

DIMENSIÓN ANTROPOLÓGICA



- ◆ *Etnografía del ritual, textos rituales y mitologías de la Sierra Madre Occidental, a cien años de la Expedición al Nayarit. Una introducción*
- ◆ *Las Pachitas en La Mesa del Nayar (Yaujque'e)*
- ◆ *Los mitotes y sus cantos: transformaciones de las prácticas culturales y de la lengua en dos comunidades coras*
- ◆ *“Aún no hablan”: varas de mando y fundación de comunidades huicholas en Durango*
- ◆ *La mitología huichola de Juan Real y Robert Zingg*
- ◆ *Elsa Ziehm y la edición de los textos nabuas de San Pedro Jícora registrados por Konrad Th. Preuss*
- ◆ *Rutuguli y Yumali: descripción de las danzas, análisis del canto y perspectiva comparada*

DIMENSIÓN
ANTROPOLÓGICA

REVISTA CUATRIMESTRAL

INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

Director General *Director General de la Revista*
Luciano Cedillo Álvarez Arturo Soberón Mora

Secretario Técnico *Consejo Editorial*
César Moheno Susana Cuevas

Secretario Administrativo Isabel Lagarriga Attias
Luis Armando Haza Remus Sergio Bogard Sierra
Fernando López Aguilar

Coordinadora Nacional Eyra Cárdenas Barahona[†]
de Antropología Margarita Nolasco Armas
Gloria Artís Mercadet Delia Salazar Anaya

Coordinador Nacional de Difusión Susan Kellogg (EUA)
Edgardo García Carrillo María Eugenia Peña Reyes
Quetzil Castañeda (EUA)

Director de Publicaciones Mario Pérez Campa
Héctor Toledano José Antonio Machuca
Josefina Ramírez Velázquez

Colaboradora (secretaria)
Producción editorial Virginia Ramírez
Benigno Casas

Consejo de Asesores
Edición Gilberto Giménez Montiel
Zazil Sandoval Alfredo López Austin
y Gustavo F. Guzmán Álvaro Matute Aguirre

Diseño de portada Eduardo Menéndez Spina
Javier Curiel Arturo Romano Pacheco

Foto de cubierta:
Johannes Neurath
Vista de La Mesa del Nayar, 2002

INVITACIÓN A LOS COLABORADORES

Dimensión Antropológica invita a los investigadores en antropología, historia y ciencias afines de todas las instituciones a colaborar con artículos originales resultado de investigaciones recientes, ensayos teóricos, noticias y reseñas bibliográficas. Igualmente se recibirán cartas a la Dirección que polemiquen con algún autor.

Las colaboraciones se enviarán a la dirección de la revista, o a través de algún miembro del Consejo Editorial. La revista acusará recibo al autor y enviará el trabajo a dos dictaminadores, y a un tercero en caso de discrepancia. En caso de que los dictaminadores consideren indispensables algunas modificaciones o correcciones al trabajo, el Consejo Editorial proporcionará copia anónima de los dictámenes a los autores para que realicen las modificaciones pertinentes. Los dictámenes de los trabajos no aceptados serán enviados al autor a solicitud expresa, en el entendido de que éstos son inapelables.

Requisitos para la presentación de originales

1. Los artículos, impecablemente presentados, podrán tener una extensión de entre 25 a 40 cuartillas, incluyendo notas, bibliografía e ilustraciones. Las reseñas bibliográficas no excederán de 5 cuartillas y deberán incluir la portada escaneada del libro reseñado. El texto deberá entregarse en cuartillas con margen de 2.5 cm de lado izquierdo y derecho, a doble espacio, escritas por una sola cara.
2. Los originales deben presentarse en altas y bajas (mayúsculas y minúsculas), sin usar abreviaturas en vocablos tales como etcétera, verbigracia, licenciado, señor, doctor, artículo.
3. En el caso de incluir citas de más de cinco líneas, éstas se separarán del cuerpo del texto, con sangría en todo el párrafo. No deberán llevar comillas ni al principio ni al final (con excepción de comillas internas).
4. Los números del 0 al 15 deberán escribirse con letra.
5. Las llamadas (para indicar una nota o una cita) irán siempre después de los signos de puntuación.
6. Para elaborar las notas al pie de página debe seguirse este modelo, cada inciso separado por coma:
 - a) nombres y apellidos del autor,
 - b) título del libro, cursivas,
 - c) nombres y apellidos del traductor y/o redactor del prólogo, introducción, selección o notas,
 - d) total de volúmenes o tomos,
 - e) número de edición, en caso de no ser la primera,
 - f) lugar de edición,
 - g) editorial,
 - h) colección o serie, entre paréntesis,
 - i) año de publicación,
 - j) volumen, tomo y páginas,
 - k) inédito, en prensa, mecanoscrito, entre paréntesis.
7. En caso de que se cite algún artículo tomado de periódicos, revistas, etcétera, debe seguirse este orden:
 - a) nombres y apellidos del autor,
 - b) título del artículo, entre comillas,

- c) nombre de la publicación, subrayado,
- d) volumen y/o número de la misma,
- e) lugar,
- f) fecha,
- g) páginas.

8. En la bibliografía se utilizarán los mismos criterios que para las notas al pie de página, excepto para el apellido del autor, que irá antes del nombre de pila. En caso de citar dos o más obras del mismo autor, en lugar del nombre de éste, se colocará una línea de dos centímetros más coma, y en seguida los otros elementos.
9. Se recomienda que en caso de utilizar abreviaturas se haga de la siguiente manera:

op. cit. = obra citada, *ibidem.* = misma obra, diferente página, *idem.* = misma obra, misma página, p. o pp. = página o páginas, t o tt. = tomo o tomos, vol., vols. = volumen o volúmenes, trad. = traductor, cf. = compárese, *et al.* = y otros.

10. Foliación continua y completa, que incluye índices, bibliografía y apéndices.
11. Índices onomásticos o cronológicos, cuadros, gráficas e ilustraciones, señalando su ubicación exacta en el corpus del trabajo y los textos precisos de los encabezados o pies.
12. Teléfono y correo electrónico para localizar al responsable de la obra.
13. Deberán enviarse 3 copias del texto y, de ser posible, el disquete correspondiente.
14. No deben anexarse originales de ilustraciones, mapas, fotografías, etcétera, sino hasta después del dictamen positivo de los trabajos.

Requisitos para la presentación de originales en disquete

- Programas sugeridos: Write o Word 6 para Windows.
- Los dibujos o esquemas se elaborarán con tinta china sobre papel albanene. En el caso de fotografías, diapositivas u otro material gráfico, se sugiere entregar los originales o bien usar un escaner para ampliar las imágenes a tamaño carta y digitalizarlas a 300 dpi.
- Imágenes en mapa de bits (TIF, BMP).
- Es indispensable adjuntar una copia impresa en papel.

Revisión de originales por parte del (los) autor(es)

Toda corrección de los manuscritos que haga el corrector será puesta a consideración de los autores para recibir su visto bueno, aprobación que deberán manifestar con su firma en el original corregido.

CORRESPONDENCIA: Paseo de la Reforma y Gandhi s/n, 1er. piso, Deleg. Miguel Hidalgo, CP 11560, México, D.F. Tels.: 5553 05 27 y 5553 62 66 ext. 240 Fax: 5208 72 82. dimension_ant.dl.cnan@inah.gov.mx
www.inah.gov.mx
www.dimensionantropologica.inah.gov.mx

D.R. INAH, 2005

Revista *Dimensión Antropológica*, año 12, vol. 34, mayo-agosto, 2005. Impresa en los Talleres Gráficos del INAH, Av. Tiáhuac 3428, Culhuacán, CP 09840, México, D.F. Distribuida por la Coordinación Nacional de Control y Promoción de Bienes y Servicios del INAH, Nautla 131-B, col. San Nicolás Tolentino, CP 09850, México, D.F.

Certificado de licitud de título núm. 9604 y Certificado de licitud de contenido núm. 6697, expedidos por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas de la Secretaría de Gobernación. Certificado de Reserva de derechos al uso exclusivo, Reserva: 04-1998-100119073500-102.

ISSN 1405-776X

Hecho en México

Índice

Etnografía del ritual, textos rituales y mitologías de la Sierra Madre Occidental, a cien años de la <i>Expedición al Nayarit</i>. Una introducción JOHANNES NEURATH	7
Las Pachitas en La Mesa del Nayar (Yaujque'e) JESÚS JÁUREGUI	23
Los mitotes y sus cantos: transformaciones de las prácticas culturales y de la lengua en dos comunidades coras MARGARITA VALDOVINOS ALBA	67
"Aún no hablan": varas de mando y fundación de comunidades huicholas en Durango HÉCTOR MEDINA MIRANDA	87
La mitología huichola de Juan Real y Robert Zingg DON BAHR	107
Elsa Ziehm y la edición de los textos nahuas de San Pedro Jícora registrados por Konrad Th. Preuss PAULINA ALCOCER	147
Rutuguli y Yumali: descripción de las danzas, análisis del canto y perspectiva comparada ANA PAULA PINTADO	167
Reseñas	
JESÚS JÁUREGUI Y JOHANNES NEURATH (COORDS.) <i>Flechadores de estrellas. Nuevas aportaciones a la etnología de coras y huicholes</i> ANTONIO REYES	189

OLIVIA KINDL <i>La jícara huichola: un microcosmos mesoamericano</i> PAUL LIFFMAN	195
CLAUDINE CHAMOREAU <i>Parlons purepecha. Une langue du Mexique</i> RODRIGO MARTÍNEZ BARACS	200

Etnografía del ritual, textos rituales y mitologías de la Sierra Madre Occidental, a cien años de la *Expedición al Nayarit*. Una introducción

JOHANNES NEURATH*

A finales de 1905, hace ya cien años, el etnólogo alemán Konrad Theodor Preuss emprendió su expedición para visitar a los coras, huicholes y mexicaneros de la Sierra Madre Occidental. Durante 19 meses se dedicó al estudio de las lenguas indígenas, al registro de los textos rituales y los mitos, a la observación de las fiestas y a la etnografía en general. A pesar de que su publicación nunca se pudo completar, los resultados de la *Expedición al Nayarit* marcaron sin duda una pauta en la investigación etnológica sobre México, en especial, en lo que se refiere al estudio de la religión. Al igual que Eduard Seler, Franz Boas y muchos otros antropólogos alemanes de su época, Preuss estaba convencido de que el estudio de los textos en lengua indígena era fundamental para la comprensión de toda tradición cultural. En particular, argumentaba que el análisis filológico de estos textos podía revelar información más

* Museo Nacional de Antropología, INAH.

confiable acerca de los simbolismos religiosos que la interpretación ofrecida por los mismos practicantes.¹

Sin embargo, en épocas más recientes, a partir del auge de la Escuela británica y de la antropología social funcionalista en la década de los años veinte, el enfoque etnofilológico promovido por los alemanes fue relegado a un segundo o tercer plano. El énfasis en el estudio de las relaciones sociales significó que el análisis de la acción ritual adquirió más importancia que el estudio de las mitologías y los textos rituales. Fue en tiempos relativamente recientes, con las propuestas de la antropología simbólica e interpretativa, que el estudio antropológico de los sistemas simbólicos tuvo su renacimiento. A la vez, surgió un renovado interés en concepciones y cosmovisiones indígenas, así como en literaturas orales y etno-poética.

