación en la separación entre los bebés y el maíz. Ambos sufren una notable transformación pues humaniza a los bebés y los faculta para alimentarse de maíz; este a su vez pasa por el proceso de nixtamalización, lo que permitirá cocinarlo y transformarse plenamente en alimento. En esta ceremonia también ocurre una separación entre los humanos y las presas de caza, representadas de forma emblemática por el venado. Dada la connotación femenina de los cérvidos, también establece una distinción entre los cuerpos-personas de los varones y las féminas.

En cada ceremonia, la madrugada del último día del *xiotalh*, las madres presentan a sus bebés cargándolos en brazos sentadas frente al altar mirando al oriente. El momento culminante de este ritual ocurre cuando los bebés están también más próximos al mundo de las deidades (en la ceremonia) del cual están a punto de ser desprendidos. Lo anterior queda manifiesto a través de la parafernalia ritual. Se trata de una corona llamada *si'lhik* hecha con fibras de soyate y que cierra la frente de los bebés sujetando una flor en cada costado, en la frente y atrás. Como observó Preuss a inicios del siglo XX entre los náayeri o coras, vecinos de los o'dam, que cuentan con ceremonias similares:

Las flores que se encuentran en el altar están destinadas a utilizarse en la cinta de la frente. Todas estas cosas se bajan una por una, se ofrecen a las deidades de las diferentes regiones del mundo y se les ponen a los niños, los cuales son entregados a las deidades en las ceremonias (Preuss, 2020 [1912] :24-25).

En el momento climático del *tu ju'nchu'n*, el jefe ceremonial da a probar a los bebés el maíz nixtamalizado en forma de tamal, además de carne de venado asada (o en su defecto de un tipo de ardilla arbórea). A partir de este momento, los bebés podrán alimentarse con maíz y carne de venado sin que ello represente un riesgo para su vida. Adicionalmente, el

20. Para un estudio extenso sobre el *xiotalh* comunitario, véase Reyes (2006).

21. Cuando yo fui incorporado ritualmente a mi familia o'dam tenía 35 años. En la ceremonia en que recibí el maíz por "primera vez" junto a otro hombre adulto de unos 20 años, ambos éramos tratados nominalmente como "bebés" por parte de los jefes ceremoniales (Reyes, 2022: 27).

proceso de humanización se refuerza con la ingesta ritual de sal que el jefe ceremonial les provee colocando una pizca en su boca a la par del maíz y el venado.²²

Paralelamente a la separación de los infantes del maíz, y la diferenciación de los bebés en varones y féminas, en la misma ceremonia tiene lugar el ritual llamado *tu nabaichu'*, destinado a transformar los cuerpos y las personas de jóvenes de entre 12 y 14 años en adultos, convirtiéndose en potenciales cónyuges cultivadores de maíz, los varones, y en cocineras, las mujeres. Los nuevos adultos ya están en capacidad de casarse, lo que en el caso de los varones significa traer mujeres al grupo de parentesco, en calidad de esposas. Los nuevos cultivadores están también en capacidad de fertilizar los campos y a las mujeres que producirán nuevos elotes y bebés, perpetuando la alianza entre los humanos y la familia del maíz.

El ritual llamado *tu nabaichu'* tiene dos partes emblemáticas. En la primera, los jóvenes, hombres y mujeres, ofrecen atole como alimento al resto de los asistentes. El atole es una bebida ceremonial que se prepara mezclando harina de trigo y piloncillo en agua caliente, produciendo una bebida blanca y espesa.²³ Preparar y ofrecer atole es una labor que de forma regular realizan las personas adultas y casadas en el ámbito de las ceremonias de la iglesia, por lo que en el *tu nabaichu'* hay una clara indicación de que a partir de entonces los jóvenes podrán asumir también esa responsabilidad con los dioses cristianos. Adicionalmente, los jóvenes reciben ritualmente el *viñ*, o “vino”, que en este caso se trata de la bebida de agave fermentado y destilado conocido como mezcal. Durante la ceremonia, los chicos cuentan con “padrinos” que en su nombre beberán las cinco copas de mezcal que les estaban destinadas. Aun así, se asume que después de esta ceremonia los cuerpos de los jóvenes pueden tomar bebidas alcohólicas sin que éstas les produzcan algún daño. En este caso se establece una relación con el dios y ancestro *Jix kai' chio'ñ*, relacionado con la Estrella de la Mañana y a quien se atribuye el origen del mezcal.²⁴ La relación con *Jix kai' chio'ñ*, en este caso, implica que las personas, en especial los hombres, pueden no solo beber alcohol de forma segura, sino elaborar el mezcal de manera exitosa.

