

# La mitología huichola de Juan Real y Robert Zingg<sup>1</sup>

DON BAHR\*

Este artículo discute, en primer lugar, la mitología narrada por el huichol Juan Real, registrada por el antropólogo Robert Zingg durante la década de los años 1930. La recopilación contiene 46 mitos que, en su conjunto, conforman lo que llamo “libro oral de autoría indígena sobre la antigüedad mítica” (*native-made oral book of ancientness*), un texto coherente y completo. Posteriormente, la mitología huichola de Real se compara con obras similares provenientes de algunos pueblos indígenas americanos. Lo que quiero enfatizar es que todos estos libros comparten una serie de rasgos que aquí denominaré “Edén”, *anthropozoa*, “hiato”, “epopeya”, “parodia” y “carácter”. Sobra decir que el libro oral de autoría indígena sobre la antigüedad mítica, en tanto que género literario, aún no ha sido estudiado suficientemente. Considero que los términos mencionados ofrecen, de manera tentativa, un marco conceptual útil para acercarnos a esta clase de textos.

El estudio de la mitología huichola de Real y Zingg que aquí presento forma parte del proyecto de estudios sobre mitología que inicié hace ya algunos años y que aborda algunas recopilaciones

<sup>1</sup> Traducción de Johannes Neurath y Paulina Alcocer.

\* University of Arizona.

estadounidenses de relatos mitológicos muy completos sobre el pasado, ofrecidos en cada caso por un único narrador indígena. Mi objetivo no se ha circunscrito al estudio de las variantes y transformaciones de un motivo mitológico específico, como el robo del fuego o el “buceador de la tierra”; tampoco ha sido mi intención reconstruir mitologías singulares a partir de textos ofrecidos por diferentes narradores. Lo que me interesa estudiar es la forma como los narradores particulares componen o construyen dichas narraciones en cuanto totalidades. En este sentido, defino como una “mitología” el conjunto de textos narrados por una misma persona respetando el orden que ésta les da. Su estudio implica someterlos a una crítica literaria igual a la que se hace de libros de otros géneros. Si mi estudio resulta exitoso, la academia occidental conocerá un nuevo género literario, el libro oral de autoría nativa sobre la antigüedad mítica.<sup>2</sup>

## Juan Real y Robert Zingg

En 1934, Zingg registró 46 mitos huicholes narrados por Juan Real. Cuatro años más tarde publicó esta mitología como parte de su monografía *The Huichols: Primitive Artists*.<sup>3</sup> Este libro recibió elogios por su etnografía detallada y exacta, rica en datos sobre la religión de los huicholes, pero también fue criticada acremente por su marco teórico-interpretativo. Ralph Beals, en su reseña para la revista *American Anthropologist*, habla de un libro que ofrece “a wealth of data based on acute observation and ... a mass of poorly digested theoretical discussions [mainly centered on religious ‘mystical participation’]”.<sup>4</sup>

Aunque Beals no lo mencione explícitamente, la mitología narrada por Real estaría entre los aspectos elogiados, sin embargo, desde el punto de vista de la lingüística moderna, se trata de una recopilación que dista mucho de cumplir con los mínimos estándares metodológicos. No se trata de un texto narrado en lengua indígena, cuidadosamente transcrito, traducido primero palabra

<sup>2</sup> Agradezco los comentarios que recibí de parte de J. Bierhorst, E. Caruzzi, R. Dunn, J. Galinier, J. Jáuregui, D. Metzger, J. Neurath, D. Portman, B. Stark y P. Zolbrod.

<sup>3</sup> El título de la publicación en español es *Los huicholes. Una tribu de artistas*, 1982.

<sup>4</sup> Ralph Beals, *American Anthropologist*, 1941, pp. 99-102.

por palabra y luego libremente. Lo que Zingg publicó es una serie de resúmenes de mitos [*abstracts*], vívidos y llenos de detalles, elaborados a partir de las narraciones de Real. Se puede afirmar que, en este caso, el uso del término *abstraction* no alude tanto a la elaboración de versiones reducidas en lo que toca al número de palabras o de detalles argumentativos. Jay Fikes me hizo llegar una copia del manuscrito “original” inédito en ese entonces, donde se puede apreciar fácilmente que la extensión de las versiones completas no difiere tanto de los “resúmenes”. Aquéllas son a lo mucho una tercera parte más largas. Además, no modificó el orden de los mitos y mantuvo todos los títulos. Sobre todo, en ambas versiones, la sustancia narrativa es exactamente la misma. De modo que estos “resúmenes” deberían de llamarse *digests*. Veamos en qué consistió este “proceso de abstracción.”

Real narró los mitos en español y Zingg los registró en sus libretas de campo usando su lengua materna, el inglés.<sup>5</sup> Después, al editar sus datos, preparó dos versiones, una larga que no se publicó<sup>6</sup> y una más breve que se incluyó en el libro monográfico. Así, no solamente no existe un original en lengua huichola, sino que tampoco hay uno en la lengua española usada por Real.

No quiero criticar a Zingg por haber procedido así. Desde el punto de vista estrictamente literario queremos destacar que la densidad narrativa, es decir, la cantidad de personajes (principales y secundarios) y episodios, no es menor que en libros tan famosos como el *Popol Vuh* —un libro que se conoce gracias a que unos mayas quichés alfabetizados decidieron transcribirlo de un original jeroglífico ahora perdido, usando el alfabeto latino. Documentos de este tipo, escritos por indígenas, son extremadamente raros. Antes de que se generalizara el uso de la grabadora portátil, ni siquiera los lingüistas solían hacer el intento de registrar mitologías completas, compuestas de múltiples textos, pero narradas por una sola persona en lengua nativa.<sup>7</sup> Tampoco eran muy frecuentes registros como

<sup>5</sup> Robert Zingg, *The huichols: primitive artists*, 1938, liii, nota 9.

<sup>6</sup> Traducida al español por Roberto Williams, *La mitología de los huicholes* recientemente fue editada por El Colegio de Michoacán, 1998.

<sup>7</sup> En una comunicación personal, John Bierhorst enumeró las siguientes obras de indígenas norteamericanos con las características mencionadas: una cosmología onadaga (iriquois) ofrecida por John Arthur Gibson y publicada por J. N. B. Hewitt (*Iriquois cosmology*, 1928); una mitología tsimshian narrada por Henry W. Tate y publicada por Franz Boas (*Tsimshian mythology*, 1916); la colección de textos kwakiult de George Hunt publicada por Franz Boas

el que realizó Zingg. La forma de trabajo común de los antropólogos que recopilaban textos indígenas consistía en la colaboración entre un grupo de narradores nativos, un indígena bilingüe como traductor y el antropólogo que fungía como escriba y editor. El antropólogo anotaba las traducciones simultáneas para después someterlas a una corrección estilística. Con Zingg se modificó este procedimiento, pues Juan Real le ofrecía narraciones ya traducidas al español, mismas que, a su vez, Zingg vertió al inglés. De hecho, la obra de Real y Zingg es producto de una convergencia afortunada entre un antropólogo motivado a registrar todo lo relacionado con una mitología y un indígena cooperativo y bien informado sobre el tema.

Zingg se refiere al carácter y a la situación personal de Real en los siguientes términos:

Juan Real es pobre como un ratón de iglesia [*as poor as a churchmouse*]; siempre está en la ruina debido a su irrefrenable impulso de ofrecer ceremonias y a su vocación de servir como guardián de una de las jicaras sagradas [jicarero], *etcétera*. Mi primer contacto con él fue cuando literalmente me vendió la camisa que traía puesta para comprar borregos para un sacrificio ritual.

[...] Sólo cuando me hubo narrado los mitos auténticos se puso de manifiesto su verdadero carácter, en tanto que místico y partícipe plenamente comprometido [con la cultura mística de los huicholes]. Por tratarse de una cuestión sagrada, era también muy peligrosa. Juan nunca podía estar seguro de que Nakawé [una diosa muy poderosa] no le enviaría un rayo que lo destruiría por cometer el sacrilegio de divulgar a un extranjero todos sus conocimientos sagrados. No sólo temía a los dioses sino también a sus compañeros. Así que no me contó nada hasta que yo me hube convertido en el héroe de [la comunidad de] Tuxpan ofreciéndome a llevar a los encargados [del gobierno tradicional] a la Ciudad de México [para hacer una petición

(*Kwakiult texts*, 1904-1906); un grupo de textos de los nez perce, recopilados por Archy Phinney y publicados por él mismo bajo el título *Nez perce texts*, 1934; y de los lakota, un grupo de textos conocidos como el "Manuscrito Bushotter", narrados por George Bushotter, transcritos y traducidos por James Owen Dorsey, pero aún no publicados (*cfr.* Raymond DeMaillie, en un apéndice de Nurge, 1970). Esta lista puede ampliarse con el ejemplo de los textos chinok narrados por Victoria Howard, registrados, traducidos y editados por Melville Jacobs (*The content and style of an oral literature*, 1959). Seguramente podrían encontrarse unas cuantas mitologías más de este tipo. En el Gran Nayar sí existen antologías extensas de textos en lengua nativa (Konrad Theodor Preuss, *Die Nayarit-Expedition*, 1912; Konrad Theodor Preuss y Elsa Ziehm, *Nahua texte aus San Pedro Jicora in Durango*, 1968-1976) pero, a diferencia de la mitología de Real, no se trata de recopilaciones realizadas a partir de un narrador único.

al gobierno]. Aun así, estaba atormentado por el temor de que sus vecinos le hicieran alguna brujería. Jamás olvidaré el tono de resignación en su voz cuando nos despedimos por última vez. Con sincera emoción me dijo: “quien sabe..., quizás alguien me haga una brujería por haberte contado estas cosas tan delicadas”.

La mitología es un asunto delicado [...] Para contarme sus mitos, Juan Real insistía en volverse un poco sagrado él mismo también, cosa que conseguía proporcionándole trago [...] Así, traguito a traguito, podía pasar todo el día relatándome la mitología.

[...] Aunque el distanciamiento de Real frente a la cultura huichol le permitía hablar un español fluido y sentirse cómodo en los pueblos mestizos, participaba plenamente en la cultura huichola. Dado que él fue mi principal informante, la cultura huichola descrita en esta monografía es, en gran medida, aquélla en la que él participaba.<sup>8</sup>

Real era un lego, no un cantador experto que dirigiera ceremonias y, aparentemente, no era un chamán (*mara'akame*). Tal vez el hecho de que un lego tuviera tantos conocimientos, es lo que persuadió a Zingg a pensar que los huicholes, eran un grupo profundamente compenetrado con su religión. Como yo no tengo experiencias directas con este grupo, me abstengo de comentar sobre el asunto. Tampoco quiero emitir juicios acerca de lo que etnólogos especialistas han opinado en relación con el texto de Real y Zingg, ni tampoco sobre la calidad de otras publicaciones sobre mitología huichola. Simplemente quiero enfatizar que todavía no he encontrado para este grupo una recopilación que supere la mitología de Real y Zingg.

No obstante, sí debo referirme brevemente al juicio francamente negativo emitido por Peter Furst y Barbara Myerhoff: “El trabajo de Zingg deja mucho que desear desde los estándares etnográficos actuales [...] especialmente en lo que se refiere a religión y mitología”. Estos autores, empero, no especifican en qué radican estas insuficiencias.<sup>9</sup> Desde mi óptica, los textos de Real y Zingg son al menos tan buenos, lingüística y mitológicamente, como los que fueron publicados por Furst y Myerhoff. Llama la atención que unos y otros enfatizan aspectos ostensiblemente diferentes de ciertos personajes de la mitología. Yo me inclino a pensar que

<sup>8</sup> Robert Zingg, *op. cit.*, 1938, pp. lii-liv.