En este número de la revista *Dimensión Antropológica* se reúnen trabajos recientes que analizan ritos, textos rituales y mitologías de los tres grupos visitados por Preuss (coras, huicholes y mexicanos). También se incluye un ensayo sobre los tarahumaras, grupo que el etnólogo alemán no logró conocer por cuestiones de tiempo, falta de recursos y problemas de salud. De una manera u otra, la mayoría de los trabajos plantea un diálogo con la filología etnológica de principios del siglo pasado, sin que se desechen los temas y las problemáticas de las corrientes modernas y contemporáneas.

El artículo de Jesús Jáuregui, "Las Pachitas en La Mesa del Nayar (Yáujque'e)", trata del Carnaval cora. La celebración de esta fiesta, marcada por una gran solemnidad, contrasta con los ritos carnavalescos de la Semana Santa. Las Pachitas coras son notables por sus cantos con textos en náhuatl o en un lenguaje ritual casi incomprensible que mezcla esta última lengua, el cora y el español. El artículo aquí publicado no presenta un análisis filológico detallado, más bien se enfoca a la descripción de la acción ritual y al estudio comparativo de Las Pachitas entre coras y mexicanos. Tanto para el análisis de las oposiciones simbólicas que aparecen durante este proceso ritual (sobre todo en la música y en las danzas), como para el estudio de las transformaciones en el ámbito regional, se aprove-

¹ Johannes Neurath y Jesús Jáuregui, "La expedición de Konrad Theodor Preuss al Nayarit (1905-1907) y su contribución a la mexicanística", en Konrad Theodor Preuss, *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit. Ensayos sobre coras, huicholes y mexicanos de...*, 1998.

chan los recursos de la antropología estructural levistraussiana. Por el otro lado, se retoman ideas originalmente planteadas por Preuss,² en el sentido de interpretar los espacios y objetos ceremoniales coras como modelos del cosmos, y el actuar de los protagonistas del ritual como representaciones mágico-miméticas de acontecimientos cósmicos: “Por medio de la técnica mágica, el baile giratorio de carácter colectivo forma un remolino de viento y crea, así, la tempestad pluvífera que traerá aguas benéficas.”

La etnografía sobre Las Pachitas de La Mesa del Nayar fue realizada en 1995. En aquel entonces las exégesis indígenas registradas fueron escasas. El estudio comparativo sobre el simbolismo del Carnaval a nivel regional se fundamenta, más que nada, en estudios realizados posteriormente, no tanto en esta sino en otras comunidades coras. De manera que lo aquí presentado es el resultado de una década de cooperación entre diferentes integrantes del Seminario Etnografía del Gran Nayar del INAH.

Donde se han registrado exégesis indígenas de la acción ritual, Las Pachitas se interpretan como escenificaciones de mitos sobre Cristo-Sol (o Cristo-Venus), su madre, la diosa de la Luna y de la Tierra, y otros dioses astrales coras. Por su polisemia, el personaje central de Las Pachitas, la niña malinche, es el más enigmático. Según los informantes coras maritecos de Margarita Valdovinos,³ se trata de una representación del Santo Entierro en su versión más oscura y femenina, “que está buscando esconderse [de los pachiteros] en las casas del pueblo”. En contraste, según los coras tereseños estudiados por Philip Edward Coyle,⁴ la malinche y todo el grupo de los pachiteros son los que persiguen a Cristo y lo buscan en todas partes. En este caso, la malinche se opone a Cristo en su aspecto pecaminoso asociado con la Estrella de la Tarde (San Miguel Sáutari), mismo que es representado por un niño llamado el Monarco.

En el contexto de las transformaciones mitológicas y rituales en el ámbito regional en el eje oriente (Jesús María) – poniente (Santa Teresa), el carácter doble —característica de los dioses venusinos—

² Konrad Theodor Preuss, *Die Nayarit-Expedition. Textaufnahmen und Beobachtungen unter mexikanischen Indianern 1. Die Religion der Cora-Indianer in Texten nebst Wörterbuch Cora-Deutsch*, 1912.

³ Margarita Valdovinos, “Los cargos del pueblo de Jesús María (Chuisete’e). Una réplica de la cosmovisión cora”, tesis de licenciatura, 2002.

⁴ Edward Philip Coyle, “*Hapwán Chánaka* (‘On top of the Earth’): The Politics and History of Public Ceremonial Tradition in Santa Teresa, Nayarit, Mexico”, tesis doctoral, 1997.

solares del Gran Nayar—,⁵ adquiere una dimensión espacial: el énfasis en el acto de esconderse de las variantes orientales se transforma en la búsqueda que predomina en el poniente. Finalmente, en el extremo poniente, según los coras de Rosarito estudiados por el mismo Jáuregui,⁶ toda la fiesta de Las Pachitas es una escenificación del incesto entre Cristo y la Virgen, representada por la malinche. El hijo logró seducir a su propia madre porque poseía el don de la transformación (“podía parecer otro”).

En el segundo artículo, “Los mitotes y sus cantos: transformaciones de las prácticas culturales y de la lengua en dos comunidades coras”, Margarita Valdovinos presenta un avance de su trabajo sobre textos rituales de los coras de Jesús María (Chuítete’e) y San Francisco (Kuáxata’a), iniciado ya desde hace varios años. Su proyecto está muy ligado a la obra de Preuss, pues comenzó esta investigación traduciendo al español los textos coras —cantos de mitote y mitos— recopilados de diciembre de 1905 a junio de 1906 por el etnólogo berlinés entre indígenas provenientes de estas dos comunidades coras. En 1912 apareció el tratado de Preuss sobre *La religión de los coras* sustentado en el análisis de los textos, mismos que presentó en una edición bilingüe cora-alemán.⁷ La editorial Siglo XXI comenzó a trabajar ya hace varios años en una versión en español de este importante libro.

Conscientes de que no sería correcto publicar traducciones al español de las traducciones al alemán de los textos coras, Valdovinos coordinó un grupo de hablantes nativos para lograr una traducción directa del cora. A partir de esta experiencia, la etnóloga se dio cuenta que era necesario volver a estudiar los cantos coras de mitote, empleando técnicas modernas de grabación de audio y, sobre todo, las herramientas que ofrece la lingüística contemporánea. Preuss, desde luego, no contó con muchos de estos recursos; será a partir de los resultados de este nuevo estudio que realmente se podrán evaluar adecuadamente las aportaciones y carencias de la obra de este autor.

⁵ Johannes Neurath, “El doble personaje del planeta Venus en las religiones indígenas del Gran Nayar: mitología, ritual agrícola y sacrificio”, en *Journal de la Société des Américanistes*, 2004.

⁶ Jesús Jáuregui, “Las Pachitas en Rosarito (Yauatsaka)”, mecanografiado, 1998.

⁷ Konrad Theodor Preuss, *op. cit.*, 1912.

En su artículo, Valdovinos adelanta algunas de las tendencias del cambio lingüístico y cultural, a partir de la comparación entre los textos coras de principios del siglo XX y los que ella misma ha registrado. Destaca que en el pueblo de San Francisco, donde los cantos de mitote se mantuvieron casi inalterados, se vive un acelerado proceso de pérdida cultural, mientras que en Jesús María, a pesar de que los cantos cambiaron mucho, se mantiene una dinámica y vigorosa reproducción de la tradición cultural cora.

El cambio cultural también es el tema del artículo de Héctor Medina intitulado “‘Aún no hablan’: varas de mando y fundación de comunidades huicholas en Durango”. El punto de partida es la dinámica actual de la expansión territorial huichola, la fundación de nuevas comunidades y de nuevos centros ceremoniales, así como la relación permanentemente renegociada entre las nuevas comunidades y los pueblos de origen. Bancos de Calítique (Uweni Muyewe), en el municipio del Mezquital, Durango —localidad donde Medina ha realizado varias temporadas de trabajo de campo prolongado—, es una de estas comunidades de creación reciente. Algunos de los mitos que aquí se analizan fueron recopilados en el marco de los preparativos de una exposición sobre “Our History” para el National Museum of the American Indian (NMAI) de la Smithsonian Institution de Washington, D.C., en la que participó un grupo de huicholes del sur de Durango. De hecho, durante este trabajo hubo problemas serios con los curadores del NMAI porque permanentemente cuestionaba la autenticidad de estos huicholes, que no provenían de una de las comunidades mencionadas en las etnografías clásicas —San Andrés Cohamiata (Tateikie), Santa Catarina Cuexcomatitlán (Tuapurie), San Sebastián Teponahuastlán (Waut+a)— y cuya mitología muestra diferencias notables con respecto a muchas de las versiones previamente publicadas.

El ensayo de Medina muestra cómo la religión huichola aborda el problema de la legitimidad de las nuevas comunidades. Al reconocer que sus varas son “sólo copias” y “aún no hablan”, los huicholes del sur de Durango admiten la jerarquía de los centros ceremoniales más antiguos, pero esto no significa que estén dispuestos a someterse completamente a la autoridad de San Andrés Cohamiata, comunidad de procedencia de la mayoría de ellos. Estas simples “copias” tienen el potencial de convertirse en verdaderas “réplicas”.

Por otro lado, el estudio de Medina confirma la teoría de Preuss,⁸ según la cual todos los elementos importantes del ritual nayarita despliegan su fuerza mediante la “magia de la palabra”. En el cosmos huichol, la palabra no es una prerrogativa exclusiva de los seres humanos. Los objetos rituales y los animales sagrados participan en las ceremonias cantando y hablando. Es decir, toda acción ritual es descrita en términos de “hablar”, al tiempo que las palabras son acciones mágicas.⁹

Finalmente, Medina aporta mucha información original acerca del “poder solar” de la autoridad tradicional y, en especial, de las varas de mando. Según los mitos, estas insignias del poder nacen en (o cerca de) los mismo lugares sagrados donde se cree que la deidad solar “descansa” durante el solsticio de invierno y donde se realizan los ritos del Año Nuevo y Cambio de Varas.

El ensayo “La mitología huichola de Juan Real y Robert Zingg” de Don Bahr es la reivindicación de una obra muchas veces menospreciada que, sin embargo, es la única recopilación exhaustiva de mitos huicholes publicada hasta la fecha. Existen dos versiones de esta mitología: una abreviada, narrada por Juan Real, fue publicada por Zingg como parte de su monografía sobre los huicholes;¹⁰ la versión extensa circuló durante décadas entre los especialistas, en su versión mecanografiada. Recientemente ha sido publicada una traducción al castellano.¹¹

¿Cuáles son los problemas de esta mitología? En la medida en que Zingg no logró aprender el huichol muy bien y su informante no hablaba inglés, la mitología le fue dictada por Juan Real en castellano, la *lingua franca* entre el antropólogo y el mitante.¹² Pero ni Zingg ni Real eran plenamente competentes en español, de tal manera que *ab initio* presenta un serio problema de comprensión que no debe ser ignorado. Además, Zingg ni siquiera realizó una transcripción de los relatos míticos en castellano, sino que los

⁸ *Idem* y Konrad Theodor Preuss, “El pensamiento mágico de los coras”, en Konrad Theodor Preuss, *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit*, 1998 [1913].