Los dioses mestizos

En Santa María de Ocotán, se apareció la Virgen de la Purísima Concepción, junto con una estrella, en el cerro del Alacrán, al oriente del pueblo. Se le apareció a un niño indígena, tepehuano, y le dijo cuáles son las costumbres tradicionales obligatorias y qué deben hacer los hermanos indígenas.
"Aparición de la virgen", Asiano de la Rosa (Rosa, 2003: 6).

Los *o'dam* afirman que los dioses cristianos aparecieron hace mucho tiempo en las cumbres de los cerros, en las inmediaciones de los poblados actuales. Estas deidades son los santos patronos que dan nombre a esos asentamientos, y con los cuales tienen una deuda por haberles concedido la vida. Si bien los *o'dam* reconocen su carácter extranjero, dichos santos figuran también como sus ancestros (Reyes, 2018). La conformación de las personas *o'dam* atraviesa por una iniciación en la relación con estas deidades, la cual se prolonga a lo largo de la vida a través de una serie de intercambio de favores. En esa relación es posible distinguir tres momentos importantes: iniciación, consolidación y separación. La iniciación en la relación con los dioses de la iglesia se da a través del bautizo. La consolidación se da en la vida adulta a través de las visitas regulares a los santos patronos en su morada, las iglesias; y principalmente a través de trabajar para ellos como mayordomos, al menos cinco veces en la vida.²⁵ Ello implica brindarles cuidados durante un año y al final del mismo patrocinar los gastos de la celebración respectiva. Adicionalmente, las personas adquieren nuevos compromisos con estos dioses a través de favores, mismos que deben pagar igualmente mediante el culto, trabajo ritual y dones de intercambio como el sacrificio de reses. La separación, en cambio, ocurre tras la muerte y suele estar a cargo de los deudos, quienes deben pagar los

22. En todos los casos se trata, de manera ideal, de su primera ingesta: de sal, de venado y de maíz.

23. También es posible preparar atole con harina de maíz. Si bien para los *o'dam* se trata de un alimento casi exclusivamente ceremonial (lo mismo que el chocolate), es una bebida que admite varias formas de preparación y que saborizada se consume ampliamente en todo México.

24. Un nombre con el que se conoce a la bebida mezcal es “*Jix kai' chio'ñ boorda'* o “sudor de *Jix kai' chio'ñ*”.

25. Los mayordomos son cargos asociados a las cofradías o hermandades religiosas de origen europeo cuya responsabilidad principal es cuidar, atender y auspiciar los gastos de las fiestas de los santos patronos en las iglesias.

compromisos ceremoniales pendientes, y que les son informados por el curandero encargado de despedir el alma (*supra*).

De acuerdo con el objetivo del presente trabajo, abordaré únicamente lo que corresponde a las etapas tempranas de la conformación de las personas. El bautizo es el ritual con el que comienza el proceso de “cristianización” (que también implica humanización) de las personas y tiene como finalidad fortalecer su *ii'mda'*. Normalmente se lleva a cabo durante el primer año de vida. Este es el único ritual para el que los *o'dam* requieren un sacerdote católico y prácticamente el único sacramento que toman.²⁶ Cuando los bebés no están bautizados son susceptibles de asustarse fácilmente y llorar con frecuencia, lo cual no es en absoluto deseable, puesto que ambos comportamientos pueden entrañar signos de las enfermedades como el “susto” y el *koxi'*, ambas muy peligrosas, que mantienen sus almas ligadas al mundo de los ancestros. Dado que en esta zona los sacerdotes católicos solo acuden de visita a los poblados y rancherías, casi todos los bebés *o'dam* son bautizados en Semana Santa. En el bautizo podemos distinguir dos momentos. Primero y para asegurar la protección del bebé, los progenitores y sus compadres, es decir, los padrinos, pueden llevar a cabo el ritual para *ti'tga'*, “nombrarlo”. Esto lo hacen ellos mismos en casa, poniendo “agua bendita” (recolectada de manantiales sagrados) sobre el pecho del bebé con una borla de algodón.²⁷ Segundo, más adelante deben llevarlo ante un sacerdote para *bakuana*, “lavarlo”, lo cual normalmente ocurre durante la siguiente visita de los misioneros al poblado, generalmente durante Semana Santa.

La relación que tienen los niños con las deidades de la iglesia depende de la que tienen sus padres con ellas. Normalmente, los niños asisten a estos recintos con sus progenitores y sus deberes católicos no van más allá de esto. Hacia los siete años, los infantes continúan “cristianizándose” aprendiendo a persignarse bajo la instrucción de los encargados *o'dam* de la iglesia.