<sup>9</sup> Peter T. Furst y Barbara Myerhoff, “The Jimsonweed Cycle of the Huichols of Mexico”, en *Antropologica*, 1966, p. 5.

solamente en las mitologías completas se puede apreciar el carácter de un personaje determinado y decidir si realmente se trata de una figura protagónica o no. De la misma manera, sólo la comparación de mitologías completas permite analizar las divergencias que eventualmente presentan personajes particulares en versiones diferentes. Furst y Myerhoff no presentan la mitología completa de su informante Ramón Medina, así que no podemos determinar la importancia verdadera del personaje Kieri Tewiyari. Los mismos autores traducen este nombre como Persona Toloache.<sup>10</sup> Los fragmentos de mitos publicados permiten inferir que, para Medina, se trata de una figura muy similar al Diablo de la tradición cristiana. “Anda por ahí, [...] en soledad. Atrapa a la gente, la agarra, la muerde, la hace perder el control sobre sí misma .... Les dice: ‘Oh, mis hermanos, los trataré bien’”.<sup>11</sup>

Furst y Myerhoff no profundizan en las afinidades entre Kieri Tewiyari y el Diablo. En cambio, en la mitología de Real ningún personaje es satanizado de esta manera, pero sí encontramos un personaje muy similar: Cristo. Se trata de un personaje positivo, aunque muchos detalles narrativos lo acerquen a la figura diabólica de la Persona Toloache de Medina. Ambos son violinistas y ambos mueren asesinados, el uno por Kauyumari/Peyote, el otro por iniciativa de los Judíos. Posiblemente, el énfasis unilateral en lo diabólico que encontramos en Medina se explica por el hecho de que no les contó a los antropólogos la historia completa. Como veremos más adelante, en la versión de Real, Cristo es el quinto personaje principal, un segundo hombre-dios, y el personaje central de la tercera y última parte de la mitología.

Aparte del texto de Real y Zingg, lo más cercano que tenemos a una mitología huichola completa son las explicaciones de una serie de doce cuadros de estambre ofrecidas por su autor, Tutukila Carrillo.<sup>12</sup> Entre los artistas huicholes, Carrillo es un caso único porque, junto con una representación visual sobre el pasado mítico, produjo un texto escrito. En este lugar me circunscribiré a los textos publicados por Juan Negrín, es decir, a las doce historias que acompañan las pinturas. Desde luego, estos textos son muy compactos y su extensión es mucho menor que la de los 46 mitos de Real y Zingg.

<sup>10</sup> *Idem.*

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 12.

<sup>12</sup> Juan Negrín, *The huichol creation of the World*, 1975.

Los trabajos de Real y Carrillo coinciden al ubicar el comienzo de la narración en un mundo ya formado, en el cual ya existen la mayoría de los personajes míticos. En Real, estos personajes se llaman Nakawe, Kauyumali y Fuego en Carrillo, Takutsi [después Nakawe], Kauyumarie y Tatewari (las diferencias son mínimas y poco significativas). Ambos narradores coinciden en que el Sol, otro de los personajes principales, comienza a existir sólo después de transcurrido un largo trecho del tiempo mítico. De esta manera, tres protagonistas ya existen desde el principio, mientras que el origen del cuarto marca un punto culminante en ambas mitologías. La coincidencia entre Real y Carrillo, en este y otros detalles importantes, posiblemente, señala la existencia de un patrón mitológico compartido por la gran mayoría de los huicholes. De esta manera, una configuración mitológica, estructurada con base en cuatro personajes, podría ser un rasgo distintivo de la mitología de los huicholes, opuesta a las configuraciones de tres dioses principales que encontramos en las mitologías de los coras, mexicaneros y tepehuanes. Sin embargo, la versión de Carrillo no menciona a Cristo y, por ende, nada de lo que conforma el tercer ciclo mítico de Real.

Por otra parte, entre las diferencias importantes destaca el hecho de que Nakawe/Takutsi y Fuego/Tatewari “mueren” en la versión de Carrillo, momento a partir del cual, son representados por “ídolos”. En la versión de Real no sucede nada comparable. Adelantándome un poco a lo que plantearé cuando discuta el concepto de carácter, conviene señalar que en los cuadros de estambre de Carrillo el fuego es representado como un hombre con brazos, piernas, cabeza y plumas. Argumentaré que el Fuego, tal como lo concibe Real, es algo más cercano a un campo de fuerza que a una persona físicamente interactiva. Los cuadros de Carrillo contradicen esto, aunque por supuesto, sus figuras son estáticas. Más aún, en su historia 7, Carrillo afirma que el dios del Fuego (Tatewari) muere como un ser humano y que luego es reemplazado por un ídolo de piedra, pero también por una flama “común y corriente”. Por último, quiero enfatizar que, igual que el Fuego de Real, lo único que hace el de Carrillo es pensar, decir y demandar cosas; es decir, no interactúa con los otros personajes de manera más tangible.

Si afirmo que en la mitología de Carrillo hay cuatro personajes principales, es porque éstos aparecen en más episodios que el resto. Sin embargo, dos figuras más tienen una importancia considerable: Maxakuaxi (Cola de Venado) y Yurianaka (Tierra Húmeda). Se trata

de figuras principales (“ancestros”) porque están presentes desde el comienzo de la narrativa, pero, a la vez, son de menor importancia, ya que se les menciona exclusivamente en las primeras dos historias. Kieri [Awatusa], una variante de Persona Toloache, es otro de los personajes destacados. Las últimas dos historias de la mitología de Carrillo narran cómo Kieri es admitido en el círculo de los personajes principales o dioses, es decir, en el círculo conformado por Nakawe, Kauyumali, el Fuego y el Sol. En estas dos historias, Nakawe y el Fuego están presentes a pesar de que ya están muertos.

He mencionado que en los relatos de un tercer narrador huichol, Ramón Medina, Persona Toloache, aparece diabolizado, mientras que Real lo identifica con Cristo. Un indicio de la identidad entre Kieri y Cristo es que tanto en el relato de Real como en el de Carrillo, es el quinto de los personajes principales. También su relación con las abejas y las velas permite su identificación. Por un lado, el Kieri de Carrillo vence a las abejas en el capítulo once; por el otro, el origen de las velas elaboradas de cera de abeja se menciona en el primer mito del ciclo mítico católico de Real. En los dos ciclos míticos previos, las velas sólo aparecen dos veces: en el contexto de la domesticación del fuego (mito 2) y en el capítulo décimo primero.

Tomando en cuenta el paralelismo entre Cristo y Kieri, se puede afirmar que ambas mitologías, las de Carrillo y Real, cuentan con cinco personajes principales, tres de los cuales existen desde los inicios del tiempo; un cuarto protagonista es creado a la mitad del camino y un quinto aparece hasta el final.

\* \* \*

El hecho de que no se hayan publicado más libros de mitología huichola completa puede tener diferentes explicaciones. Tal vez, los especialistas consideran que la versión de Real y Zingg es la definitiva. En este caso están muy equivocados, porque necesitamos más versiones de la mitología huichola, y sobre todo, que estén escritas en lengua indígena. Si los especialistas piensan que la coherencia de la mitología huichola es únicamente producto de la intervención de Zingg, y que no se puede esperar que un indígena produzca algo semejante, también me inclinaría a pensar que están equivocados, porque he trabajado con textos de este tipo, de autoría indiscuti-

blemente indígena, que provienen de grupos más septentrionales emparentados con los huicholes.<sup>13</sup>

A Zingg le hubiera gustado contar con más versiones de la mitología huichola: “Para corroborar la información obtenida de un lego, tuve la intención de registrar también la mitología de un cantador [es decir, de alguien que supiera más o cosas distintas], pero un año no fue suficiente tiempo, comencé demasiado tarde [con la recopilación de mitos] y la mitología resultó demasiado larga”.<sup>14</sup>

Zingg menciona que una vez Real perdió la coherencia al beber demasiado durante las sesiones de narración. También advierte que Real ocasionalmente improvisó las narraciones sobre los orígenes míticos de diversas cosas:

En una ocasión bebió demasiado. Durante tres horas platicó puras tonterías. Yo las registré para no ofenderlo [¿habrá estado sobrio Zingg?], mientras que él, sin duda, continuó con sus narraciones para no ofenderme a mí.<sup>15</sup>

Por otra parte,

Tan era Juan Real un místico practicante de su religión que toda la información [que me daba] sobre este y otros temas tomaba la forma de mitos improvisados. Así lo hacía para dar a su información la legitimidad de las “grandes diosas del mar” y de la antigüedad de los primeros tiempos. Yo pude discernir los mitos genuinos de los espurios. En la edición de la mitología propiamente dicha no incluí ninguno de los últimos.<sup>16</sup>

Al menos Zingg reconoce que le daba de beber a su informante. El alcohol entorpeció su trabajo tan sólo una vez. En esta situación ambos reaccionaron cómicamente actuando sus roles de mitante y escriba. Durante tres horas Zingg escribió los sinsentidos que Real le contaba en su borrachera.

Es una lástima que Zingg no publicara las improvisaciones sobrias de Real, y que no explicara cómo llegó a la conclusión de

<sup>13</sup> De modo que podemos estar seguros que estos textos no fueron hechos por forasteros, aunque, como lo discuto más adelante, existen buenas razones para suponer que no hubieran sido recopilados sin la iniciativa y el patrocinio externos (Don Bahr, *The short, swift time of gods on Earth*, 1994).

<sup>14</sup> Robert Zingg, *op. cit.*, 1938, p. li. En la introducción de su libro (p. xxi), Zingg explica que durante la mayor parte de su trabajo de campo lo único que pudo hacer era ganarse, poco a poco, la confianza de los huicholes.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. liii.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. lii, nota 17.

que estos mitos no son auténticos. A final de cuentas, sin embargo, Zingg nos dice más que otros antropólogos. Si acaso rompió algún tabú profesional, es debido a su honestidad, y no a la insuficiencia de sus técnicas de trabajo de campo o a la falta de ética profesional.

Zingg y Real nos legaron un libro escrito. Además de haber sido abreviados por Zingg, la principal intervención del antropólogo sobre lo que Real hacía normalmente con los mitos consiste en haberlos puesto por escrito. Zingg produjo este libro de mitología (dentro de uno más grande) con la ayuda de Real. El texto escrito es largo y de una pieza. Cabe suponer que Real no hubiera elaborado algo similar por iniciativa propia. No hubiera narrado toda la mitología de su conocimiento a otro huichol, durante un evento continuo de varios días. Real conocía todos estos mitos, pero no había ocasiones o llamados para narrarlos de manera completa. Desde luego, la escritura fija las palabras del autor. Las narraciones que Real transmitía a Zingg probablemente tenían tramas fijamente establecidas, pero su formulación exacta podía variar cada vez que los mitos se narraban.

Probablemente, el número de 46 capítulos tampoco es algo previamente establecido. Las historias se agrupan en tres partes principales, mismas que Zingg denomina "ciclos". Me imagino que Real no se oponía a esta organización de las narraciones, sin embargo, Zingg no aclara si los mitos correspondían exacta y solamente a estas divisiones desde que fueron narrados por Real. Frecuentemente, un narrador de mitos produce una historia continua y sin divisiones explícitas. Yo edité una narración pima de este tipo y fue parte de mi trabajo establecer las divisiones de capítulos y títulos. El narrador, que se había comprometido a contar todo, contó todo sin interrupción alguna, sin subdivisiones y sin descansar.<sup>17</sup> Para concluir, tengo la impresión que, en un principio, Real hubiera aceptado la secuencia y la organización de las historias en tres partes, pero tal vez hubiera expresado algunas diferencias respecto a la ubicación de los principios y finales de los algunos capítulos (tal vez, no necesariamente serían 46 narraciones), o respecto a los títulos y el término "ciclo".<sup>18</sup>

<sup>17</sup> Don Bahr, *op. cit.*, 1994.

<sup>18</sup> "Ciclo" es un concepto europeo. No insistiría en que indígenas americanos hablarán de "ciclos", pero no he encontrado este concepto en lengua nativa alguna.