⁹ Paulina Alcocer, “Elementos humboldtianos en las teorías de la religión y de la magia de Konrad Th. Preuss”, en *Journal de la Société des Américanistes*, 2002 y “El mitote parental de la Chicharra (Met+neita Tsik+ri)”, en Jesús Jáuregui y Johannes Neurath (eds.), *Flechadores de estrellas. Nuevas aportaciones a la etnología de coras y huicholes*, 2003.

¹⁰ Robert M. Zingg, *Los huicholes. Una tribu de artistas*, 1982 [1938].

¹¹ Robert M. Zingg, *La mitología de los huicholes*, 1998.

¹² Robert M. Zingg, *op. cit.*, 1982 [1938], I, p. 27.

tradujo —de manera un tanto precipitada— directamente al inglés: “... para mí era aburrido y tremendamente fatigoso el tener que escribir enloquecidamente durante por lo menos ocho horas diarias, tratando de entender su jerga castellana [de Juan Real] que yo escribía directamente en inglés”.¹³

Bahr cita las opiniones de especialistas, como Ralph Beals, Peter T. Furst y Barbara Myerhoff, sobre la calidad de los registros etnográficos de Zingg y su marco teórico. Vale la pena mencionar que también Preuss¹⁴ publicó una reseña crítica del trabajo de Zingg. En particular, le molestó que sólo haya registrado mitos narrados en español y no cantos en la lengua aborigen (como lo había hecho él) y que no haya cuestionado la validez de las etimologías de los nombres divinos ofrecidas por los informantes huicholes.¹⁵ Desafortunadamente, la recopilación que él hiciera de textos huicholes (es decir, toda la segunda parte de los resultados de su *Expedición al Nayarit*) está perdida, al parecer para siempre. En la actualidad, la mitología de Real y Zingg, a pesar de todo, es lo mejor que se tiene.

El menosprecio que la antropología contemporánea muchas veces tiene hacia Zingg no solamente se debe a sus desperfectos metodológicos. El investigador estadounidense, educado en Chicago, expresaba y hacía muchas cosas que hoy en día se considerarían políticamente incorrectas. Efectivamente, era “racista y sexista”, les mentía a sus informantes y, ocasionalmente, los emborrachaba para obtener información. Howard Campbell¹⁶ lo llama el “Ed Woods” de la antropología estadounidense. Algunos capítulos de su libro sobre los tarahumaras¹⁷ se consideran tan malos que se han convertido en clásicos. Merrill¹⁸ considera que las observaciones de Zingg representan el nadir de los estudios sobre los rarámuris. Por otro lado, debe aclararse que casi todos los comentaristas coinciden en que la monografía sobre los huicholes es mucho más

¹³ *Ibidem*, p. 90.

¹⁴ Konrad Theodor Preuss, “Wichtige Aufnahmen bei den Naturvölkern Amerikas zur Kenntnis der alten Kulturvölker”, en *Archiv für Religionswissenschaft*, 1937.

¹⁵ *Ibidem*, p. 355.

¹⁶ Howard Campbell, “Introduction”, en Robert Zingg, *Behind Mexican Mountains*, 2001, p. xviii.

¹⁷ Wendell C. Bennett y Robert Zingg, *Los tarahumaras: una tribu del norte de México*, 1986 [1935].

¹⁸ William L. Merrill, *Almas raramuris*, 1992.

lograda que aquella sobre los tarahumaras. También es pertinente señalar que Zingg no dudó en ofrecerles a los huicholes su ayuda para gestionar la resolución de conflictos agrarios frente a las autoridades gubernamentales de la Ciudad de México. Hoy en día, los huicholes casi dan por hecho que los antropólogos los apoyan en este tipo de asuntos, pero en los años treinta esto no era para nada la norma.

Bahr, en lugar de lamentarse de los problemas metodológicos o teóricos de Zingg, resalta la riqueza literaria de esta mitología que, con mucha razón, considera obra en coautoría de Juan Real y Robert Zingg. Junto con Denis Tedlock, Paul Zolbrod, David Guss y Jerome Rothenberg, Bahr es uno de los protagonistas de la corriente de la etnopoética. Después de participar en el Harvard Chiapas Project dirigido por Evon Z. Vogt, se convirtió en un estudioso del chamanismo y de la literatura oral de los pima y tohono o'odam del sur de Arizona.¹⁹ Editó el manuscrito conocido como los *Hohokam Chronicles*²⁰ y los textos en lengua indígena registrados por Ruth Underhill y Ruth Benedict.²¹ Un fuerte interés en los estudios comparados de "libros orales de autoría indígena sobre la antigüedad mítica" lo llevó hace unos años a estudiar a fondo la obra de Real y Zingg, para someterla a una crítica literaria. En el ensayo aquí publicado, Bahr pone a prueba la validez de una serie de conceptos literarios que él mismo estableció para el estudio de este tipo de obras.

Uno de los planteamientos más interesantes es el que introduce el principio de parodia en la discusión sobre las transformaciones mitológicas:

Las historias se inspiran unas en otras, a la vez que siempre tratan de mantener una cierta distancia. Las diferencias suelen ser contrastes u "oposiciones". A nivel teórico, el principio de parodia resulta útil porque se puede demostrar cómo 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

¹⁹ Donald Bahr, *Piman Shamanism and Staying Sickness: Ka Cim Mumkidag*, 1974; Donald Bahr, *Pima-Papago Ritual Oratory. A study of Three Texts*, 1975 y Donald Bahr, Vincent Joseph, Lloyd Paul, *Ants and Orioles: Showing the Art of Pima Poetry*, 1997.

²⁰ Donald Bahr, Juan Smith, William Smith Allison y Julian Hayden, *The Short, Swift Time of Gods on Earth. The Hohokam Chronicles*, 1994.

²¹ Ruth Underhill, Donald M. Bahr, Baptisto López, José Pancho, David López, *Rainhouse & Ocean: Speeches for the Papago Year, 1997 [1979]* y Donald Bahr (ed.), *O'odham Creation and Related Events as told to Ruth Benedict in 1927*, 2001.

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.

Un aspecto de la mitología de Real y Zingg que Bahr no analiza, pero posiblemente pueda comprenderse mejor a partir de su principio de parodia, son algunas versiones extrañas que se encuentran en la mitología narrada por Juan Real. Por ejemplo, aquí la perrita negra del primer cultivador no se convierte en la madre de los huicholes, como en todas las demás versiones conocidas, sino en la antepasada de los mexicanos o mestizos. No podemos excluir que algunas versiones narradas por Real sean efectivamente inversiones paródicas de la propia mitología. Por mi propia experiencia de trabajo de campo entre los huicholes sé que ocasionalmente utilizan este recurso para evitar narrar versiones auténticas a los antropólogos y otros curiosos. Por otro lado, como ya se mencionó para el caso de Bancos de Calftique, hay que ser cautelosos con afirmaciones de esta índole cuando se trata de la mitología huichola, ya que no debe subestimarse la variabilidad regional ni de los mitos, ni de otros elementos de la religión.

En el sincretismo, el principio de parodia también es importante. Bahr señala atinadamente que en la mitología huichola de Real y Zingg, Cristo es el único de los personajes importantes que nace de una forma no milagrosa. “Jesús Cristo es un caso muy raro, porque es procreado de manera sexual normal.” Así es como los indígenas invierten el dogma cristiano sobre la concepción milagrosa (“inmaculada”) de la Virgen María. La asociación muy recurrente entre Cristo y el diablo en las religiones sincréticas del Gran Nayar (y de otras regiones indígenas) sería otro caso que podría analizarse como parodia del catolicismo oficial.

A propósito de Cristo, uno de los aspectos resaltados por Bahr es su asociación con el “árbol del viento”, es decir, la peligrosa planta Kieri. Para especialistas de las religiones indígenas del Gran Nayar, esta identificación no es precisamente una novedad. Lo interesante de su demostración es que se fundamenta exclusivamente en argumentos de crítica literaria.

El ensayo “Elsa Ziehm y la edición de los textos nahuas de San Pedro Jícora registrados por Konrad Th. Preuss” de Paulina Alcocer

no trata de un texto bien conocido pero menospreciado, como el de Real y Zingg, sino de uno en gran medida ignorado, circunstancia que puede calificarse como escándalo. Según Bierhost,²² ¿se trata ni más ni menos del segundo más importante *corpus* textual escrito en náhuatl después del de Sahagún! Como se describe en esta semblanza, las circunstancias de la edición de esta tercera parte de los resultados de la *Expedición al Nayarit* fueron muy complicadas, pero finalmente se publicó una obra de tres volúmenes de textos en lengua indígena.²³ En lo que se refiere al primero de estos tomos, existe una buena traducción al español, aunque lamentablemente parcial y jamás reeditada.²⁴ El ensayo de Alcocer es una invitación a conocer mejor y valorar esta obra monumental en su conjunto. Destaca la labor de Ziehm como editora, pues además de presentar los textos mexicaneros clasificados por géneros —mitos, oraciones, cantos de mitote, cuentos y bufonadas—, los enmarca con un aparato crítico que incluye anotaciones a los textos, informes etnográficos de tres viajes a San Pedro Jícora entre 1962 y 1968, así como análisis literarios y estudios etnomusicológicos comparativos.

Alcocer menciona que, “en un primer momento, Preuss consideró que la hipótesis que había guiado su trabajo entre los mexicaneros, a saber, que entre ellos encontraría el eslabón que une a los antiguos mexicanos con coras y huicholes, se había visto más que corroborada.” Sin embargo, “al profundizar en el estudio de los textos y ritos nahuas de San Pedro Jícora comprendió que la cercanía cultural de los nahuas de la Sierra Madre Occidental con los antiguos mexicanos no era mayor que la de coras y huicholes.” Recientes estudios etnohistóricos sobre los hablantes de náhuatl en el Gran Nayar²⁵ ofrecen evidencia de que los actuales mexicaneros son descendientes de un grupo de indígenas de la región Cora Baja llamados tecualmes que durante la Colonia habían dejado de usar

²² John Bierhorst, “Elsa Ziehm 1911-1993”, en *Zeitschrift für Ethnologie*, 1996.

²³ Konrad Theodor Preuss y Elsa Ziehm, *Nahua-Texte aus San Pedro Jicora in Durango. Aufzeichnung von Konrad Theodor Preuss. Aus dem Nachlass übersetzt und herausgegeben von Elsa Ziehm. Mit einem Geleitwort von Gerdt Kutscher*, 1968-1976.

²⁴ Konrad Theodor Preuss, *Mitos y cuentos nahuas de la sierra Madre Occidental*, 1982.