Conclusiones

Para los *o'dam* del norte de México, el cuerpo humano no es una “cosa” dada biológicamente sino “construida” socialmente. Dicho proceso, que se desarrolla a lo largo de la vida, tiene momentos relevantes durante los primeros años, ya que la viabilidad de la vida de los humanos depende de la relación no solo con otros humanos, sino muy especialmente con las deidades. En esta etapa temprana, los procedimientos mediante los cuales se establece la interacción con las deidades consisten en “sacar” a los niños del mundo de los ancestros para consolidarlos en el mundo de los humanos.²⁸

La conformación de las personas tiene, sin duda, base en el cuerpo físico engendrado por sus padres como producto de relaciones sexuales (producto del deseo), pero también de una relación con la familia del maíz, misma que provee de los alimentos que contribuyen a la formación de esos cuerpos. Si bien este caso dista del tipo de relaciones concretas que Peter Gow establece entre el deseo sexual y el oral (alimenticio) en las poblaciones amazónicas del río Bajo Urubamba, queda manifiesta que el control de la sexualidad, si bien velada en el caso de los *o'dam*, es inseparable de la producción de comida y el papel que tienen los cuerpos, masculino y femenino, en la misma. En una economía de subsistencia como la descrita por Gow, con excepción de las bebidas alcohólicas, los alimentos no dependen del intercambio comercial. No sucede lo mismo entre los *o'dam*. Sin embargo, en lo que respecta a los alimentos altamente significativos producto de la agricultura y la caza, se trata de seres con los que la relación es equiparable a la conyugal: el cultivador se casa con el maíz y el cazador tiene relaciones sexuales con el venado, al que clava su flecha.

En el presente texto hemos visto cómo tanto entre los *o'dam* del norte de México como en las poblaciones amazónicas de América del Sur, en las nociones ligadas a la corporalidad y a la construcción de la persona, intervienen principios de organización social que articu-

26. En años recientes, la Iglesia católica ha logrado internarse más en las vidas de los *o'dam* y hay personas que también hacen la Primera Comunión. No obstante, esto se limita bastante a aquellos poblados donde los misioneros se han establecido y donde se les permite residir.

27. Es importante resaltar que el rito doméstico no incluye la degustación de sal que, por otra parte, sí se realiza durante las ceremonias llamadas *xiotalh*.

28. Entre los *náayeri*, vecinos de los *o'dam*, la ceremonia correspondiente se denomina en español “sacar a los niños” (Castillo, 2019: 179).

lan cosmologías (véase Seeger et al., 1979: 11): los cuerpos (*tuuku'*) son frágiles y necesitan curarse para mantener en paz la relación con las deidades; las personas (*maa'nkam*) son más que cuerpos y tienen almas (*ii'mda'*), que provienen del mundo de los ancestros; sus progenitores y ellos a su vez se relacionan con la familia del maíz y con los dioses cristianos a fin de mantener la vida y engendrar los alimentos, lo que resulta a su vez en nuevos cuerpos y nuevas personas. Una persona ódam es siempre una persona incompleta, pero un cuerpo que no establece relación con los ancestros no es una persona, no es un ódam, muy probablemente es un mestizo.