Es muy posible que el género literario que llamo *oral book of ancientness* no formara parte del repertorio cultural tradicional. El tiempo necesario para narrar una mitología completa de este tipo se extendería por más de una noche o un día entero. Seguramente, dichas mitologías existían de forma latente en la mente de los narradores, pero en la vida tradicional indígena se narraban sólo fragmentos. Se necesitaba que un forastero con intereses tan raros como los de Zingg y con una paciencia, posibilidades económicas y voluntad suficientes dirigiera el trabajo de un informante tan excepcional como Real para que tuviera lugar la narración de la totalidad de la mitología. Situaciones de este tipo son, desde luego, producto del colonialismo y del contacto con una “civilización” en la que existen individuos suficientemente ociosos como para escuchar y registrar estas narraciones y editarlas como libro.

Si bien los libros son producto del colonialismo, las narraciones míticas existían con anterioridad en la mente de los indígenas y, por decirlo de algún modo, ya estaban listas para ser registradas. Zingg, desde luego, no quiso inventar historias y, probablemente, no hubiera tenido la capacidad de hacerlo, así que lo único que le quedaba era editarlas y tal vez reorganizarlas un poco. Ahora, ¿con qué tipo de libro de nuestra literatura podríamos comparar este tipo de “libro nativo, provocado por alguien que no es indígena”? ¿Cuáles son sus equivalentes: nuestros libros de historia, nuestros libros sagrados o nuestras poemas épicos? Los libros nativos generalmente están escritos en prosa —prosa oral—, lo que los separa de nuestra épica.<sup>19</sup> A diferencia de los textos históricos, los libros

<sup>19</sup> Parece ser que entre los huicholes, coras, tepehuanes y mexicaneros (etnias todas vecinas) existen dos formas literarias análogas a las de los pimas y pápagos que se caracterizan por ser memorizadas de una manera más rigurosa que la prosa. La primera de estas formas la constituyen las canciones que se memorizan sílaba por sílaba; en la segunda forma literaria, compuesta por oraciones, rezos y cantos, la unidad de memorización es la frase. Entre los pimas y pápagos, las primeras duran aproximadamente medio minuto y son entonadas repetidamente en series con ligeras variaciones. La duración de las segundas se extiende alrededor de diez minutos. Ambas formas se caracterizan por una versificación más elaborada que la de la prosa oral. Cada una de ellas se rige por reglas de composición distintas y su contenido es diferente. Ambas son ejecutadas en ceremonias a cielo abierto, caracterizadas por la ausencia de prosa, pero también pueden ser insertadas en ciertas narraciones mitológicas en prosa que tienen lugar en recintos cerrados. Don Bahr, *O'odham creation and related events*, 2001, ofrece una mitología pima abundante en canciones y oraciones. En el caso de los pima-pápagos y, probablemente, también en el de los grupos del Gran Nayar, es posible distinguir entre aquellas canciones y oraciones que tienen un lugar fijo en una

en cuestión están llenos de eventos cosmogónicos fantásticos que, bajo circunstancias normales, serían imposibles. Desde luego, deberíamos compararlos con libros como el Talmud, la Biblia o el Corán. Narradores de mitos que yo conocí entre los pimas y pápagos afirmaron frecuentemente que: “Estas historias son como nuestra Biblia”,<sup>20</sup> es decir, son consideradas como verdaderas, y se respetan porque tratan asuntos importantes relacionados con los orígenes.

El texto de Real y Zingg también se parece a la Biblia y al Corán pues habla de un personaje llamado Jesús Cristo. Las tres partes (o ciclos) podrían llamarse también “testamentos”. El tercero está centrado en Cristo, los otros dos testamentos se llaman “de las secas” y “de las aguas” y hablan, en primer lugar, de un hombre-dios de nombre Kauyumali, una mujer-dios Nakawe, y dos personajes que combinan rasgos humanos y cósmicos, Fuego y Sol, ambos masculinos. Junto con Cristo forman el grupo de cinco protagonistas, cuatro hombres, una mujer, tres seres humanos, dos seres ígneos y luminosos. En 43 de los 46 capítulos, aparece al menos uno de los cinco. Un mínimo de dos aparece en 33 de las historias. Así que hay suficiente evidencia para afirmar que la mitología en cuestión trata en primer lugar y continuamente de ellos.

A continuación quiero explorar qué tan útil resulta para el análisis de esta mitología, narrada por un único autor nativo, la serie de conceptos que ya he aplicado con provecho en otros casos. El primer concepto, Edén, determina los rasgos esenciales de la antigüedad tal como figura en las mitologías indígenas. Los tres siguientes, *anthropozoa*, hiato y epopeya, son conceptos subsidiarios del primero. Por último, propongo analizar los mitos en cuanto parodias y estudiar puntualmente el carácter de los personajes protagónicos. En sí misma, ninguna de estas ideas es muy original; aunque acuñé el término *anthropozoa*, mi aportación consiste en combinarlas, para desarrollar un enfoque que espero resulte útil para el estudio de las mitologías. En particular me interesa poder esclarecer las ideas mencionadas a partir de los textos y acreditar el origen nativo americano de los mismos por medio de estas ideas.

mitología completa dada, y aquellas otras que no; del mismo modo, se pueden estudiar la prosa y la oratoria tal como son usadas en situaciones privadas y ceremoniales, en tanto que un sistema o economía de literatura oral.

<sup>20</sup> Al igual que los huicholes, los pimas y pápagos cuentan con una experiencia ya larga de interacción con la cultura occidental y las religiones cristianas.

## Edén

En la mitología de Real y Zingg, incluida su parte católica, dioses-hombres (análogos a figuras como Adán y Eva o Jesús Cristo) interactúan con dioses-animales o *anthropozoa*, así como con el Fuego y el Sol, o con seres humanos de menor importancia. Asimismo, las historias narradas están separadas de las genealogías concretas de los huicholes actuales, y las relaciones de parentesco que los protagonistas guardan entre sí distan de ser las ordinarias. Éstas son las razones principales para caracterizar a los mitos narrados como “edénicos”.

Igual que en otras tradiciones indígenas, la antigüedad mítica huichola se parece al Edén por ser una época carente de (o anterior a la) sexualidad, el matrimonio y la procreación humana normal. Desde luego no falta el sexo, es decir, el coito, pero éste jamás resulta en el nacimiento de un niño. Cuando esto sí sucede, al menos uno de los padres no es de naturaleza humana. Por ejemplo, cuando el hombre-dios Kauyumali hace el amor con diversas mujeres, eventualmente engendra una raza —los mexicanos—, pero la pareja sexual es, en este caso, una perra. En muchas mitologías, se narran eventos de creación milagrosa y procreación no-sexual: dioses que moldean a la gente a partir del barro, u hombres dando a luz a través de su pene o muslo. En comparación con las mitologías de los pimas y pápagos, las mejor conocidas por mí, la mitología huichola de Real y Zingg (y supongo que también otras versiones) no refiere muchos de estos nacimientos milagrosos.

En el texto de Real y Zingg, la mujer-diosa Nakawe nunca hace el amor. Tampoco Cristo, ni el Fuego, ni el Sol. Se mencionan algunas parejas humanas casadas y con niños, pero invariablemente son personajes menores, sin nombre personal, que únicamente aparecen en una de las historias y de quienes no se aclara su lugar de origen, ni se narra cómo se conocieron o cómo se casaron. Esto no significa que se trate de historias poco interesantes. De hecho sí lo son porque aclaran que este u otro Edén indígena no se ubica, como podría suponerse, en un estado previo al matrimonio. Más bien, lo que ocurre es que la mitología vuelca su atención selectivamente sólo sobre eventos extraordinarios o milagrosos, incluso ahí donde los personajes principales tienen como compañeros a seres humanos normales.

A continuación ofrezco un recuento de las razas humanas (o humanoides) creadas o mencionadas en la mitología de Real y Zingg:

1. La gente maíz. Una Joven Maíz, no completamente humana, desea tener cinco hijos con el joven humano que es su esposo y a cuya familia abastecía de maíz. Clandestinamente, un hermano de la joven lleva los granos a la casa del joven. Mientras tanto, éste produce niños a partir de su propio cuerpo. Estos niños se alimentan de maíz. Antes de que se realice el sueño de la doncella, ella se embaraza cuando esconde bajo su falda un ramo de flores que el Sol había dejado en el patio, y que ella recogió con la intención de llevarlo a su madre, la Diosa del Maíz. La mitología no habla del nacimiento o de la creación de esta niña o de su madre. Del ramo nacen varios hijos, entre ellos un joven y una joven que desean hacer el amor. Después de un desfloramiento difícil y sangriento (que probablemente no es una metáfora de origen indígena), la pareja procrea una nueva generación de seres humanos que crece hasta que un día el Sol ordena que se coloquen dientes en las vaginas de las mujeres y todos los hombres quedan mutilados, con excepción de un niño. También Kauyumali pierde su pene, pero le crece uno nuevo. El niño no hace nada, y toda la raza es destruida por un diluvio enviado por Nakawe.<sup>21</sup>
2. Los mexicanos. Kauyumali, una perrita y algunos granos de maíz era todo lo que quedaba después del diluvio. En ausencia de Kauyumali, la perrita se quita su piel y prepara tortillas para él. Un día, él regresa más temprano y encuentra una mujer humana. Con ella engendra a los primeros mexicanos.<sup>22</sup>
3. Los huicholes. Un Joven Pato (cuyo parentesco y parecido físico con los patos no se explican a detalle) soñó casarse con una de las mujeres humanas de procedencia desconocida, cuyas vaginas tenían dientes. Kauyumali las desdenta sirviéndose de un escudo de pene hecho de cuernos de venado, gracias a lo cual el Joven Pato puede procrear a los primeros huicholes. La historia continúa con una segunda generación de niños producidos sexualmente. Para ellos se introducen las ceremonias de nacimiento, pubertad y cosecha.<sup>23</sup>

<sup>21</sup> Mitos 15 y 16, pp. 535-538.

<sup>22</sup> Mitos 17 y 18, pp. 539-540.

<sup>23</sup> Mitos 25-31, pp. 541-553.

4. La gente serpiente. Algunas personas serpiente nacidas en el mar se transforman en “gente”. Una de ellas seduce a una mujer huichola casada quien, en consecuencia, da a luz un hijo con dos padres, la Persona Serpiente y un huichol. Éste último mata a su esposa, pero la Persona Serpiente escapa. El niño crece y procrea todo un linaje de cantadores y curanderos.
5. Seres humanos transformados en ardillas. Los Dioses del Mar (la gente de Nakawe) le dan a un niño huérfano unos compañeros, pero éstos se transforman en ardillas; en la actualidad ellas provocan locura.<sup>24</sup>
6. La raza *eawali*.<sup>25</sup> Un Hombre Oso secuestra una mujer que pertenece a una raza prehuichola de origen no aclarado que se llama *eawali*. Ella da a luz dos oseznos que la rascan mientras toman pecho, por eso ella los mata y regresa con sus parientes. La familia de la niña muere (¿será este el fin de la presencia de los *eawali* en la tierra?). Después, la mujer le permite al zopilote que le haga el amor cuatro veces y él la lleva hacia el cielo donde se encuentran sus familiares muertos. Durante el día, ellos son aire, pero de noche se transforman en vampiros. Ella los conoce de regreso a la tierra, donde comen los corazones de los enfermos y de los huicholes moribundos.<sup>26</sup>
7. Los santos. La Virgen de Guadalupe nace de la espuma del océano. Después de cinco días, la espuma toma la forma de imágenes y estatuas de los santos y de la Virgen. Kauyumali contribuye con pintura para crear la imagen de la Guadalupana, después pinta la imagen de san José y de otros santos, mismas que también cobran vida.<sup>27</sup>
8. Jesús. Nacido de san José y la Virgen de Guadalupe, ambos seres humanos. De esta manera, Jesús Cristo es un caso muy raro, porque es procreado de manera sexual normal.<sup>28</sup>

<sup>24</sup> Mito 32, pp. 553-555.