²⁵ Jesús Jáuregui y Laura Magriñá, “Estudio etnohistórico acerca del origen de los mexicaneros (hablantes del náhuatl) de la Sierra Madre Occidental”, en *Dimensión Antropológica*, 2002 y Jesús Jáuregui, “Consideraciones adicionales acerca del origen de los mexicaneros (hablantes del náhuatl) de la Sierra Madre Occidental y un nuevo planteamiento sobre los cantos de las Pachitas como elemento diagnóstico”, mecanografiado, 2004.

su lengua propia (distinta del cora, pero difícil de clasificar) y adoptado el náhuatl, la *lingua franca* de entonces, como lengua propia, así que no hay razón para suponer un parentesco directo con otros grupos de hablantes del náhuatl. Como demuestra el ensayo de Jáuregui y Guzmán en esta revista, la etnografía de las Pachitas de San Pedro Jícoras, incluida en el tercer tomo de la obra editada por Ziehm, es un argumento más a favor de esta teoría, ya que la variante local de la fiesta corresponde al modelo del poniente, es decir, de Santa Teresa y de la Cora Baja.

El último artículo de este número temático, el texto de Ana Paula Pintado, trata de dos danzas tarahumaras, Rutuguli y Yumali, tal como aparecen durante las denominadas fiestas de patio de este grupo. Aquí, nuevamente, se trata de un estudio enfocado a la acción ritual. De hecho, llena una importante laguna de la etnografía tarahumara que, por alguna razón, se ha enfocado en otros tipos de rituales y danzas, sobre todo en la Semana Santa, y en menor medida en las denominadas tesgüinadas, en la danza de los Matachines, o en las ceremonias de peyote. Para lograr una mejor comprensión de los significados de las danzas de las fiestas de patio, la autora retoma un canto de Rutuguli registrado por Lumholtz,²⁶ hoy olvidado por los tarahumaras. Hay muy pocos registros de textos rituales tarahumaras, así que esta fuente resulta especialmente importante. A partir de un breve análisis de este canto, se esboza, además, una perspectiva interpretativa comparada con el complejo mitote del Gran Nayar.

El parentesco cultural entre los tarahumaras y los grupos indígenas del Gran Nayar es muy evidente cuando se comparan las semanas santas de ambas regiones,²⁷ o las peregrinaciones y ceremonias relacionados con el peyote.²⁸ Pintado amplía esta perspectiva a otros ámbitos del ritualismo y de la cosmovisión. En primer lugar, retoma lo que se ha llamado la “metáfora del día” en el ciclo

²⁶ Carl S. Lumholtz, *Unknown Mexico. A Record of Five Year's Exploration Among the Tribes of the Western Sierra Madre; in the Tierra Caliente of Tepic and Jalisco; and Among the Tarascos of Michoacan*, vol. 1, 1902.

²⁷ Carlo Bonfiglioli, Arturo Gutiérrez y María Eugenia Olavarría, “De la violencia mítica al ‘mundo flor’”. Transformaciones de la Semana Santa en el Norte de México”, en *Journal de la Société des Américanistes*, 2004.

²⁸ Carlo Bonfiglioli, “Notas etnográficas y primer análisis de dos danzas de curación tarahumaras: las raspas de jícuri y de bacanoa en la ‘región del Concho’”, ponencia mecanografiada, 1996; Claus Deimel, *Híkuri ba. Peyoteriten der Tarahumara*, 1996.

ritual anual de los huicholes: la temporada de las lluvias equivale a la noche del año; la temporada de la cosecha, al amanecer y la temporada de las secas, al mediodía.²⁹ Al referirse a la danza del Paskol, plantea asimismo una comparación con el simbolismo cosmogónico del mitote y de otras danzas circulares coras (como Las Pachitas), tema que en este número especial es discutido también en el artículo de Jáuregui y Guzmán y en el ensayo de Valdovinos.

²⁹ Johannes Neurath, *op. cit.*, 2002. Véase también el artículo de Héctor Medina en pp. 87-106 de este núm. de *Dimensión Antropológica*.

Bibliografía

- Alcocer, Paulina, "Elementos humboldtianos en las teorías de la religión y de la magia de Konrad Th. Preuss", en *Journal de la Société des Américanistes*, núm. 88, 2002, pp. 47-68.
- , "El mitote parental de la Chicharra (Met+neita Tsik+ri) en Chuisete'e", en Jesús Jáuregui y Johannes Neurath (eds.), *Flechadores de estrellas. Nuevas aportaciones a la etnología de coras y huicholes*, México, INAH/Universidad de Guadalajara, 2003, pp. 181-206.
- Bahr, Donald, *Piman Shamanism and Staying Sickness: Ka Cim Mumkidag*, Tucson, University of Arizona Press, 1974.
- , *Pima-Papago Ritual Oratory. A Study of Three Texts*, San Francisco, Indian Historian Press, 1975.
- , "Mythologies Compared: Pima, Maricopa, and Yavapai", en *Journal of the Southwest* 40(1), 1998, pp. 25-65.
- Bahr, Donald, Juan Smith, William Smith Allison y Julian Hayden, *The Short, Swift Time of Gods on Earth. The Hohokam Chronicles*, Berkeley, University of California Press, 1994.
- Bahr, Donald, Vincent Joseph, Lloyd Paul, *Ants and Orioles: Showing the Art of Pima Poetry*, Salt Lake City, University of Utah Press, 1997.
- Bahr, Donald (ed.), *O'odham Creation and Related Events as told to Ruth Benedict in 1927*, Southwest Center Series, Tucson, University of Arizona Press, 2001.
- Bennett, Wendell C., y Robert Zingg, *Los tarahumaras: una tribu del norte de México*, México, INI, 1986 [1935].
- Bierhorst, John, "Elsa Ziehm 1911-1993", en *Zeitschrift für Ethnologie*, 121, 1996, pp. 177-179.
- Bonfiglioli, Carlo, "Notas etnográficas y primer análisis de dos danzas de curación tarahumaras: las raspas de jícuri y de bacanoa en la 'región del Concho'", ponencia presentada en la XXIV Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología, Tepic, Nayarit, 1996, mecanografiado.
- Bonfiglioli, Carlo, Arturo Gutiérrez y María Eugenia Olavarría, "De la violencia mítica al 'mundo flor'. Transformaciones de la Semana Santa en el Norte de México", en *Journal de la Société des Américanistes* 90 (1), 2004, pp. 57-91.
- Campbell, Howard, "Introduction", en Robert Zingg, *Behind Mexican Mountains*, Austin, University of Texas Press, 2001.
- Coyle, Philip Edward, "*Hapwán Chánaka* ('On Top of the Earth'): The Politics and History of Public Ceremonial Tradition in Santa Teresa, Nayarit, Mexico", tesis doctoral, Tucson, Departamento de Antropología, Universidad de Arizona, 1997.

- Deimel, Claus, *Híkuri ba. Peyoteriten der Tarahumara*, Ansichten der Ethnologie 1, Niedersächsisches Landesmuseum Hannover, 1996.
- Jáuregui, Jesús, "Las Pachitas en Rosarito (Yauatsaka)", México, INAH, 1998, mecanografiado.
- , "Consideraciones adicionales acerca del origen de los mexicaneros (hablantes del náhuatl) de la Sierra Madre Occidental y un nuevo planteamiento sobre los cantos de las Pachitas como elemento diagnóstico", México, INAH, 2004, mecanografiado.
- Jáuregui, Jesús y Laura Magriñá, "Estudio etnohistórico acerca del origen de los mexicaneros (hablantes del náhuatl) de la sierra Madre Occidental", en *Dimensión Antropológica*, 9 (26), 2002, pp. 27-81.
- Lumholtz, Carl S., *Unknown Mexico. A Record of Five Year's Exploration Among the Tribes of the Western Sierra Madre; in the Tierra Caliente of Tepic and Jalisco; and Among the Tarascos of Michoacan*, 2 vols., Nueva York, Charles Scribner's Sons, 1902.
- Merrill, William L., *Almas raraumiris*, México, Conaculta/INI, 1992.
- Neurath, Johannes, *Las fiestas de la Casa Grande. Procesos rituales, cosmovisión y estructura social en una comunidad huichola*, México, INAH/Universidad de Guadalajara, 2002.
- , "El doble personaje del planeta Venus en las religiones indígenas del Gran Nayar: mitología, ritual agrícola y sacrificio", en *Journal de la Société des Américanistes*, 90(1), 2004, pp. 93-118.
- Neurath, Johannes y Jesús Jáuregui, "La expedición de Konrad Theodor Preuss al Nayarit (1905-1907) y su contribución a la mexicanística", en Konrad Theodor Preuss, *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit. Ensayos sobre coras, huicholes y mexicaneros de [...]*, Jesús Jáuregui y Johannes Neurath (eds.), México, INI, Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 1998, pp. 15-60.
- Preuss, Konrad Theodor, *Die Nayarit-Expedition. Textaufnahmen und Beobachtungen unter mexikanischen Indianern 1. Die Religion der Cora-Indianer in Texten nebst Wörterbuch Cora-Deutsch*, Leipzig, B. G. Teubner, 1912.
- , "El pensamiento mágico de los coras", en Konrad Theodor Preuss, Jesús Jáuregui y Johannes Neurath (eds.), *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit. Ensayos sobre coras, huicholes y mexicaneros de [...]*, México, INI/Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 1998, pp. 327-332.
- , "Wichtige Aufnahmen bei den Naturvölkern Amerikas zur Kenntnis der alten Kulturvölker", en *Archiv für Religionswissenschaft*, 34 (3/4), 1937, pp. 351-371.
- , *Mitos y cuentos nahuas de la Sierra Madre Occidental*, México, INI (Clásicos de la antropología, 14), 1982.
- Preuss, Konrad Theodor y Elsa Ziehm, *Nahua-Texte aus San Pedro Jicora in Durango. Erster Teil: Mythen und Sagen. Aufgezeichnet von Konrad Theodor*

- Preuss. Aus dem Nachlass übersetzt und herausgegeben von Elsa Ziehm. Mit einem Geleitwort von Gerdt Kutscher, Quellenwerke zur Alten Geschichte Amerikas aufgezeichnet in den Sprachen der Eingeborenen, 9, Ibero-Amerikanisches Institut Preussischer Kulturbesitz, Berlín, Gebrüder Mann Verlag, 1968.
- , *Nahua-Texte aus San Pedro Jícora in Durango. Zweiter Teil: Märchen und Schwänke Aufgezeichnet von Konrad Theodor Preuss. Aus dem Nachlass übersetzt und herausgegeben von Elsa Ziehm, Quellenwerke zur Alten Geschichte Amerikas aufgezeichnet in den Sprachen der Eingeborenen, 10, Ibero-Amerikanisches Institut Preussischer Kulturbesitz, Berlín, Gebrüder Mann Verlag, 1971.*
- , *Nahua-Texte aus San Pedro Jícora in Durango. Dritter Teil: Gebete und Gesänge. Aufgezeichnet von Konrad Theodor Preuss. Aus dem Nachlass übersetzt und herausgegeben von Elsa Ziehm. Mit einem Kapitel über die Musik der drei von Preuss besuchten Stämme, Quellenwerke zur Alten Geschichte Amerikas aufgezeichnet in den Sprachen der Eingeborenen, 11, Ibero-Amerikanisches Institut Preussischer Kulturbesitz, Berlín, Gebrüder Mann Verlag, 1976.*
- Underhill, Ruth, Donald M. Bahr, Baptisto López, José Pancho, David López, *Rainhouse & Ocean: Speeches for the Papago Year*, Arizona, University of Arizona Press, 1997 [1979].
- Valdovinos, Margarita, “Los cargos del pueblo de Jesús María (Chuisete’e). Una réplica de la cosmovisión cora”, tesis de licenciatura en etnología, México, ENAH, 2002.
- Zingg, Robert M., *The Huichols: Primitive Artists*, Nueva York, G. E. Stechert, 1938.
- , *Los huicholes, Una tribu de artistas*, México, INI, 1982 [1938].
- , *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.