Referencias

- AMBRIZ, María y Eliseo. Gurrola. *Mui' sapok. Relatos de la tradición oral de los tepehuanos del sur* (Vol. I). México: INAH, 2013.
- BASSO, Ellen. "The Implications of a Progressive Theory of Dreaming". En *Dreaming. Anthropological and Psychological Interpretations*, organizado por Barbara Tedlock, 86–104. Santa Fe: School of American Research Press, 1992
- BENÍTEZ, Fernando. *Tepehuanes y nahuas. Los indios de México* (Vol. V). México: Era, 1980.
- CALAVIA, Óscar. "Xamanismo nas Terras Baixas: 1996-2016". *Revista Brasileira de Informação Bibliográfica Em Ciências Sociais*, n. 87 (2018): 15-40. DOI: <https://doi.org/10.17666/bib8702/2018>
- CASTILLO, Frine. *Nahué'ra'a. El concepto de cuerpo entre los coras de Santa Teresa del Nayar*. Tesis de licenciatura en Etnología, Escuela Nacional de Antropología e Historia, Ciudad de México, 2014.
- CASTILLO, Frine. "El componer del cuerpo náayeri". En *Reflexividad y alteridad I. Estudios de caso en México y Brasil*, organizado por Isabel Martínez, Alejandro Fujigaki y Carlo Bonfiglioli, 179–200. México: UNAM, 2019.
- COYLE, Philip E. "La cacería de venado de los yuto-nahuas centrales". En *Por los caminos del maíz. Mito y ritual en la periferia septentrional de Mesoamérica*, organizado por Johannes Neurath, 294–334, México: CONACULTA-FCE, 2008.
- DESCOLA, Philippe. *Más allá de naturaleza y cultura*. Buenos Aires: Amorrortu editores, 2012.
- GARCÍA, Gabriela y Antonio Reyes. "De maíz y de frijol: el paso de verbo final a verbo inicial en el tepehuano del sureste (o'dam)". *Tlalocan. Revista de fuentes para el conocimiento de las culturas indígenas de México*, v. XX (2015): 85-133.
- GOW, Peter. "The Perverse Child: Desire in a Native Amazonian Subsistence Economy". *Man*, v. 24, n. 4 (1989): 567-582.
- GOW, Peter. "Christians: A Transforming Concept in Peruvian Amazonia". En *Native Christians. Modes and Effects of Christianity among Indigenous Peoples of the Americas*, organizado por Aparecida Vilaça y Robin. M. Wright, 33-52. Cornwall: Ashgate, 2009.
- JÁUREGUI, Jesús. "La región cultural del Gran Nayar como 'campo de estudio etnológico.'" *Antropología. Boletín Oficial Del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, n. 82 (2008): 124–150.
- NEURATH, Johannes. *Las fiestas de la casa grande. Procesos rituales, cosmovisión y estructura social en una comunidad huichola*. México: CONACULTA-INAH-UDG, 2002.
- NEURATH, Johannes. *Someter a los dioses, dudar de las imágenes. Enfoques relacionales en el estudio del arte ritual amerindio*. México: Sb editorial, 2020.
- PITARCH, Pedro. *La cara oculta del pliegue. Antropología indígena*. México: Artes de México-CONACULTA, 2013.
- PREUSS, Konrad. T. "Más información acerca de las costumbres religiosas de los coras". En *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit*, organizado por Jesús Jáuregui y Johannes Neurath, 127-137. México: CEMCA-INAI, 2008.
- PREUSS, Konrad. T. *La expedición al Nayarit. Registro de textos y observaciones entre los indígenas de México. La religión de los coras a través de sus textos, Vol. I*. Ciudad de México: Siglo XXI Editores, 2020.
- REYES, Antonio. *Los que están benditos. El mitote comunal de los tepehuanes de Santa María de Ocotán*. México: INAH, 2006.

- REYES, Antonio. "Aprendiendo a soñar. El papel de los sueños como motores de reflexividad entre los tepehuanes del sur de Durango, México". *Indiana*, v. 26, (2009): 47–59. <https://doi.org/10.18441/ind.v26i0.47-59>
- REYES, Antonio. "Los llamados 'lugares sagrados': territorialidad, identidad y alteridad entre los tepehuanos del sur". *Relaciones Estudios de Historia y Sociedad*, v. 39, n. 156 (2018): 49–83. DOI: <https://doi.org/10.24901/rehs.v39i156.318>
- REYES, Antonio. *El retorno de los ancestros. Prácticas chamánicas, iniciación y cosmología o'dam*. México: Sb editorial, 2022.
- RILEY, Carol. L. "The Southern Tepehuan and Tepecano". *Handbook of Middle American Indians, Volumen 8*, organizado por Evon Z. Vogt, 814-821. Austin: University of Texas Press, 1969.
- ROSA, Aciano. *Historia de la política y de la justicia del tepehuano del Mezquital, Durango*. México: CDI, 2003.
- SEEGER, Anthony, Roberto da Mata y Eduardo Viveros de Castro. "A construçã o da pessoa nas sociedades indigenas Brasileiras". *Boletim do Museu Nacional*, n. 32 (1979): 2–19.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. "Perspectivismo y multinaturalismo en la América Indígena". *Cosmopolíticas*. En *Perspectivas antropológicas*, organizado por Monserrat Cañedo Rodríguez, 417-456. Madrid: Editorial Trotta, 2013.
- WAGNER, Roy. *La invención de la cultura*. Madrid: Nola editores, 2019.
- WILLET, Thomas L. "Modismos del 'corazón' en el tepehuán del sureste". Ponencia presentada en el *XXXII Friends of Uto-Aztecan Workshop*, Hermosillo, México 2017. <https://www.sil.org/resources/archives/63047>