<sup>25</sup> Seis de las doce historias de Carrillo mencionan una gente llamada *hewiixi*. Estos posiblemente son el equivalente de los *eawali* de Real. Tal vez, se trate simplemente de una manera diferente de transcribir este término. En Carrillo, los *hewiixi* son una raza humana anterior a los huicholes con reproducción sexuada; corresponden a los *hohokam* de la mitología pima-pápago y a los *toltecas* de los aztecas: seres humanos primordiales “que vivían en nuestro lugar antes de nosotros.”

<sup>26</sup> Mito 33, p. 555.

<sup>27</sup> Mito 36, pp. 557-558.

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 559.

9. Los judíos. No se explica su origen. Solamente aparecen en la mitología cuando Cristo los vence en una competencia de violín.<sup>29</sup>
10. Los “gachupines” (españoles), turcos y “changos” aparecen en el mito 39, p. 561. Tampoco se aclara su origen. Los estadounidenses aparecen en el capítulo 40, p. 562.
11. Los dos pueblos originales. Los primeros seis de los pueblos mencionados aparecen en el ciclo de mitos asociado a las aguas, mientras que los judíos, estadounidenses, y demás corresponden al ciclo católico. Ahora tenemos que considerar dos “pueblos” que se mencionan en el ciclo de las secas. Zingg los llama “pueblos”, pero también “dioses” o “gente-dios” [*god-peoples*]. Desconocemos los términos usados por Real, pero *god-peoples* parece un término adecuado. Hay que recordar que cuatro de los cinco dioses principales aparecen en los mitos de la temporada seca (la excepción es Cristo). Entre los demás personajes que aparecen durante los primeros capítulos figuran estos grupos que, a diferencia de lo que sucede en el caso de los *anthropozoa* o seres cósmicos, se presentan como seres humanos: la gente del Sol y la gente de la Lluvia o del Mar.

La gente de la Lluvia y del Mar está presente, sin que se hable de su creación, desde la primera historia de la época seca, es decir, desde los principios de la antigüedad narrada. La gente del Sol es creada más tarde, por medio de la respiración del astro diurno.<sup>30</sup> Siendo una raza creada, es notable que no lo sea a partir de algún material tangible, como es común en las mitologías del Nuevo Mundo, sino a partir de un aliento. (Recuérdese el caso de otra creación por iniciativa solar. En el ciclo de la época de las lluvias, el Sol crea a partir de un ramo de flores. Desde luego, no es difícil concebir las flores como un elemento solar o una extensión del Sol, aunque desde luego, se trata de algo más tangible que un simple soplo.)<sup>31</sup>

<sup>29</sup> Mito 37, p. 555.

<sup>30</sup> Mito 6.

<sup>31</sup> No estoy afirmando que el aliento sea intangible, de hecho no lo es. Cuando se sopla de cerca sobre la piel éste es percibido sensiblemente. Esta forma de tacto tan íntima, al tiempo que etérea, es eficaz un poco más allá del alcance de la mano. Entre los pima-pápago el aliento es fundamental en las curaciones, de hecho éstas se denominan “soplidos” (*wusosig*), de *wusot*, “soplar”.

En este mismo mito se menciona que el Sol crea a su gente con la finalidad de que se “opongan” a la gente de la Lluvia,<sup>32</sup> a los que viven con Nakawe en la costa y en el océano Pacífico (el “océano occidental”, en palabras de Zingg). Es muy posible que la gente de la Lluvia sea el equivalente de los *hewiixi* de la mitología de Carrillo, pero en la mitología de Real no se establece una identificación con los *ea wali*. Entre la gente de la Lluvia, una pareja de un niño y una niña vírgenes —también conocidos como “angelitos”—, son los encargados de ofrendar al Fuego incienso, morrales, jícaras, plumas, “discos sagrados” y sangre de venado para domesticarlo o amansarlo.<sup>33</sup>

Se puede apreciar que el comienzo de esta mitología no parte de un vacío, desde el cual el universo se construye paso por paso. Al inicio de la narración, la tierra y el océano ya existen, lo mismo que Kauyumali, Nakawe, la gente de la Lluvia y del Mar, el Venado y el Maíz. En las narraciones 15 y 16 del ciclo de las aguas aparece una familia aislada, una madre y un hijo, que saben de la existencia del maíz, pero que no lo tienen. El Fuego emerge de una roca cercana al Océano y no, como en las versiones de otros narradores, al interior de una barranca en la sierra. El Sol “nace” en el inframundo con un corazón de “espuma roja de mar”.<sup>34</sup> El único indicio de que el “Padre” Sol no es preexistente es el hecho de que es un producto del mar. Pero, el mito más que enfatizar su nacimiento describe el gran esfuerzo que se hace para levantarlo en el cielo, para ponerlo en movimiento y para que siga su curso apropiadamente.

También Peyote está presente desde los primeros capítulos (Mito 3, sobre el origen del “toloache”), aunque la primera cacería de peyote no se narra hasta el capítulo 6. Nakawe, Fuego, Kauyumali, los dos bandos de dioses, todos están involucrados en este evento. Todos viajan hacia el oriente —por lo menos Fuego, Kauyumali y los dos grupos de gente divina—, aunque no está claro qué tanto participan Nakawe y el Sol. El peyote comienza a existir cuando una espuma del mar “apareció”, transformándose inmediatamente en un venado (aparentemente no el primer venado, ya que este animal ya aparece en el capítulo 1), que también es un peyote gigante.

<sup>32</sup> Mito 6, p. 522.

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 516.

<sup>34</sup> Mito 2, p. 504.

Todos los peregrinos comen de este cactus; justo en ese momento “salió el sol por la primera vez”.<sup>35</sup>

Recapitulemos los rasgos edénicos de esta mitología: casi no hay narraciones que se refieran a eventos de reproducción o a matrimonios humanos normales. Éstos se circunscriben a las historias sobre el origen del maíz y de los huicholes en el segundo ciclo mítico, que corresponde a la época de las lluvias, así como al nacimiento de Cristo en el tercer ciclo. En los primeros ciclos predominan las relaciones sexuales y los nacimientos irregulares. También se mencionan numerosas relaciones sexuales que no implican nacimientos. Éstas pueden clasificarse en dos grupos: el primero se compone de violaciones a mujeres por parte de “hombres de afuera” —españoles, judíos, turcos y monos que violan a la Virgen de Guadalupe. Por otra parte, encontramos como constante la irrefrenable actividad sexual de Kauyumali, gran maestro, adivino y dios creador que ama el sexo.

Como ya se mencionó, la procreación asexual de la vida no es muy importante en esta mitología. Los únicos casos son el nacimiento del Sol a partir de una brisa, la reproducción solar a partir de un ramo de flores, la procreación de niños a manos de un niño que los genera a partir de sí mismo y, por último, la formación de santos a partir de espuma y de la mano de Kauyumali.

En consonancia con la ausencia de creaciones “clásicas”, los personajes más importantes son preexistentes y se encuentran desde los primeros mitos: Fuego, Sol, Venado, Maíz, Nakawe y Kauyumali, así como algunos dioses más. Desde luego, todavía se encuentran al margen de cualquier acción, aún no han vivido. Con excepción de Kauyumali, la narración de sus vidas no contempla ningún tipo de reproducción sexual. Así es como se describe el estado edénico en todos los libros nativos americanos sobre la antigüedad mítica. Esto puede denominarse “conceptismo (*conceit*) edénico”, entendiendo bajo este término de la poética la idea o metáfora que guía a un autor, una época o una escuela de la historia de la literatura. En este caso, las mitologías indígenas son consideradas como una escuela literaria.

<sup>35</sup> Mito 6, pp. 523-524.

## Anthropozoa

*Anthropozoa* son seres que combinan rasgos humanos y animales; se cree que vivieron durante los tiempos edénicos. Al final de esta época perdieron sus rasgos humanos, así que ahora aperecen únicamente como animales. Bajo su forma original, algunos de estos seres aún pueden contactarse a través de oraciones. Probablemente, todos los personajes mitológicos que tengan el nombre de una especie pueden considerarse *anthropozoa*. A veces, las historias son bastante explícitas al respecto, por ejemplo el mito 32 que narra como cierta especie de ardilla obtuvo sus rayas,<sup>36</sup> o el mito 34,<sup>37</sup> que explica el por qué de los cuellos largos, y la dieta poco apetitosa de las garzas.

Siempre que se habla de un personaje con nombre de animal, aun sin mencionar explícitamente una transformación, podemos suponer que existe una combinación de rasgos animales y humanos. En términos de filogénesis, lo que llama la atención es que las mitologías indígenas expresan una idea diametralmente inversa al pensamiento evolutivo occidental: en el principio todo los seres tienen cualidades humanas; una apariencia parcialmente antropomorfa pero combinada con aspectos animales, vegetales, minerales o cósmicos, y hablan la lengua indígena local, aunque sobre este último punto los textos a veces no son muy explícitos.

Adicionalmente, en todas las mitologías encontramos algunos personajes —entre ellos algunas de las figuras protagónicas— que en su morfología son humanos, sin rasgos animales. Estos son los hombres-dioses o mujeres-diosas. En Real y Zingg, Kauyumali, Nakawe y Cristo pertenecen a esta categoría. En apariencia, los nombres de Kauyumali y Nakawe (los diferentes autores presentan ortografías bastante divergentes) no refieren a especies naturales o elementos cósmicos. Según algunos autores, estos nombres no son etimológicamente analizables en la lengua huichol; otros en cambio —entre ellos algunos lingüistas—, los traducen como “El que no conoce su nombre”, “El que no se conoce a sí mismo”,<sup>38</sup> “Aquella

<sup>36</sup> Mito 32, p. 554.

<sup>37</sup> Mito 34, pp. 556-557.

<sup>38</sup> Kauyumali, según Barbara Myerhoff, *Peyote Hunt: The sacred Journey of the Huichol Indians*, 1974, p. 85.

que vino primero” o “Abuela Crecimiento”.<sup>39</sup> Por mi parte, desconozco si se trata de traducciones etimológicas o no.

Este principio onomástico se confirma entre los pima y pápago. Personajes plenamente humanos no llevan nombres que aludan a animales o elementos naturales, sino nombres personales que se refieren a su carácter o estatus. En la mitología pima —etnia ubicada unos 600 kilómetros al norte de los huicholes— existe un equivalente de Kauyumali que se llama “Hermano Mayor”, “Bébelo Todo” o “Montezuma”. La contraparte de Nakawe es “Nasia”, una diosa también asociada con el poniente. Su nombre no es analizable, pero no podemos descartar una relación con el término “Nakawe” o con la diosa cora Nasisa.<sup>40</sup>

Finalmente, entre los huicholes —y supongo que entre todos los pueblos indígenas americanos— aparecen personajes que ni son *anthropozoa*, ni dioses-humanos. Los más prominentes son Fuego, Sol, Maíz y Peyote: elementos cósmicos y dioses vegetales. En Zingg y Real, Sol y Fuego son criaturas con voluntad propia y movilidad. No se puede decir lo mismo de Maíz y Peyote, al menos a partir de lo que narran los textos.

## Hiato

Jan Vansina, un estudioso de la historia oral, afirma que la memoria histórica de los pueblos generalmente no se remonta más allá de cien o ciento cincuenta años en el pasado. Para referirse a épocas que trascienden este periodo existen tradiciones míticas basadas en creencias y que no están supeditadas a criterios de prueba o refutación. En contraste, la historia oral se basa en testimonios de personas concretas cuya validez puede ser tema de discusiones.

<sup>39</sup> Nakawe, según *ibidem*, p. 89.