Las Pachitas en La Mesa del Nayar (Yaujque'e)

JESÚS JÁUREGUI*

La Mesa del Nayar (Yaujque'e) ha cambiado mucho en los últimos diez años. Entre las novedades destaca el hecho de que la mayoría de las casas ahora son rectangulares con paredes de ladrillo o adobe y techos de teja, asbesto o lámina de cartón. Todo el día circulan camionetas por la carretera de terracería que va desde el centro comercial mestizo de Ruiz, en la costa nayarita, a Jesús María (Chuisete'e) y atraviesa una parte del poblado de La Mesa, así como por la carretera que de ahí parte hacia el norte rumbo al aserradero y a Santa Teresa (Kuemarutse'e). Casi todos los hogares han cercado su corral, para proteger las siembras de hortalizas propiciadas por un programa del INI. La iglesia tiene cubiertos sus muros originales de adobe con revestimiento de cemento y está a medio techar con placas de hormigón; sus muros interiores y exteriores "lucen" enjarrados. Frente a la Casa Real hay una cancha de baloncesto y volibol, de piso de concreto. Para las fiestas del carnaval llegó un cine de húngaros en vehículos motorizados que proyectaría películas de narcotráfico, en franca competencia con el cora que exhibe comercialmente videos de karatecas

* Secretaría Técnica, INAH.

en su televisión familiar. Las tiendas abundan y allí se encuentran desde los víveres, bebidas e insumos caseros acostumbrados, hasta toallas femeninas, cassettes de grabadoras y de video y películas fotográficas.

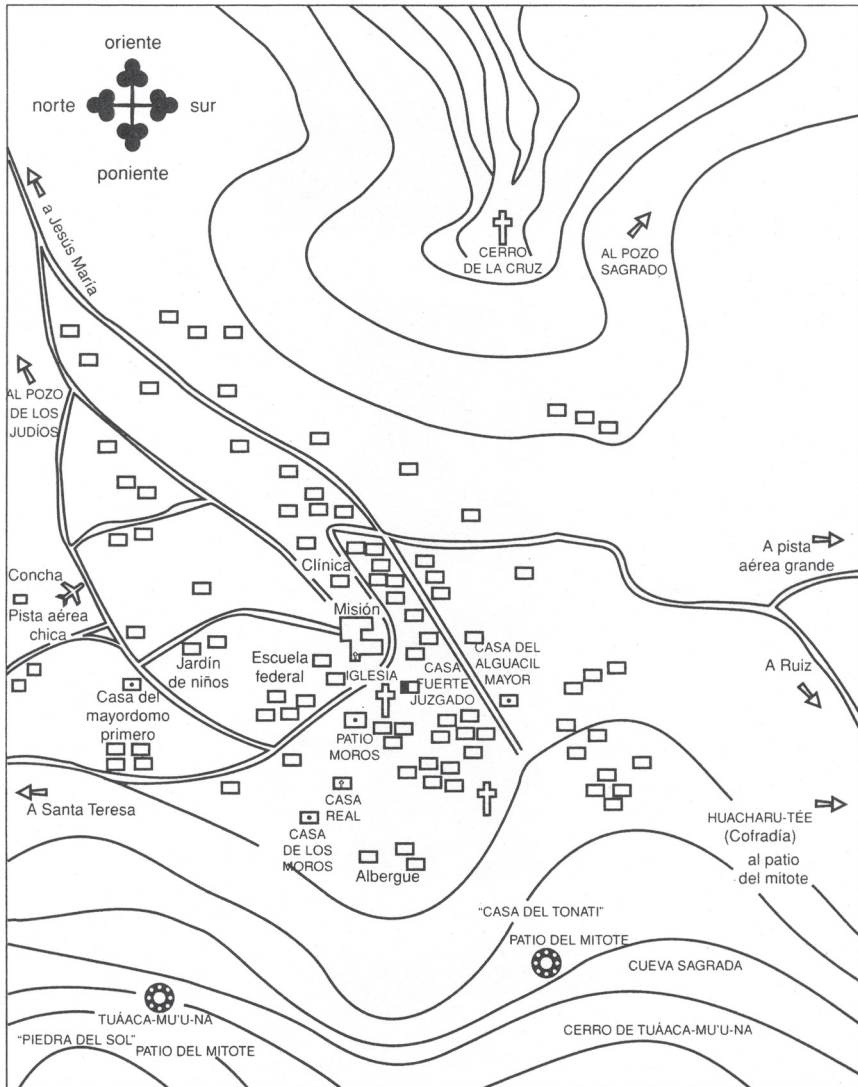


Figura 1. Croquis de La Mesa del Nayar (Yaujuque'e); a partir de Adriana Guzmán, *Mitote y universo cora*, 2002, p. 29.

Nuestra investigación sobre el carnaval comprendió del sábado 25 de febrero al miércoles 1 de marzo de 1995. La realizamos un grupo —para nada conformamos un equipo— de cuatro fuereños: dos mexicanos (Jesús Jáuregui y Adriana Guzmán) y dos europeos (Johannes Neurath y Monika Zurkowska). Nos circunscribimos a observar y hubo pocas oportunidades de hacer preguntas. Las notas se redactaron *a posteriori* y no obtuvimos grabaciones de ningún tipo. Nos otorgaron permiso de tomar fotografías de objetos inertes, pero no de personas, aunque quizá se hayan logrado algunas escenas incidentales con meseños.

La carencia de imágenes, melodías y letras recopiladas durante nuestra observación etnográfica ha determinado que se incluyan en este informe otras que previamente han sido dadas a conocer por investigadores que nos precedieron en la región cora; en cada caso y en la medida de lo posible se indica el lugar de procedencia, el año en que se obtuvieron y el autor.

* * *

Llegamos el sábado 25 de febrero por avioneta desde Tepic y nos hospedamos en el convento franciscano. Durante nuestra estancia, tomamos los alimentos en casa de Mayolo López (mestizo) y Nacha [...] (cora). Ella es hija de quien fue el anfitrión del antropólogo estadounidense Thomas Benjamin Hinton (1924-1976) en Jesús María hace tres décadas. Esta pareja constituye un caso de mestizaje en alto grado; de hecho también tienen casa en un suburbio de Tepic. Para el regreso, partimos el miércoles 1 de marzo al atardecer en camioneta hacia Jesús María y de ahí volamos a la capital nayarita en avioneta la mañana siguiente.

Sábado 25 de febrero

Por la mañana encontramos a los pachiteros recorriendo en un solo grupo el pueblo, con actitud seria y solemne. El orden en los traslados es el siguiente: adelante van los dos portadores de las banderas, luego las dos malinches, atrás cuatro mujeres adultas (las tenanches), los dos violineros, los dos cantadores y al final los hombres adultos que constituyen el coro. Mientras se desplazan de casa en casa no dejan de cantar alguna de las versiones de Las Pachitas, acompañados siempre por la melodía de los violines.

Las astas son largas varas de otate, muy ligeras y rectas, de un poco más de cuatro metros de altura. Llevan en la punta un atado de plumas de urraca, más abajo están amarradas con correas de cuero las campanitas (tres) y los cascabeles metálicos (uno o dos), entre las correas se colocan flores blancas de *tauxi*. Luego va la bandera de lienzo blanco cuadrangular que exhibe diseños geométricos de listones negros cosidos, adornadas con flores-borlas artificiales de varios colores. En la del gobernador aparece el diseño de dos bandas cruzadas en forma de X, de la esquina superior a la inferior contraria con dos rectángulos concéntricos. La del mayordomo presenta un rombo de cuyo lado superior derecho sale una cruz en diagonal hacia arriba.

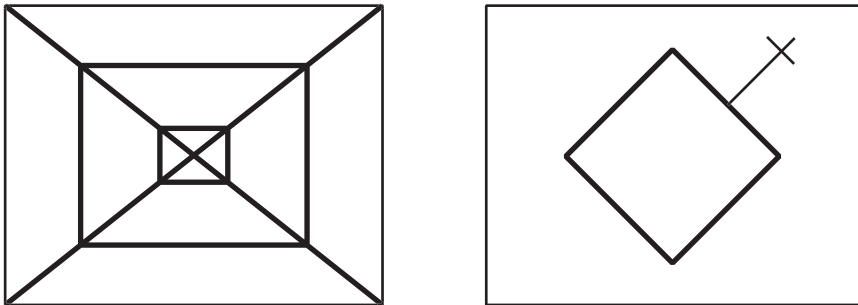


Figura 2. Diseños de las banderas de las malinches.

Las malinches son dos niñas de alrededor de diez años. Su atuendo es extremadamente llamativo: en la cabeza llevan un sombrero de soyate forrado por arriba y abajo con lienzos blancos de algodón; en lo alto de la copa va cosida una flor blanca de tela y de allí se distribuyen listones multicolores que lo cubren totalmente hasta la orilla del ala y cuelgan unos diez centímetros abajo. Lucen blusa y falda larga de colores brillantes, un paliacate rojo como capa y un rebozo negro cruzado desde un hombro hasta la cadera contraria, sujeto por una faja tejida de diseño tradicional en la cintura. Llevan varios collares multicolores de chaquira y uno o dos espejos pequeños en el pecho. Calzan huaraches tejidos de cuero. Las malinches cambian cada día de vestido.

Los dos violines son de fabricación local. Se trata de modelos muy próximos en forma y tamaño a los occidentales, pero con cuer-

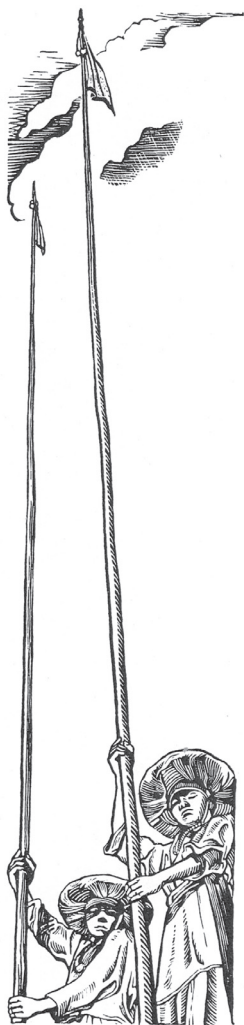


Figura 3. Malinches de Las Pachitas en San Pedro Ixcatán, 1939 (Alberto Beltrán, *apud* Roberto Téllez Girón, 1964, p. 41).

das de tripa de zorrillo, las que producen un sonido sordo-grave, diferente del ladino-metálico del violín europeo contemporáneo. Al escuchar la forma de afinar los violines, con encordado de tripa de Las Pachitas, surge la hipótesis de que la afinación típica del violín contemporáneo cora y huichol con cuerdas de metal, sea una derivación de aquélla.