<sup>40</sup> Theodor Konrad Preuss, *op. cit.*, 1912. Dentro de la mitología pima, Nasia es un personaje misterioso. La historia donde aparece se considera propiedad de los maricopa, un grupo indígena vecino (Don Bahr, *op. cit.*, 1994, pp. 152, 210-211 y Don Bahr, *op. cit.*, 2001, pp. 6, 97-102, 140-141, 194-195). La diosa pima-pápago fememina realmente bien establecida es un personaje llamado Ho’ok, nombre que tampoco puede analizarse etimológicamente, pero que quizá se relaciona con un personaje de las danzas rituales tepehuanes, el Haok o “Viejo de la Danza” (Antonio Reyes, “Pimas, pápagos y tepehuanes. Relaciones lengua-cultura entre los pueblos tepimanos del Noroeste de México y el Sureste de Estados Unidos”, tesis de maestría, 2004). Por su parte, estos Viejos de la Danza pueden relacionarse con la figura de Nakawe (Johannes Neurath, comunicación personal).

A grandes rasgos, las tradiciones míticas se refieren a acontecimientos que tuvieron lugar antes de que las tradiciones históricas comenzaran. De esta manera, la historia oral corresponde al pasado reciente, las tradiciones míticas a la antigüedad remota, misma que también puede ser bastante reciente, desde nuestro punto de vista, ya que termina apenas hace unos cien años.

Vansina usa el término *floating gap*, para referirse al hiato o lapso temporal indefinido entre el fin del pasado mítico y el comienzo de las tradiciones históricas más remotas. En el tiempo histórico más remoto, “one finds either a hiatus or just a few names, given with some hesitation”.<sup>41</sup> El hiato se caracteriza porque en él transcurre un tiempo del que nada se cuenta. Sólo retrocediendo en el tiempo más allá del hiato, se alcanzan los que serían los acontecimientos mitológicos “más recientes”, narraciones que Vansina denomina “tales of origin” y que yo prefiero llamar “mitos sobre la antigüedad (*ancientness*)”. Vansina caracteriza a este hiato como “flotante” (*floating gap*), porque postula que su antigüedad es relativa y oscila entre los cien y ciento cincuenta años antes del presente de los narradores.

El hiato es un vacío, una ausencia, un espacio blanco dentro del pasado del cual la comunidad no tiene conciencia alguna, como si el Narrador del Universo se hubiera ausentado por un momento. Los huicholes son un caso bastante claro. Recordemos cómo termina la tercera y última parte de la mitología de Zingg y Real, es decir, el fin de toda la narración sobre lo antiguo:

El corazón del Santo Cristo abandonó el cuerpo y voló hacia la Gloria. En ese momento murieron todos los otros santos. Así acabó el Santo Cristo, pero no antes de que su misión en el mundo quedase completada.<sup>42</sup>

Esta frase es muy informativa. Según Real, los santos vivieron durante toda la tercera fase de la antigüedad mítica. Es ahí donde se mencionan personajes como san Nazario, Guadalupe, san José, san Juan, san Cayetano, san Miguel, Saulina, Magdalena, Santiago y, sobre todo, Santo Cristo. Real no se plantea la existencia de santos más recientes —santos de la historia oral, por decirlo de algún modo. Para él, los santos fueron santos en vida, Jesús Cristo entre

<sup>41</sup> Jan Vansina, *Oral tradition as History*, 1985, p. 23.

<sup>42</sup> Mito 45, p. 567.

ellos. El origen de todos se remonta a las pinturas o estatuas de las figuras en que iban a transformarse. Desde luego, la Iglesia católica tiene ideas muy distintas sobre sus santos: plantea que no pueden existir santos vivos,<sup>43</sup> que la humanidad aún produce santos, y que la Iglesia sigue descubriéndolos.

Por otra razón, la frase citada también es muy iluminadora. Una gran parte de las historias contenidas en la tercera parte de la antigüedad mítica tratan del origen de las costumbres y la cultura de los mexicanos mestizos: su bronce, su hojalata (usada para fabricar las latas de las conservas), sus azadones, sus palas, su dinero, sus métodos agrícolas, sus muebles y su gobierno. Según Real, todos estos elementos fueron creados antes de que murieran los santos y de que Cristo resucitara. Según los historiadores de tradición occidental, los mexicanos mestizos aún no existían durante la época de Jesús Cristo. La narración de Real y Zingg termina con este anacronismo —según nuestro punto de vista— sobre los pasados de México y del Viejo Mundo.<sup>44</sup> Lo que sigue es el hiato de Vansina, que se prolonga hasta que comienzan las historias sobre el pasado reciente. Lamentablemente, Zingg no se interesó o simplemente no registró estas historias, pero podemos estar bastante seguros de que no hubiera encontrado un hilo narrativo que uniera a los personajes históricos recientes con aquellos del pasado mítico.

Podemos afirmar que la mitología que Real narró a Zingg es equivalente a lo que según nuestra idiosincrasia es la historia de la Antigüedad, época que termina en los primeros siglos después de Cristo. Real convirtió las historias del Mediterráneo y de México en parte de la antigüedad centrada en el país de los huicholes; el hiato flotante permite tales maniobras. Si hubiera estado enterado de la existencia de China, bien la hubiera podido incluir también. Todo el mundo, cualquier cosa interesante, puede formar parte de la antigüedad anterior al hiato, porque las cosas narradas ahí no tienen un vínculo concreto con individuos recientes.

<sup>43</sup> Sólo se canoniza a personas ya fallecidas, después de juntar evidencia de una serie de milagros *post mortem*.

<sup>44</sup> La historia 45 también menciona que, antes de la muerte de Cristo, todos los pueblos no indígenas, con excepción de los mexicanos, fueron enviados al otro lado del mar (p. 566).

## Epopeya

Algunas mitologías indígenas, que tienen carácter de libro oral sobre la antigüedad y que hemos estudiado previamente, plantean un final lleno de eventos bélicos que involucran a seres humanos que a menudo roban mujeres. Este tipo de narraciones no pueden clasificarse como edénicas, pero de todos modos ocurren antes del hiato. Es decir, se trata de la antigüedad mítica tardía.

Hasta donde sé, tan sólo un texto indígena americano ha sido analizado en tanto epopeya. Se trata de un texto que proviene de una región más allá de la frontera norte de México, del pueblo de los mojave que viven en California y en el poniente de Arizona. Esta epopeya fue publicada originalmente por A. L. Kroeber y recientemente fue comentada en un trabajo monográfico de Arthur Hatto.<sup>45</sup> Yo mismo he trabajado sobre textos similares, pero más breves, provenientes de los pimas y pápagos. Estas historias son similares porque tienen protagonistas humanos, tratan de la guerra y suceden en una antigüedad relativamente reciente, anterior al hiato.<sup>46</sup>

Definimos epopeya o “proto-epopeya” como una historia que tiene lugar en un tiempo anterior al hiato, pero que narra la vida de al menos tres generaciones de seres humanos reproducidos de una manera normal y cuyas guerras se originan por los amores y matrimonios de algún héroe humano.<sup>47</sup> Las epopeyas también narran cómo los dioses interactúan con los seres humanos, o cómo influyen sus destinos. Las epopeyas indígenas americanas desde luego involucran toda clase de *anthropozoa*.

Si se toman en cuenta los criterios antes mencionados, es decir, que aparezcan tres generaciones y que la reproducción sea sexuada, se puede concluir que el ciclo católico de Real y Zingg no puede clasificarse como epopeya. Las historias 15 y 16 del ciclo de la temporada de las lluvias, la historia del maíz, sí narran las vidas de tres diferentes generaciones, pero tan sólo dos de éstas se reproducen como seres humanos. (El Sol es un protagonista importante, lo mismo que una familia de gente-maíz. En su segunda generación cometen incesto y en la tercera mueren.) Las historias 17 y 18 sobre

<sup>45</sup> Arthur Hatto, *The Mohave Heroic Epic of Inyo-kutavêre*, 1999.

<sup>46</sup> Don Bahr, *op. cit.*, 1994 y 2001.

<sup>47</sup> Homero cumple con estos requisitos.

el origen de los mexicanos se terminan en la segunda generación. En la primera generación aparecen Kauyumali (un hombre-dios) y una mujer-perro (un *anthropozoon*). La serie sobre el origen de los huicholes calificaría si se toma en cuenta la secuencia de tres generaciones, pero carece del otro rasgo distintivo de la epopeya, la guerra.

Esta última serie de siete historias es demasiado compleja para poder ser analizada en este ensayo, y antes de hacer este trabajo deberíamos contar con materiales comparables ofrecidos por otro narrador. Aquí, llego a una conclusión preliminar. Las epopeyas existen en sociedades con reyes, estados, y guerras interestatales. Los huicholes aparentemente no han sido un pueblo con estas características.

Entonces, ¿quiénes eran los huicholes del pasado? Los huicholes de la época de Real y Zingg, obviamente, no eran los mismos que 400 años antes, aquellos que vivían en los márgenes de la antigua Mesoamérica y sus grandes estados. Real provenía de una sociedad huichola que era ya parte de la República Mexicana, indígenas parcialmente cristianizados, maltratados por sus vecinos mestizos y por sucesivos gobiernos. Su arma, entonces, fue la mitología. Desconozco los detalles de la historia de los huicholes, pero los especialistas coinciden en que participaron en varias de las guerras ocurridas durante los cien o ciento cincuenta años anteriores al tiempo de Real. El mismo Zingg menciona la participación de los huicholes en la Cristiada, pero esto no basta para que pudiéramos esperar de ellos epopeyas militaristas. Quizá los huicholes de 1530 sí tuvieron historias con carácter de epopeya. En este caso es factible suponer que éstas hubieran ocupado el lugar de la antigüedad tardía que Real asignó a las historias sobre Cristo y los santos.

## Parodia

Sostengo y traté de demostrar que las mitologías de tres grupos indígenas vecinos, los pima, los maricopa y los yavapai, pueden entenderse como parodias mutuas.<sup>48</sup> Hablo de parodia porque las historias se inspiran unas en otras, a la vez que siempre tratan de

<sup>48</sup> Don Bahr, "Mythologies Compared: Pima, Maricopa and Yavapai", en *Journal of the Southwest*, 1998.

mantener una cierta distancia. Las diferencias suelen ser contrastes u “oposiciones”. A nivel teórico, el principio de parodia resulta útil porque se puede demostrar como las ideas de vecinos y contemporáneos tienen un efecto corrosivo sobre la intención propia de mantenerse fiel a los eventos y a las narraciones previas sobre el pasado local. Además, la idea de oposición paródica contraviene la idea de los “préstamos intertribales”, es decir, la idea según la cual algunas historias pueden circular de manera íntegra y sin modificación alguna de su trama entre grupos vecinos. En efecto, el principio de la parodia es una aplicación muy particular de la idea levistraussiana de la transformación.<sup>49</sup>

Lo que se analiza en este caso son las variantes observadas en ciertos puntos clave de las narraciones, por eso, debemos concentrarnos en las figuras principales. Suponemos que estas figuras protagónicas deben ser distintas y únicas, porque cada grupo quiere mantenerse firme en la creencia en su propia unicidad, particularidad y antigüedad. Especialmente interesantes resultan ser los casos donde una figura protagónica de la mitología A tiene un papel de menor importancia o incluso negativo en la mitología B. Indagaciones enfocadas en este tipo de fenómenos han resultado muy provechosas para el caso de los pima, maricopa y yavapai.<sup>50</sup> Aquí menciono esta posibilidad porque espero que pueda resultar de utilidad cuando se analicen las relaciones entre coras, mexicaneros y tepehuanes. En esta ocasión nos tenemos que limitar al texto de Real y Zingg.

<sup>49</sup> Claude Lévi-Strauss, *Mythologiques*, 1964, p. 71.

<sup>50</sup> A manera de ilustración, dos ejemplos de parodias tomadas del conjunto mencionado de mitologías:

1. *Tema*: dos hombres navegando en un madero

*Texto parodiado* (maricopa): son hombres divinos que van a crear el mundo y las razas humanas.

*Parodia* (pima): son coyotes que van a fundar una unidad doméstica y a pelearse por las mujeres.

2. *Tema*: una deidad femenina

*Texto parodiado* (pima): Ella se embaraza con una pelota y da a luz a una hija monstruo que se alimenta de bebés, usa sus huesos para hacerse un collar y muere en la hoguera.

*Parodias* (maricopa, de diferentes narradores): a) Ella usa un collar hecho de los huesos de sus pretendientes. b) Usa un collar de huesos. Al morir en la hoguera, sus cenizas se convierten en las semillas de una nueva creación.

Los personajes parodiados son protagonistas. En las parodias aparecen como figuras menores.

## Carácter

Si se toma en cuenta el hecho de que las cuatro etnias vecinas mencionadas habitan un entorno con rasgos bastante similares —sierras, barrancas, sol, lluvia, mar, árboles, plantas, animales— y que lo han aprovechado de forma semejante —horticultura, cacería, preparación de alimentos, construcción de casas—, entonces, los medios principales para “construir” pasados distinguibles entre sí son los personajes de sus mitologías. Conjuntos diferentes de figuras mitológicas conforman el álbum o la galería de la antigüedad de cada uno de los grupos.

En este ensayo queremos enfocarnos en el retrato de tan sólo uno de estos personajes protagónicos, tal como aparece en la mitología de Real y Zingg: el Fuego. Aparentemente, se trata de una figura que no varía tanto de una mitología a otra. Desde luego, es una figura importante en el texto que aquí estudiamos (aparece en 15 de los 46 capítulos). Sin embargo, el Fuego, en tanto que es fuego, tiene ciertas limitaciones al interactuar con otros dioses o personas. Ninguna parodia puede cambiar la naturaleza del fuego. Dificilmente puede interactuar como un ser humano en sociedad. Al menos, esto es lo que se puede argumentar a partir de la lectura de Zingg y Real. Desde luego, falta saber cuál es el papel del Fuego en otras mitologías de la región.

Barbara Myerhoff publicó el siguiente testimonio de parte de su informante huichol, Ramón Medina Silva, en el que éste explica cuál es la importancia que tiene el Fuego en su vida:

Why do we adore the one who is not of this world, whom we call Tatewari, the one who is Fire? We have him because we believe in him in this form. *Tai*, that is, fire, only fire, flames. Tatewari[,] that is the fire. That is the *mara'akame* [shaman] from ancient times, the one who warms us, who burns the brush, who cooks our food, who hunted the deer, the peyote, that one who is with Kauyumari. We believe in him. Without him, where would we get warmth? How would we cook? All would be cold. To keep warm Our Sun Father would have to come close to the earth. And that could not be so.

Imagine. One is in the Sierra, there where we Huichols live. One walks, one follows one's paths. Then it becomes dark. One is alone there walking, one sees nothing. ...Then one makes camp there. One gathers a little wood, food for Tatewari. One strikes a light. One brings out Tatewari. Ah, what a fine thing!

...In Ancient Times he was transformed. When the Ancient Ones brought him out, he came out as *mara'akame*, transformed, so that all could see him as he was. So that he could embrace Our Father [Sun] when he was born. So that he could lead those Ancient Ones who were not of this world to hunt the deer, to hunt peyote. So that Kauyumari and he became companions, so that our life, our customs could be established from Ancient Times, so long ago that no one can remember when it was.<sup>51</sup>

Nótese que durante la mayor parte del testimonio se habla de la importancia del fuego para la vida en el presente, no sobre el Fuego en tanto protagonista de mitos que suceden en tiempos remotos, es decir, nuestro tema. Se pueden destacar dos aspectos relacionados con esta última temática. Ambos son abordados por Zingg, uno de ellos de manera problemática:

1. El Fuego fue “transformado” en un chamán, “de manera que todos pudieran verlo tal cual era”. Zingg afirma la existencia de un mito en el cual el dios del Fuego “emergió de una fogata ardiente, vistiendo un traje huichol con todos los adornos de pluma característicos de los peyoteros. El dios se sentó en una silla de chamán y bebió agua para calmarse.<sup>52</sup> Sin embargo, resulta imposible encontrar este episodio en el texto de la mitología de Real y Zingg. Este último escribió sobre el fuego en tanto personaje mítico, pero no relacionó su análisis con los textos mitológicos que corresponderían a este episodio. En el capítulo 1, que trata de la salida de los dioses a la superficie de la tierra y de la domesticación del fuego, no se menciona nada parecido. Concluyo de manera tentativa que el episodio en cuestión no aparece en la mitología de Real, y es imposible determinar de dónde lo obtuvo Zingg.
2. El fuego guió a la gente antigua durante su primera cacería de peyote (capítulo 6).

Estos dos aspectos —uno de los cuales no pudo ser confirmado por la mitología— implican a una Persona Fuego, que porta plumas sin incendiarlas, que se sienta en una silla y que participa en una larga caminata en compañía de otras personas. Un fuego de este

<sup>51</sup> Barbara Myerhoff, *op. cit.*, 1974, pp. 78-80.

<sup>52</sup> Robert Zingg, *op. cit.*, pp. 303-304.

tipo sería menos caliente y más humano que un fuego normal. Me gustaría poder sustentar esta afirmación con evidencia textual. Sin embargo, el texto sí alude a la presencia entre los hombres de un fuego más caliente y menos sociable y por lo tanto, más alejado de lo humano:

El Abuelo Fuego dijo a los angelitos (un niño y una niña vírgenes): “Yo soy muy delicado (sagrado). No puedo permanecer aquí, pues incendiaría el mundo entero. Por eso deben traerme un incensario, un morral y una jícara. Cuando vengan mójense las manos y también tráiganme cinco pequeñas rocas donde me podré sentar en la forma de brasas ardientes.”

Cuando los encargos le fueron entregados, el Fuego saltó sobre ellos, quemándolo todo [aparentemente también a la gente]. Así se supo que el Abuelo Fuego seguía siendo muy delicado. Él dijo: “Soy, en verdad, el más ‘delicado’ de todos los dioses. No puedo andar por ahí sin incendiarlo todo.”

Entonces, el Fuego indicó a la gente que le prepararan cinco *tepalite* (discos de piedra) y plumas. Al rezarles, las plumas se incendiarían. De esta manera la gente tendría fuego siempre que lo necesitaran.<sup>53</sup>

Los *tepalite* son elaborados con cantera, con un diámetro aproximado de 13 cm y un grosor de 3 cm,<sup>54</sup> labrados con diseños apropiados a los dioses a los cuales están dedicados. Estos discos de piedra son resguardados en diferentes lugares, algunos en la casa, otros en adoratorios, otros más en cuevas o en lugares sagrados.<sup>55</sup> El pasaje arriba citado constituye la primera referencia a estos discos en la mitología. Este *tepalite* es un instrumento para producir fuego a voluntad al contacto con manojos de plumas mágicas.

Cuando leí la mitología y los comentarios de Zingg tuve la impresión de que el Fuego, aunque es tratado como Abuelo y tiene facultades para dar órdenes y consejos, es algo más cercano a lo que podría caracterizarse como un campo de energía, o un aura, que a una persona que interactúa físicamente. El Fuego se puede mover, pero si lo hace, provoca una desgracia. ¿Entonces, cómo puede guiar la peregrinación en busca del peyote? El capítulo 6, que trata de la primera expedición de este tipo, no especifica que el Fuego haya guiado a la gente del Sol caminando efectivamente al frente del grupo. Guió a los peregrinos dándoles instrucciones,

<sup>53</sup> *Ibidem*, cap. 1, p. 516.

<sup>54</sup> *Ibidem*, p. 557.

<sup>55</sup> *Ibidem*, p. 604.

cantando para ellos y explorando el terreno. De hecho, parece que la gente lo portó físicamente de manera análoga a como los aztecas llevaban consigo a su dios Huitzilopochtli.<sup>56</sup>

Si entiendo bien a Durán, Huitzilopochtli tenía una voluntad temeraria. Incitó a los antiguos aztecas a actuar en contra de sus deseos y su ánimo pacífico. No los dejó en paz hasta que se asentaron en la isla donde construirían su ciudad imperial. Era incapaz de desplazarse de manera independiente —a diferencia del Fuego, quien se movería incontrolablemente a la menor oportunidad y emprendería por su cuenta pequeñas exploraciones. La tribu tenía que cargarlo sobre su pequeña litera.<sup>57</sup> Sin embargo, de acuerdo con Durán, una vez que hubieron tenido su primer rey, Huitzilopochtli dejó de fungir como un guía tan cercano.

Una oración pápago narra como el Fuego es transportado a lo largo de un viaje.<sup>58</sup> De hecho, se trata de un discurso que carece de referencias mitológicas, pero que reverbera el episodio de la pluma incendiaria del capítulo 1 de nuestro texto. La oración trata de una expedición guerrera, algo que no aparece en la mitología huichola de Zingg y Real. En este lugar no discutiremos la oración completa, sólo las referencias a la pluma y al fuego.

La frase pápago dice a la letra: *siwud mehedam ñ-ku:dag*, es decir, “rayo (o “flama”) que quema mi antorcha (o yesca)”, o de manera más libre, “mi antorcha incandescente”. En el discurso, cada vez que se menciona que la expedición emprende un día más de viaje acercándose al enemigo, el dirigente del grupo repite cinco veces “tomo mi antorcha de rayos ardientes, / la llevo lejos hasta el lugar de la arena [por ejemplo]; ahí cae mi oscuridad poderosa, uno de sus lados está amarillo, el otro ceniciento. / Me siento [no se aclara en qué] y permanezco sentado”.<sup>59</sup>

Tal como yo entiendo esta frase pápago de atrás hacia adelante, *ku:dag* normalmente significa “yesca ardiente” o “carbón”; *mehedam* significa “instrumento parar quemar”; *siwud* significa “lo que va a arder.” Lo que importa aquí es que este último término también se refiere a los copetes de pájaros (como las codornices) o a los

<sup>56</sup> Fray Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme*, 1967.

<sup>57</sup> *Ibidem*, vol. 2, p. 26.

<sup>58</sup> Ruth Underhill, D. Bahr, B. López, J. Pancho y D. López, *Rainhouse and ocean: Speeches for the Papago Year*, 1979, pp. 120-125.

<sup>59</sup> *Ibidem*, p. 121.

penachos ceremoniales usados por los pápagos en rituales determinados. Desconozco el proceso de la lengua huichola para expresar estas cosas, pero el término pápago *siwud* capta muy bien la esencia del fuego que arde en la mitología huichola, y de la pluma que se quema en la narración sobre Tatewari. Tal vez se deba concebir al fuego mítico portado durante la primera cacería de peyote como algo afín con aquello que los pápagos llaman *siwud mehedam ku:dag*. Entonces, no se trataría de una persona, sino de una luz parlante, caliente y ardiente.

Revisando todos los episodios de la mitología donde aparece el Fuego, esta interpretación resulta consistente. Como ya mencionamos, el Fuego aparece en 15 de los 46 capítulos, pero su papel casi siempre se limita a dar órdenes o a ser simplemente fuego. En el capítulo 1 el fuego emerge del mar, da órdenes a la gente y recibe ofrendas. En el capítulo 2, el fuego canta para el Sol. En el capítulo 3 se comunica con Kauyumali a través de un crujido. En capítulo 6, la gente del Sol recibe un *tepali* inflamable de su parte. Después, obtiene un cuerno-peyote de parte de Kauyumali (mismo que es ingerido por la gente). A continuación, presta los burros para transportar las cargas de peyote hacia la casa y se adelanta para averiguar si los familiares cumplieron con sus mandas. Al final del capítulo, “come” tabaco (mejor dicho lo “consume” o lo “quema”).