Los hombres y las mujeres visten sus ropas ordinarias, ellas con rebozo en la cabeza y ellos con sombrero, aunque algunos van descubiertos. Las mujeres llevan vestidos de dos piezas, que incluyen blusa y falda; los hombres camisa y pantalón, aunque no faltan algunos que visten los antiguos calzones de manta. Ellas son mujeres en plenitud y algunas ancianas; ellos, jóvenes, hombres maduros y ancianos.

El canon del canto de Las Pachitas es el siguiente. Al llegar al patio de la casa en turno, los portadores entregan las banderas a las malinches, quienes las trasladan los últimos metros y toda la comitiva se coloca frente a la puerta. Los bandereros se ubican frente a su respectiva malinche de espaldas a la casa. Atrás de las malinches están las tenanches y en la siguiente hilera los violineros a la derecha y los cantores a la izquierda; al último el coro de los hombres. Entonces los violineros inician la melodía de una de las versiones de Las Pachitas. Si no la recuerdan, uno de los cantadores la susurra o la chifla. Los cantores entonan la primera estrofa del canto correspondiente y ésta es repetida por el coro de hombres; así se desarrolla todo el canto, con la entonación de cada estrofa y su repetición coral. Al principio, las malinches ondean sus banderas entrecruzándolas adelante y atrás —no sin dificultad, dado lo alto de las varas y lo pequeño de las niñas— y luego permanecen golpeando rítmicamente el suelo con las banderas, produciendo un sonido metálico con las campanitas y cascabeles. Las malinches son auxiliadas todo el tiempo por las tenanches. Los cantos de Las Pachitas son repeticiones monótonas de una melodía y una letra que los cantores y los hombres conocen de memoria; de hecho, nadie la lee ni trae algún apunte escrito para recordarla. Muy pronto aparecen algunas de las letras compiladas por Téllez Girón en 1939 en San Pedro Ixcatán: “Mi catir Gualalo...”. “Mi catir Gualalup...” Con facilidad se reconocen términos y construcciones nahuas.

Cuando el canto llega a su fin, salen de la casa una o dos mujeres, quienes espolvorean un poco de “flor de jocote” —polen de pino— en el suelo, frente a las malinches, y comienzan —después de un giro levógiro en el que rodean a las malinches y tenanches— a untar con dicho polvo amarillo las mejillas de cada pachitero: primero la izquierda y luego la derecha. Luego untan las mejillas de las mujeres y finalmente las de los bandereros; nunca untan las de las malinches. Al final, las malinches entregan las banderas a los portadores y se emprende la marcha a la casa siguiente. En esa ma-

Entonces comienza el reparto de la comida. No se trata propiamente de un acto grupal, sino que una brigada de hombres sale a trote de la casa del gobernador o de la ramada adyacente al lado sur, llevando platos servidos y tortillas que entregan para ser consumidos allí por los hombres o para ser guardados en recipientes por las mujeres, que esperan guarecidas en las sombras de los árboles circundantes, para llevar la comida a casa.

El sábado por la tarde y el domingo, los pachiteros descansan, pero la actividad no para en las casas del gobernador y del mayordomo. Allí están grupos de mujeres y de hombres preparando los tamales que serán utilizados posteriormente. Asimismo la tarima no cesa de ser percutida y los músicos que tocan los sones siempre están dispuestos para quien los solicite.

Domingo 26 de febrero

Por la mañana fuimos a la iglesia, que estaba vacía. Unos momentos después, emergió de atrás de la gran cómoda de la sacristía un cora de unos cuarenta años de edad, acompañado de su hijo de unos diez. Habían estado rindiendo culto al supuesto cráneo del Rey Nayar, que estaba oculto, entre algodones, abajo en la parte trasera del mueble y rodeado de ofrendas: jícara votivas, veladoras, velas y varas emplumadas (*tabejri*).

Luego, el cora llenó una botella con el agua de la pila bautismal ubicada en el lado izquierdo a la altura del coro. Previamente, para lograr protección sagrada, se había autoasperjado con dicho líquido cabeza y pies, utilizando como hisopo una flor blanca y había hecho lo mismo con el niño. Nos comentó que esa agua procede de una fuente cercana y que la que de allí toman la mezclan después con la de otros manantiales lejanos de los cuatro rumbos, para que éstos no se agoten. Antes de regresar a su poblado, El Coyunque, ellos tendrían que ir a abastecerse de agua de otro manantial en las colinas cercanas.

En la casa del gobernador, había gente trabajando en la preparación de la comida de los siguientes días. Él no se encontraba, pero su "segundo" nos dio permiso de visitar la cueva sagrada de Tuakamuta, con la condición de que no tomáramos nada.

Después de ajustes en la ruta, llegamos a una meseta ritual en la que encontramos una choza con paredes de hojas de roble,

tejidas entre varas horizontales, y techo de zacate; al lado estaba un fogón abandonado. Luego localizamos en una piedra caliza a ras de suelo el trazo frontal de una mujer desnuda con las piernas abiertas y la vagina horadada insistentemente. Había adoratorios circulares de piedras superpuestas, en cuyo interior abundaban ofrendas de algodón, jícaras con temas simbólicos, flechas rituales, *niérikate* y *tsikurite* (“ojos de dios”). Más adelante destacaba un megalito redondo de un metro de altura, con forma humanoide, rodeado de copos de algodón. Bajo un gran roble estaba un círculo de piedras bajas, conocido como “Los Soldados”, rodeado también de ofrendas de algodón.

La vereda que nos conduciría a la cueva sagrada estaba perfectamente trazada a partir de cierto adoratorio, pero era un corte estrecho en la ladera abrupta. Llegamos finalmente a lo que era, en realidad, un pequeño abrigo rocoso de unos cuatro metros de longitud, por unos dos en su máxima altura y otros tantos en profundidad decreciente. Desde ahí se tenía una magnífica vista del cañón del arroyo de El Fraile. El suelo blando de la cavidad estaba repleto de ofrendas, distribuidas a partir de un ordenamiento derivado aparentemente de su colocación sucesiva: montones de cornamentas de venado; conjuntos de tobilleras-sonajas de carrizo, armadas sobre tiras de vaqueta; sonajas de pezuñas de venado; figuras vacunas de barro y de madera; cruces de madera con monedas fijadas con cera en los extremos; jícaras con motivos rituales; *tsikurite*; rifles de diferentes tamaños esculpidos a machete en madera; pequeños discos de piedra caliza con trazos de venado; banderitas tejidas con motivos “cubistas”; cornamentas de bovinos; diversas “tablas de estambre” semicirculares de pequeñas dimensiones en las que predominaba el motivo del venado.

Al fondo de ese abrigo rupestre estaba una entrada estrecha circular, como de un metro de diámetro, que conducía a una cavidad mayor. Adentro abundaban los elementos simbólicos colocados en un orden explícito. La penumbra y la emoción sólo nos permitió distinguir —pues no nos atrevimos a entrar— los escudos circulares, prendidos de largos otates, tejidos con estambres de varios colores en un entramado de tiras de carrizo; multitud de ofrendas, entre las que destacaban “ojos de dios”, tobilleras-sonaja y tiras de cecina (carne seca de res).

De regreso, en el descenso, encontramos otros dos adoratorios en la roca viva de la pendiente. En uno de ellos estaba un gran arco,



Figura 5. Cueva de Tuakamuta. (Foto: Johannes Neurath, 1995).

como de metro y medio de largo, flechas y copos de algodón. En el otro abundaban los *muwierite-tabejri* con plumas de aguililla y los *tsikurite* de estambre.

Más adelante, en medio del bosque de encinos y robles, encontramos el sitio donde se baila el mitote. Se trata de un claro como de unos cinco por siete metros. Hacía muy poco había habido allí actividad ritual. En el centro estaban los restos de la fogata y alrededor se distinguía, entre la yerba, la vereda de tierra correspondiente al trayecto circular de los desplazamientos coreográficos. Había los restos (piedras humeadas y cenizas) de dos “cocinas” en el extremo poniente y los elementos (las varas del tapeistle) ya desarmados del altar, en el oriente.

Continuamos descendiendo y avisoramos una gran explanada de unos 300 metros de largo por 200 de ancho. En el centro se distinguía claramente un montículo circular de unos 80 metros de diámetro. En el extremo noroeste estaba un montículo picudo en cuya cima encontramos alineamientos circulares de piedra y la superficie emparejada. De ahí se contempla una vista esplendorosa: a los lados, barrancas; al frente, una parte del poblado de La Mesa y al fondo, la sierra. El gran montículo a primera vista no

presentaba restos de construcciones, pero desde una vista de “ojo de pájaro” se veía nítidamente como una construcción humana. No pudimos menos de elucubrar que allí sería propiamente “La Mesa del Tonati”. Descendimos por el extremo oriental, a través de un camino escarpado en el que se distinguían antiguos escalones. Sin duda se trata de una ruta ritual que desde el poblado, al oriente, conducía a esta meseta.



Figura 6. Montículos de La Mesa del Tonati (Foto: Johannes Neurath, 2002).

Lunes 27 de febrero

Por la mañana, los pachiteros recorrieron todavía algunas casas cantando y recibiendo las untadas de flor de jocote en las mejillas. Hacia el mediodía regresaron a la casa del mayordomo y guardaron allí las dos banderas.

Al atardecer se barrió el patio frente a la casa del mayordomo. Como a las seis de la tarde comenzaron a arribar las mujeres acompañando a las malinches. Las dos banderas fueron sacadas y recargadas sobre el tejado frente a la puerta. A las seis y media llegó el gobernador. Todos los participantes ingresaron a la casa del ma-

yordomo en donde se sentaron a fumar y platicar. El mayordomo fue a conseguir petróleo para un gran quinqué.

Como a las siete, ya casi en la oscuridad e iluminados por el quinqué que estaba colgado en el pórtico, salieron los pachiteros y se colocaron frente a la puerta, viendo al norte, en el orden acostumbrado, pero ahora los hombres (violineros, cantadores, coro y bandereros) conformaron un semicírculo que rodeaba a las malinches y a las tenanches; en esta ocasión, estas últimas se hicieron cargo de percutir de forma permanente las banderas en el piso para acompañar rítmicamente a los danzantes.

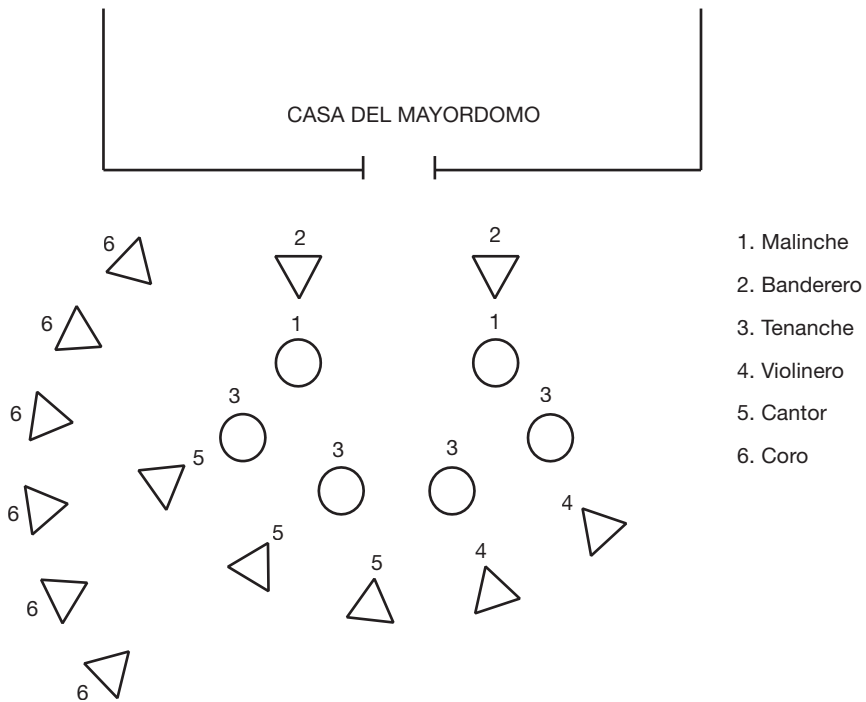


Figura 7. Disposición de los pachiteros frente a la casa del mayordomo.

Cuando comenzó el canto, espontáneamente un par de niñas tomadas de la mano inició sus brincos paseando alrededor de los pachiteros en sentido antihorario. La gente se fue incorporando a esa danza deambulatoria. Si bien algunos danzaban solos, la mayoría lo hacían por parejas o en grupos de tres o cuatro, cogidos

de la mano o abrazados e incluso compartiendo una cobija en los hombros. Con una sola excepción que incluye dos jóvenes de cada sexo, los grupos están constituidos sólo por hombres o mujeres. El baile consiste en un desplazamiento rítmico, lento, con caída a dos plantas, avance con un pie, caída a dos plantas, avance con el pie contrario; pero este paso puede ser a dos tiempos (el preferido por las mujeres) o puede presentar una variante en la que se añade un adorno que semeja que es realizado a tres tiempos (el preferido por los hombres). Cada avance se remata con fuerza contra el suelo, levantado un poco el pie con el que se hace el cierre. Tanto los pachiteros, como los bailarores ingieren bebidas alcohólicas (tequila, alcohol de caña, cerveza). Cada tanda del baile de Las Pachitas dura como media hora e incluye varios cantos; al final de cada uno, una de las señoras que acompañan a las malinches procede a untar de polvo de flor de jocote las mejillas de todos los pachiteros, no así a las malinches ni a los danzantes. El primer baile de Las Pachitas congrega aproximadamente unos cincuenta danzantes.

En cuanto los portadores toman las banderas de manos de las malinches, para colocarlas inclinadas frente a la puerta, los jóvenes proceden a trasladar la gran tarima al lado oriental del pórtico, frente a los músicos de los sones. Para entonces, ya está un bailaror sobre la tarima esperando a que comience el son. Los músicos inician su ejecución y el bailaror comienza acompañando rítmicamente la melodía con pasos lentos y binarios; luego realiza pasos rápidos de ritmo ternario, alternando pisadas de planta con repiques de punta y de talón. La actitud del bailaror es de desafío, aunque es raro que bailen dos hombres a la vez; está compitiendo con quienes le van a suceder o en su caso le han precedido. Si es buen ejecutante y manifiesta voluntad de seguir, se le permite que concluya un nuevo son, pero otro hombre ya tiene el pie puesto sobre la tarima para subir en cuanto termina el primero. El relevo sube antes de que el anterior bailaror haya bajado. A veces se presenta una ligera disputa por quién es el que sigue. Permanentemente hay un grupo como de diez jóvenes esperando su turno.

A veces se atreven a subir una y hasta dos mujeres a bailar en la tarima, al lado del ejecutante varón. Ellas no aguardan turno y no están en competencia con los hombres. Sus pisadas son suaves, muy pegadas a la tarima, y su desempeño es monótono, pues no hacen cambios de ritmo. Por el contrario, para los hombres es un momento de exhibición, de presunción antes sus congéneres



Figura 8. Tarimas en la Casa Real de Dolores (Guajchajapua) (Foto: Juan Pablo Jáuregui, 2004).

y ante las muchachas; las pisadas son fuertes, sus pasos buscan lo espectacular y hasta llegan a realizar breves desplazamientos por la tarima hacia un lado y el otro.

Después de una media hora de sones, los pachiteros salen de la casa del mayordomo. Los músicos y la tarima callan y se reinicia una nueva tanda del baile de Las Pachitas. Ahora se han congregado unas cien personas alrededor de los pachiteros. El movimiento predominante es el levógiro, pero no falta algún hombre o grupo que decide un cambio de sentido. Después de algunos giros en sentido de las manecillas del reloj, se regresa a la dirección inicial.

Varios espectadores aluzaron con sus lámparas de pilas y prendieron teas de ocote ubicándolas alrededor. Asimismo, se encendieron varias fogatas en el campo rodeando la escena. Se percibe tres círculos concéntricos: el núcleo inmóvil de los pachiteros, luego la multitud de danzantes que los rodea totalmente en su desplazamiento circular incesante; finalmente, los espectadores conforman un círculo exterior que presencia la danza colectiva. A este lugar llegó la camioneta de los jefes del aserradero y el jeep de la patrulla militar acantonada en el pueblo.

Así se suceden varias tandas del baile de Pachitas alternando con tandas del baile de tarima. Hacia las once de la noche, todos los

presentes inician el traslado hacia la casa del gobernador. Alrededor de 200 personas se han congregado e inician su desplazamiento nocturno en un eje norte-sur. Al frente marchan el gobernador y el mayordomo junto con algunos hombres; luego van los pachiteros en su formación acostumbrada de traslado, sin interrumpir su canto coral; los portadores de las teas de ocote van iluminando el camino, rodeando la procesión. En la casa del gobernador, la tarima y los músicos interrumpen sus ejecuciones cuando ya la comitiva está cerca. Los pachiteros se forman frente a la casa del gobernador y de inmediato da inicio el baile, con el mismo patrón descrito anteriormente y alternando, como en la casa del mayordomo, tandas del baile de Las Pachitas con tandas del baile de tarima. De hecho, hay un grupo de músicos y una tarima en cada una de las casas rituales, de tal manera que, cuando la acción se traslada hacia la otra, en la

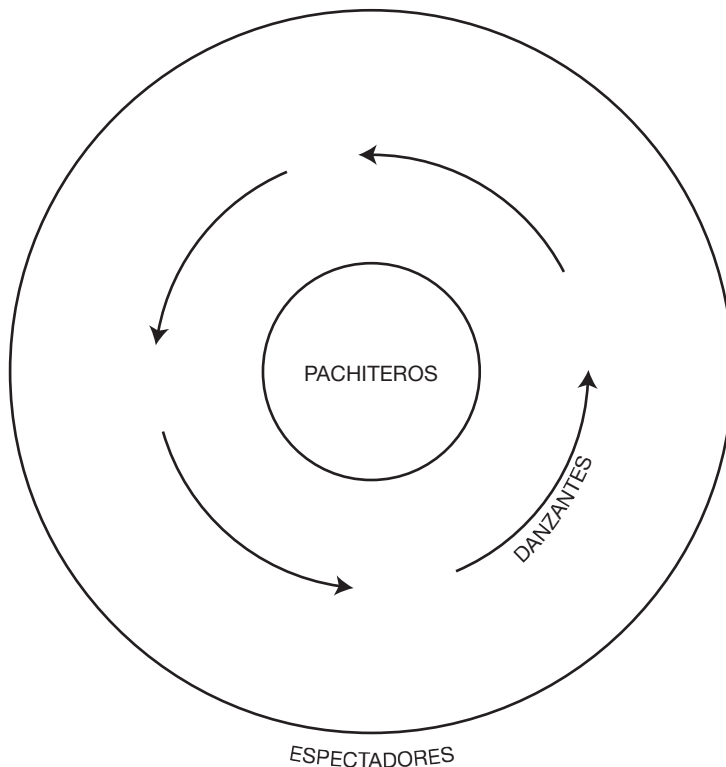


Figura 9. Coreografía de la danza de Las Pachitas.

primera continúa el baile de tarima sin más interrupciones que los descansos de los músicos.

La tarima de la casa del gobernador es de chalate (*xápua*), pequeña (2.10 de largo, [0.70] de ancho y 0.30 de alto); la de la casa del mayordomo es de pino (*jukú*), grande (2.70 de largo, 0.76 de ancho y 0.40 de alto). La de chalate emite un sonido más sonoro, mientras que la de pino, quizá por las múltiples rajaduras, emite uno más sordo. Acerca de esta última, un anciano me comentó: "Hace cuarenta años ya estaba así [con las rajaduras] esa tarima".

Se nota una diferencia generacional y de sexo en el estilo de los bailarines. Los jóvenes proceden con una actitud más estridente (uno comenzó con sucesivos brincos a dos pies) y retadora, gesticulan eventualmente con las manos y rebotan más los pies al zapatear; por el contrario, los hombres maduros bailan de manera más circunspecta, sin aspavientos y con actitud más concentrada. Pero todos y cada uno son maestros en acompañar rítmicamente los sonos de los violineros. Las mujeres bailan de manera muy discreta; su zapateo es muy pegado a la tarima y más monótono que el de los hombres, quienes hacen continuos cambios de ritmo.

Los violines utilizados para los sonos de tarima son de fabricación comercial y con cuerdas metálicas. La música de los sonos es muy próxima a la de los mestizos, incluso se llegan a reconocer varios sonos como El Tecolote o El Durazno, pero con una evidente transformación en la afinación y en el desarrollo. Sin embargo, los sonos coras están más próximos a los del mariachi de los mestizos que a los tradicionales de los huicholes, ejecutados con *raweri* y *kánari*.

En los sonos de tarima es notorio que entre los músicos no aparece un instrumento que lleve el bajo y es raro que se incorpore la guitarra tocando la armonía; los sonos se tocan principalmente con el violín y consisten básicamente en melodías. El bailarín, con su zapateado en la tarima, llevará el bajo, pero sin atender la marcación de otro instrumento, como en el caso de la tradición mariachera de los mestizos, en donde esta función musical la cumple el guitarrón, el violón, el arpa o la guitarra grande.