Concluyo que el Fuego, bajo la forma de un hombre con un tocado de plumas, no era una persona que los seres humanos normales hubieran podido tocar. Sus plumas eran llamas. Sin embargo, el dios del Fuego huichol es más que un simple fuego, más humano que el fuego que aparece en otras tradiciones. Posiblemente, la importancia de la veneración del fuego en tanto hombre de llamas es un rasgo distintivo de la mitología de este grupo.

En un artículo sobre las mitologías coras y huicholas, Johannes Neurath y Arturo Gutiérrez<sup>60</sup> discuten la versión de Real y Zingg, así como dos variantes más de cada grupo sobre el origen del Fuego. El tema mítico en cuestión es uno de ocho eventos cosmogónicos que se tratan, por cierto, en el mismo orden presentado en la mitología de Real y Zingg. En esta última solamente falta el primer episodio, la creación de la tierra. En lo que concierne al Fuego, algunas de

<sup>60</sup> Johannes Neurath y Arturo Gutiérrez, “Mitología y literatura del Gran Nayar (coras huicholes)”, en Jesús Jáuregui y Johannes Neurath (eds.), *Flechadores de estrellas*, 2003, pp. 289-332.

las variantes antologadas por Neurath y Gutiérrez mencionan una sustancia incandescente presidida por un viejo antropomorfo. El tlacuache le roba una brasa, es decir, la sustancia ardiente. (Por eso los mitos se llaman “robo del fuego”.) Una vez que el fuego ha sido extraviado, el viejo guardián se vuelve insignificante para el resto de la mitología. De esta manera, en estas versiones, lo que predomina también es el Fuego en tanto flama, no su dueño.

## Las tres partes y la totalidad

Después de haber tratado creaciones, relaciones sexuales, nacimientos y el Fuego por separado, debemos retomar el análisis de la obra como totalidad, con sus tres partes, llamadas “ciclos” por Zingg. Debe indagarse de qué manera avanza la narración mitológica y cuáles son los eventos principales de cada una de las partes. Pondremos especial atención a los primeros y los últimos textos de cada una de las partes, para entender la relación entre estas últimas. Quiero en este punto recordar al lector que los títulos de los capítulos vienen en el apéndice de este ensayo. Todos los títulos que Zingg dio a los mitos son bastante descriptivos, así que, cuando se lee el índice, se entiende bastante bien cuál es el contenido de la obra en su conjunto.

En la primera parte —el ciclo de la temporada de las secas—, dioses antropomorfos, Nakawe y Kauyumali, domestican al Fuego y activan al Sol. Con excepción de uno, todos los dioses ya existen dentro del mar, lugar donde comienza la mitología.<sup>61</sup> Toda la historia narrada trata de acontecimientos que suceden ya en la tierra. La domesticación del Fuego y la activación del Sol requieren de la cacería y de la sangre de un venado, animal terrestre de cuyo creador o lugar de origen no se explica nada. Asimismo, para activar al Sol, también debe conseguirse y comerse peyote, planta que se origina a partir del venado.

Todo esto sucede antes de que haya huicholes, y antes de que los seres humanos hubieran obtenido el maíz, es decir, antes de haber adoptado un grano que se puede sembrar y comer, guardando únicamente las semillas para la siembra del año venidero. Basándose

<sup>61</sup> El Sol también nació “en el inframundo”, como explica el mito 2. No se menciona su nacimiento, pero se describe que aparece primero en “una brisa de mar” (p. 516).

en mitos de este tipo y en aspectos de la vida ceremonial de los huicholes, Peter Furst y Barbara Myerhoff<sup>62</sup> afirmaron haber encontrado evidencia de que este grupo tenía un largo pasado de cazadores, anterior a la reciente adquisición de la agricultura. Para los antropólogos ésta es, sin duda, una idea interesante, ya que se sostiene que los seres humanos eran cazadores antes de haber comenzado con la agricultura. Pero, cabe preguntarse, ¿qué tan factible es que una mitología indígena se refiera de manera tan fidedigna a una transición de este tipo, sucedida varios cientos de años antes de la fecha en que se narrara? Tan sólo el principio de la parodia hace que esto resulte poco probable. Sin embargo, por falta de estudios comparativos no estamos en condiciones de hacer afirmaciones más contundentes.

El texto de Real y Zingg menciona que la “historia” comenzó con unos cazadores, la gente de la Lluvia y la gente del Sol, después surgió la gente de maíz, y por último los huicholes. De esta manera, Real y Zingg no relacionan la transición de la cacería a la agricultura con los huicholes propiamente dichos. Además, entre las historias muy antiguas sobre la cacería y las más recientes sobre el maíz, Real y Zingg insertan una historia que trata de un héroe humano que se involucra en un intento fallido de criar ganado.

El personaje central de esta historia es un joven que pertenece a la gente del Sol y que perdió la suerte en la cacería. Entonces, el Fuego le aconseja buscar a la gente-lobo, para que le ayuden a matar un venado, en retribución por una ofrenda que consiste en un arco, unas jícaras y velas. Mientras tanto, la gente-lobo decide dedicarse a la ganadería y se propone comprar reses. Sin embargo, los lobos son engañados por unos “malvados” que los despojan de su dinero al tiempo que niegan tener ganado, así que los lobos atacan el rebaño de estos “malvados”. El héroe rescata el dinero escondido y se transforma en una Persona Lobo. Su esposa lo engaña al tener relaciones sexuales con un lobo. Por eso ella se transforma en una mujer-venado. El joven también se transforma en venado. En consecuencia, los cérvidos pueden procrearse y jamás se acabarán, a pesar de que los huicholes maten a muchos de ellos.<sup>63</sup>

Esta es mi interpretación: en la parte de la mitología que corresponde a la temporada seca, al venado generalmente no se le

<sup>62</sup> Peter Furst y Barbara Myerhoff, *op. cit.*, 1966, pp. 26-34.

<sup>63</sup> Cap. 11, pp. 531-532.

caza con la finalidad de obtener comida, sino para obtener sangre sacrificial que sirve para calmar o domesticar seres poderosos como el Fuego y el Sol. Solamente la última historia del ciclo de las secas trata del venado en tanto alimento, aunque el texto no es muy explícito al respecto. Al parecer, la moraleja es que el venado, no el ganado, será el alimento apropiado para los futuros huicholes. (Se puede suponer que la gente-lobo quiere obtener ganado para alimentarse de él. Lo mismo vale para los “malvados” quienes seguramente no tienen interés en obtener sangre sacrificial.)

Toda la historia marca la transición hacia la parte dedicada a la temporada de lluvias que comienza, precisamente, con toda una serie de historias sobre los alimentos, en especial, el maíz. También en otro sentido, relacionado con el tema del Edén, la historia es transicional. Los venados que aparecen en los primeros capítulos no tienen género y jamás se involucran en asuntos humanos de sexo y matrimonio. Solamente en esta última narración suceden cosas de este tipo. El joven tiene una esposa humana que lo engaña con un hombre-lobo, así que ella se convierte en venada. Los venados efectivamente son una especie que tiende a formar harén. Los machos dominantes tratan de controlar a todas las hembras. El corolario es que las venadas tienen una naturaleza adúltera; cuando tienen la oportunidad, copulan con cualquier venado macho.

La historia tiene carácter edénico en el sentido de que trata un matrimonio que no resulta en el nacimiento de hijos y que solamente dura hasta que algo falla. La historia también involucra varios *anthropozoa*. Debido a la infidelidad de una esposa, todos los seres humanos mencionados terminan convertidos en animales.

Ahora el maíz: al igual que la historia de los venados, estos capítulos también tratan de comida y matrimonios, pero aquí el problema no radica en el adulterio, sino en el hecho de que la mujer-maíz, esposa de un joven humano, tiene prohibido moler maíz. Son sus parientes, la gente-maíz, quienes se lo prohíben.

El grano es suministrado milagrosamente por parte del hermano de la mujer-maíz. Mientras tanto, el joven humano y la mujer-maíz se acuestan todas las noches, sin que suceda algo en especial. Sin embargo, la suegra insiste en que la mujer muele maíz. Ella le hace caso y, siendo ella misma maíz, se lastima las manos y, en consecuencia, se ve obligada a regresar a vivir con la gente-maíz. Sí vuelve a ver a su marido humano, pero se embaraza con las flores solares que ya mencionamos. Desde entonces, el maíz ya no es

gratuito. Los seres humanos tienen que preparar el coamil, sembrar y trabajar duro para obtenerlo. Algo similar sucede en el paraíso bíblico.

La secuencia narrativa que comienza con los venados sacrificiales, continúa con los venados en tanto alimento y culmina en las historias del maíz; puede entenderse como una progresión edénica que explica los orígenes de los huicholes propiamente dichos, en tanto gente que se casa, trabaja y se reproduce. No se trata de una historia de los modos de subsistencia.

Para confirmar esta teoría, deben analizarse mitos similares obtenidos en las mitologías de otros narradores huicholes y de otras etnias de la región (y sería interesante saber qué dicen los mitos de los pueblos cazadores y recolectores acerca del venado o del matrimonio). Mi hipótesis es que los mitos indígenas sobre el origen del maíz casi siempre hablan de un matrimonio entre un ser humano y la planta.<sup>64</sup> A veces, el maíz es una mujer, como sucede entre los huicholes; en otros casos —aparentemente más raros—, por ejemplo entre los pimas, la planta es un varón. Todos estos mitos tienen un carácter edénico, porque tratan de relaciones sexuales entre seres humanos y no-humanos. El hecho de que en estas historias el matrimonio en sí sea un tema tan prominente parece ser un rasgo atípico. La ubicación dentro de las mitologías casi siempre está a medio camino, ya después de la creación del mundo.

A manera de resumen, es evidente que el segundo ciclo, a diferencia del primero, trata de los asuntos propiamente humanos: ahí es donde comienzan la agricultura de maíz, la vida de los huicholes y todos los ritos del ciclo de vida (nacimiento, curaciones, muerte). La última historia del ciclo (núm. 32), precisamente, es aquella que habla del origen de las “aves de la muerte” (lechuza, murciélago y tórtola), mismas que se alimentan de los corazones de la gente enferma y aceleran su muerte.

El tercer ciclo es la historia de Cristo y de las instituciones de la sociedad mexicana. Como ya se mencionó, esta parte termina con la resurrección de Cristo. El ciclo comienza con el origen de las velas hechas de cera de abeja. La gente-abeja es creada por Nakawe y los dioses del mar; poseen una vela que no se puede encender. Como esta gente-abeja aún no fabrica miel, ni cera, se crea una abeja

<sup>64</sup> Cfr. Peter Furst, “The Maiden who Ground Herself: Myths of the origin of Maize from the Sierra Madre Occidental, Mexico”, en *Latin American Literatures Journal*, 1994.

más apropiada a partir del corazón de un Joven Abeja cremado (u horneado). (El señor que hornea al joven Abeja también viola a la esposa de éste, por eso se convierte en una garza.) Los hermanos y hermanas de la nueva abeja se unen a él y comienzan con la producción de cera y miel, así que se pueden fabricar velas que sirvan una vez que la religión católica comience a funcionar. Entre tanto, la gente, entre ellos los huicholes, intercambia la cera por dinero, mismo que se puede depositar en cuevas como ofrendas para los dioses antiguos que siguen existiendo.<sup>65</sup>

## Conclusiones

Se ha observado que la horticultura de los pimas —grupo cuya mitología hemos mencionado en este ensayo— tenía una capacidad de producción mucho mayor que lo que efectivamente se sembraba durante tiempos aborígenes. De esta manera, cuando los buscadores de oro, entre 1850 y 1860, en su camino hacia California, pasaron por la Pimería, estos indígenas respondieron a la demanda creciente de alimento con unas cosechas enormes.<sup>66</sup> Algo similar pasó con Juan Real, quien respondió a Zingg con algo que los huicholes posiblemente nunca habían producido antes: una mitología enorme del tamaño del *Popol Vuh*.

Este ensayo presenta una primera lectura de este texto completo. Se hace un intento de emplear una serie de conceptos que desarrollé en el estudio de libros mitológicos de este tipo, extensos y contados por un narrador único: edenismo, *anthropozoa*, *floating gap*, epopeya, parodia, y carácter. Tentativamente, estos conceptos definen el género denominado *native-made oral book of ancientness*, aunque no quiero excluir que, en algunos casos, estas categorías no signifiquen nada o resulten insuficientes. Vimos en el caso de los huicholes que no todos los conceptos pueden aplicarse de la misma forma.

Me acerqué al texto de Juan Real con ciertas reservas, porque se sabe que su escriba, Zingg, no se tomó la molestia de registrar el texto original en lengua huichola y ni siquiera una versión en español. Hasta la fecha se sospecha que el autor y editor principal de

<sup>65</sup> Cap. 33, pp. 556-557.

<sup>66</sup> Frank Russell, *The Pima Indians*, 1908, p. 90.

este texto fue en realidad Zingg. Mi inseguridad se vio aumentada porque carezco de experiencia etnográfica directa con los huicholes y desconozco sus comunidades. En lo personal, después de haber estudiado esta mitología con cierta profundidad, ya no dudo que la autoría de las historias y su organización son de Real. A los indígenas que sí conozco bien son a los pimas y pápagos. El estudio de las mitologías debe ser comparativo y estoy seguro que la comparación entre los pima-pápagos y los huicholes sería una tarea muy interesante y productiva. Algunas pistas comenzaron a explorarse en ciertos pasajes de este mismo ensayo.<sup>67</sup> Comparaciones mucho más relevantes se podrían realizar entre las mitologías completas de los huicholes y sus vecinos inmediatos, los coras, mexicaneros y tepehuanes. Espero que mi lectura de Real y Zingg resulte útil para este tipo de proyectos.

Estoy seguro de que con el estudio de mitologías de este tipo, se encontrarán más obras maestras que los amantes de la literatura podrán disfrutar. Aún no me atrevo a afirmar que en todas las sociedades indígenas podría encontrarse este género literario, tentativamente definido por seis criterios. Pero, ¡no tratemos estos criterios como algo inamovible o rígido!, más bien, dediquémonos a la tarea de descubrir estos libros orales y, eventualmente, a redactar comentarios críticos sobre ellos. Éste es el primer comentario escrito sobre el libro de Real y Zingg. La crítica no puede dañar a la obra. Lo único que en verdad la afecta, es que nadie la lea.

### Apéndice. La secuencia de los mitos

Lo que sigue son los títulos de las historias. Aquí se usan números consecutivos, en lugar de los números romanos, letras mayúsculas, números arábigos y letras minúsculas empleados por Zingg.

Mitos del ciclo de la temporada de secas

1. El nacimiento del Abuelo Fuego y la lucha entre Fuego y Agua.
2. El mito del Sol.
3. El mito del Toloache.

<sup>67</sup> Véase también Antonio Reyes, *op. cit.*, 2004.

4. La magia negra de Toloache, Kauyumali contraataca con Peyote.
5. Kauyumali vacuna a la gente y logra que el Sol vuelva a elevarse en el cielo mediante su ceremonia y canto.
6. El primer viaje al Peyote hace que el Sol aparezca en el cielo.
7. El mito del templo huichol.
8. Kauymali ayuda al Sol a triunfar sobre las diosas de la Lluvia, al ser el primero que consigue sangre de venado para los instrumentos rituales.
9. Kauymali es vencido con maña por el Hombre Luna.
10. Kauymali es vencido con maña por Hortiman, el demonio del Viento.
11. Un joven se separa de las diosas del Mar, pasándose al bando del padre Sol y hace un voto ante la gente-lobo para poder cazar venados.

#### El Ciclo Mítico de la Temporada de las Lluvias.

12. Kauyumali establece las ceremonias de Maíz.
13. Kaciwali, la diosa del Agua y del Maíz, y la gente-hormiga.
14. Nakawe castiga a la gente(-dios) por haber matado a la tortuga marina.
15. La creación de una raza por medio de la gente-maíz.
16. El Sol salva a un joven de las vaginas dentadas.
17. Nakawe destruye a la humanidad y al mundo con una inundación.
18. El origen de los mexicanos.
19. Nakawe les asigna a los dioses y diosas sus moradas.
20. La hija de Ereno, la diosa huichola del nacimiento es raptada y rescatada.
21. La cueva de Kaciwali.
22. La cueva de Nakawe.
23. La asignación de Rapawiemí.
24. Nakawe continúa su obra dividiendo el mundo.
25. El origen de los huicholes por extirpación de los dientes de las vaginas de las mujeres que habrían de casarse con TumuSauwi.
26. La habitual debilidad de Kauyumali por el sexo introduce la muerte entre los huicholes.
27. Las ceremonias del nacimiento, la pubertad y los primeros frutos.

28. Palikata salva al hijo abandonado de TumuSauwi, el cual se convierte en una diosa del Agua.
29. Na'aliwaeme otorga abundantes cosechas y la multiplicación del ganado a cambio de cumplir mandas especiales.
30. Na'aliwaeme salva a un hombre de los efectos de la magia negra y castiga a los malogrados chamanes (hechiceros).
31. El amor ilícito del Hombre Serpiente con la esposa de un hui-chol engendra la primera lluvia y los primeros cantadores y curanderos de los huicholes.
32. El "Mayor" Nazario, el niño huérfano, salva a sus hermanos de las garras del vampiro Tukakame, pero éstos se contaminaron y se transforman en ardillas, mismas que introducen la locura entre los huicholes.
33. El origen de los vampiros, "aves de la muerte": la muerte sale al encuentro de la mujer de la mítica raza prehuichola, quien tuvo amores con el oso y el zopilote.

#### Mitos del cristiano.

34. La Madre Abeja proporciona cera para velas.
35. Las abejas domesticadas.
36. El nacimiento de los santos.
37. Santo Cristo y los judíos (judíos).
38. El Santo Cristo se aleja de los grandes dioses para establecer el mundo y las costumbres de los mexicanos.
39. La Virgen de Guadalupe y san José.
40. El Santo Cristo crea el metal y el dinero.
41. Los judíos son castigados por perseguir al Santo Cristo.
42. El Santo Cristo crea el ganado a partir del trigo, *etc.*
43. El Sol lucha con Nakawe para salvar el mundo creado por el Santo Cristo.
44. El Santo Cristo establece las ceremonias del ganado bovino entre los huicholes.
45. El Santo Cristo establece el Gobierno así como las ceremonias de Carnaval y Semana Santa entre los huicholes.
46. El Santo Cristo se prepara para morir.

## Bibliografía

- Bahr, Don, *The Short, Swift Time of Gods on Earth* (con contribuciones de W. Allison, J. Hayden y J. Smith), Berkeley, University of California Press, 1994.
- , “Mythologies Compared: Pima, Maricopa, and Yavapai”, en *Journal of the Southwest* (Tucson), 40(1), 1998, pp. 25-65.
- Bahr, Don (ed.), *O’odham Creation and Related Events* (con contribuciones de C. Ahiel, R. Benedict, W. Blackwater, Kisto, W. Stevens y O. Wellington), Tucson, University of Arizona Press, 2001.
- Boas, Franz y George Hunt, *Kwakiult Texts*. Jesup North Pacific Expedition, American Museum of Natural History Memoir 11, Nueva York, 1905-1906.
- Boas, Franz y Henry W. Tate, *Tsimshian Mythology*. Bureau of American Ethnology, 31<sup>st</sup> Annual Report, Smithsonian Institution, Washington, D.C., 1916.
- Bushotter, George, [n. d.] “The Bushotter Manuscript. Transcribed and translated by James Owen Dorsey, tabulated by Raymond DeMallie”, en E. Nurge (ed.), *The Modern Sioux*, Lincoln, University of Nebraska Press, 1970.
- Durán, fray Diego, *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme*, México, Porrúa, 1967.
- Furst, Peter T., “The Maiden who Ground Herself: Myths of the Origin of Maize from the Sierra Madre Occidental, México”, en *Latin American Literatures Journal* (Pennsylvania State University, McKeesport), 10(2), 1994, pp. 101-155.
- Furst, Peter T. y Barbara Myerhoff, “The Jimsonweed Cycle of the Huichols of México”, en *Antropologica* (Caracas) 17, 1966, pp. 3-39.
- Hatto, Arthur, *The Mohave Heroic Epic of Inyo-kutavêre*. Communications no. 269, Helsinki, Academia Scientiarum Fennica, 1999.
- Hewitt, J. N. B., *Iroquois Cosmology*. Bureau of American Ethnology, 43rd Annual Report, Smithsonian Institution, Washington, D.C., 1928.
- Jacobs, Melville, *The Content and Style of an Oral Literature*, Wenner Gren Foundation for Anthropological Research, Nueva York, 1959.
- Lévi-Strauss, Claude, *Mythologiques*, 4 vols., París, Seuil, 1964-1971.
- Myerhoff, Barbara, *Peyote Hunt: The Sacred Journey of the Huichol Indians*, Ithaca, Cornell University Press, 1974.
- Negrín, Juan, *The Huichol Creation of the World. Yarn Tablas by Jose Benitez Sanchez and Tutukila Carrillo*, Sacramento, E. B. Crocker Art Gallery, 1975.
- Neurath, Johannes y Arturo Gutiérrez, “Mitología y literatura del Gran Nayar (coras y huicholes)”, en Jesus Jáuregui y Johannes Neurath

- (eds.), *Flechadores de estrellas. Nuevas aportaciones a la etnología de coras y huicholes*, México, INAH/Universidad de Guadalajara, 2003, pp. 289-337.
- Phinney, Archie, *Nez Perce Texts*, Columbia University Contributions to Anthropology, vol. 25, Columbia University Press, Nueva York, 1934.
- Preuss, Konrad Theodor, *Die Nayarit-Expedition. Textaufnahmen und Beobachtungen unter mexikanischen Indianern. I. Die Religion der Cora-Indianer in Texten nebst Wörterbuch Cora-Deutsch*, Leipzig, B. G. Teubner, 1912.
- Preuss, Konrad Theodor y Elsa Ziehm, *Nahua-Texte aus San Pedro Jícora in Durango. Ester Teil: Mythen und Sagen. Aufgezeichnet von Konrad Theodor Preuss. Aus dem Nachlass übersetzt und herausgegeben von Elsa Ziehm*. Ibero-Amerikanisches Institut Preussischer Kulturbesitz, Gebr. Mann Verlag, Berlín, 1968-1976.
- Reyes, Antonio, "Pimas, pápagos y tepehuanes. Relaciones lengua-cultura entre los pueblos tepimanos del Noroeste de México y el Suroeste de Estados Unidos", tesis de Maestría en Antropología, México, UNAM, 2004.
- Russell, Frank, *The Pima Indians*. Bureau of American Ethnology, 26th Annual Report, Washington, D.C., Smithsonian Institution, 1908.
- Underhill, Ruth, D. Bahr, B. Lopez, J. Pancho, y D. Lopez, *Rainhouse and Ocean: Speeches for the Papago Year*, Flagstaff, Museum of Northern Arizona Press, 1979.
- Vansina, Jan, *Oral Tradition as History*, Madison, University of Wisconsin Press, 1985.
- Zingg, Robert, *Huichol Mythology*, Santa Fe, Laboratory of Anthropology, manuscrito, 1934.
- , *The Huichols: Primitive Artists*, Nueva York, G. E. Stechert, 1938.
- , *Los huicholes, Una tribu de artistas*, México, INI, 1982.
- , *La mitología de los huicholes* (Jay Fikes, Phil Weigand y Acelia García de Weigand (eds.)), México, El Colegio de Michoacán/El Colegio de Jalisco, 1998.