Las oposiciones simbólicas de los bailes de Las Pachitas y de tarima son las siguientes:

<i>Baile de Las Pachitas</i>	<i>Baile de la Tarima</i>
Baile grupal	Baile individual
Desplazamiento coreográfico circular	Zapateado en un mismo sitio.
A ritmo lento	A ritmo vertiginoso.
Sobre el suelo (la tierra)	Sobre la tarima
Los bailadores proceden abrazados o tomados de la mano.	Cuando hay más de un bailaror en la tarima, ellos no se tocan.
Participan niños, adultos y ancianos de ambos sexos.	Participan sólo adultos: principalmente hombres y eventualmente mujeres.
Con música de violines de cuerda de tripa de zorrillo, el sonido sordo de la percha contra el suelo y el acompañamiento rítmico de las campanitas y los cascabeles metálicos.	Con música de violines de cuerdas metálicas y el acompañamiento del zapateo en la tarima
Con el canto de los versos de Las Pachitas.	Sin canto.
El sonido sordo está a cargo de los violines y de las perchas, mientras que el metálico, de las campanitas y los cascabeles.	El sonido sordo está a cargo de la tarima y el “metálico”, de los violines.
Integración de música, canto y danza.	Integración de música y danza.

Martes de carnaval, 28 de febrero

En la madrugada, la comitiva regresa a la casa del mayordomo y allí —entre tandas del baile de Las Pachitas y del baile de tarima— espera el amanecer. Como a las seis y media, la comitiva, encabezada de nuevo por el mayordomo y el gobernador, se dirige al atrio de la iglesia. Los pachiteros van en su formación de traslado, pero las malinches no llevan puesto el sombrero sino que cubren su cabeza con un rebozo negro. Ahora llevan un vestido blanco con tiras negras horizontales y zapatos negros. Sus sombreros los portan dos de las señoras, tomándolos no directamente con la mano, sino con la protección de un lienzo blanco.

Ingresan al atrio por la puerta poniente y se colocan entre la cruz atrial y la puerta del templo. Los portadores les pasan las banderas a las malinches y dos de los hombres principales mezclan flores blancas y moradas (del tipo *tauxi*) para conformar un pequeño ramo que colocan en el piso frente a la puerta del atrio. Se trasladan hacia el oriente y, pasando por la puerta del templo, se colocan todos inmediatamente afuera de la barda. Las malinches quedan una a cada lado de la puerta acompañadas por su respectiva bandera. De hecho, ahora los pachiteros se dividen a la mitad, una al lado norte y otra al sur. Priva un ambiente de gran solemnidad y reverencia.

Ocho hombres, cuatro correspondientes a cada mitad, se ubican en una hilera de frente al oriente. En ese momento, hacia las siete de la mañana, el sol inicia su aparición sobre el cerro de la cruz. Cada cuarteta porta, desde el centro hacia la orilla, 1) biznagas de peyote, 2) preparado de peyote (molido y luego diluido en agua) embotellado, 3) tequila embotellado y 4) cigarros en cajetilla. El anciano principal, que es uno de los portadores de las biznagas de peyote, inicia una breve oración en cora; al final, él y el otro peyotero hacen una ligera genuflexión a dos rodillas, mientras los portadores del preparado de peyote y del tequila derraman un poco en la tierra y los encargados de los cigarros espolvorean un poco de tabaco en el suelo. La misma ceremonia se repite de cara al norte, luego al poniente, al sur y finalmente en el centro. A continuación, los portadores de las biznagas las colocan en el suelo al lado de cada bandera y las malinches les ponen un pie encima. Luego los “peyoteros” se ponen en cuclillas, viendo al oriente, y comienzan a pelar las biznagas, quitando primero las “semillas” de la parte superior de cada gajo y luego pelando cuidadosamente con las uñas la raíz. Los restos se van colocando en un montoncito sobre un papel que es recogido y guardado por uno de los mayordomos secundarios. Luego, el anciano principal procede a dividir, con su largo cuchillo que trae fajado a la cintura, las biznagas en gajos delgados. Los reparten de uno por uno, primero a las malinches y luego a los hombres y finalmente a las mujeres. En seguida se procede a repartir el preparado de peyote y el tequila, dándole de beber a cada quien “a pico de botella” (excepto a las malinches) y, por último, se les entregan algunos cigarros a cada uno de los presentes.

El anciano principal —que ha oficiado como ceremoniero y sacerdote— da la orden y se conforman dos cuadrillas, cada una con su bandera, su malinche, su violinero, la mitad de las mujeres, de los

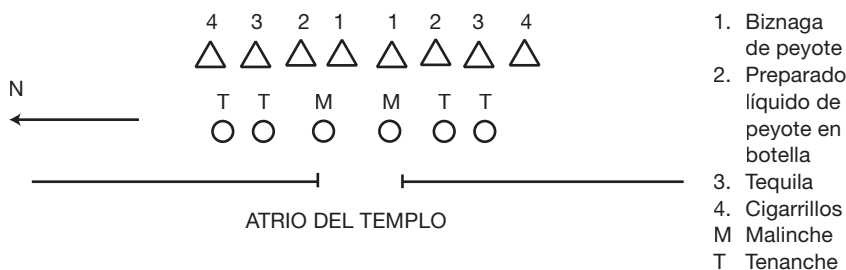


Figura 10. Disposición de los agentes rituales en la mañana del martes de carnaval.

cantores y de los hombres del coro. Las mujeres colocan el sombrero ritual en la cabeza de las malinches y, con premura, una cuadrilla parte, casi a trote, hacia el norte y la otra hacia el sur. Van a recorrer rápidamente todas las casas de cada mitad del pueblo, comenzando por las que están más hacia el oriente, para desplazarse hacia las del extremo poniente. El recorrido es como los anteriores, pero con la mitad de los integrantes. Van cantando las tonadas y las letras de Las Pachitas.

Al llegar a la casa en turno, ya está preparada frente a la puerta, en el suelo, una cama de flores y un costal (un petate o una tela rectangular), sobre el cual está una cajetilla de cigarros y una pequeña botella con “trago”. Los pachiteros se colocan frente a la puerta, teniendo la ofrenda en medio, los portadores le pasan la bandera a la malinche y da inicio una versión abreviada del canto de Las Pachitas. La malinche ondea su bandera y salen los caseros; la señora trae manojos de flores que coloca ante todo en el sombrero de la malinche y luego reparte entre los pachiteros, primero a los hombres y luego a las mujeres. El trago y los cigarros son recogidos por el anciano principal, quien los almacena en morrales de lana. Al final del canto, en lugar de la “flor de jocote” —pero en el mismo orden—, ahora se reparte pinole de maíz. Cada pachitero lleva preparado su morral o una bolsa de plástico para recibir el puñado del polvo de maíz tostado. Al final, los caseros lanzan flores sobre las cabezas de los integrantes de la cuadrilla y ésta parte con premura a la siguiente casa. Las flores que predominan en esta ceremonia son *nakaibe*, *tapuchixa*, clavellinas y campanillas.

En ciertas casas puede faltar algún elemento ritual, como las flores, el trago o los cigarros, pero en todas se reparte el pinole, de tal manera que en la bolsa de cada pachitero se va acumulando

pinole de todas las casas, el cual se va mezclando en su recipiente. En algunos hogares —muy pocos— no se le obsequia nada a la cuadrilla, pero ésta continúa imperturbable su rápido recorrido.

El contraste entre el “canto de Las Pachitas” y el “baile de Las Pachitas” es el siguiente:

<i>Canto de Las Pachitas</i>	<i>Baile de Las Pachitas</i>
Van de casa en casa a cantar y cada unidad doméstica les entrega ofrendas.	El pueblo se congrega en las casas rituales de la comunidad y recibe ofrendas de las autoridades.
Los representantes de la comunidad visitan cada una de las unidades que la integran.	Los miembros de la comunidad se congregan en el lugar oficial de las autoridades.
Los representantes de la comunidad se desplazan en el eje oriente-poniente	La comunidad se desplaza en el eje norte-sur.

Hacia las nueve y media de la mañana, termina el recorrido de las dos semi-cuadrillas en la parte poniente del poblado. La del norte acampa en la sombra que proyecta la casa del Hueso Mayor; la del sur, bajo la sombra de un zapote. El anciano principal está con esta última, y allá va una “embajada” de la cuadrilla del norte. Allí el anciano está bendiciendo las talegas de pinole. Está en cuclillas mirando al oriente y, ante cada bolsa que le es presentada, reza en cora y espolvorea un poco de pinole alrededor. Luego un hombre llega y se pone en cuclillas ante el anciano y coloca una botella de trago en medio: inicia una larga oración en cora, que es respondida por el anciano. Frente a la bandera que está recargada en el zapote, se prepara una cama de flores y encima se coloca una botella con “trago”. Un hombre joven quita la “cáscara” de una biznaga de peyote y la parte en gajos para luego moler el cacto y prepararlo como bebida.

La otra mitad de la cuadrilla continúa en la sombra de la casa del Hueso Mayor. Al lado, dentro de un cuadrángulo de piedras como de un metro y medio por dos y medio, se prepara una cama de flores.

Al mediodía continúa el zapateo sobre las tarimas de la casa del gobernador y de la del mayordomo. En la comisaría municipal otro grupo musical toca minuetes ante las autoridades civiles y algunos hombres que los acompañan. Está integrado por un vio-

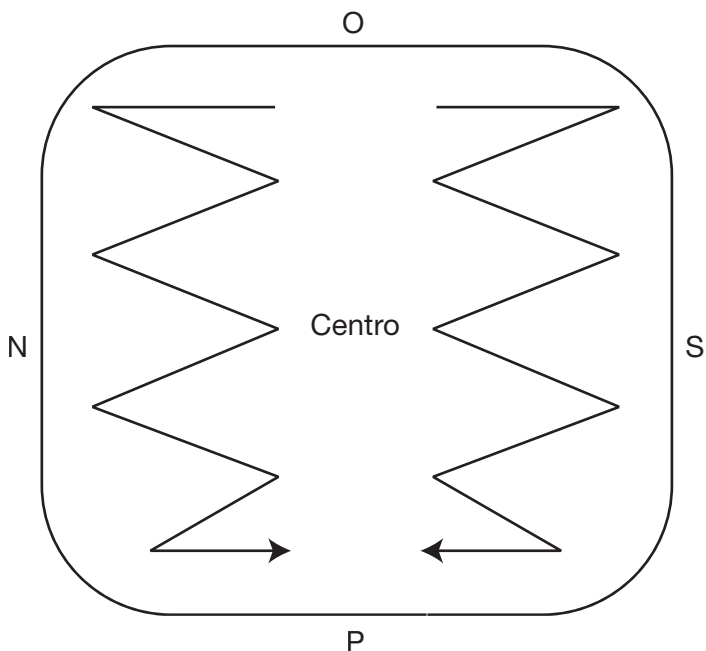


Figura 11. Recorrido de los pachiteros el martes de carnaval.

lín de cuerdas metálicas, una guitarra de cuerdas metálicas y una tambora (como de setenta centímetros de diámetro). Los minuets —que no se cantan ni se bailan— tienen un aire barroco y son muy bellos; en este caso, en comparación con los sones y Las Pachitas, se introduce la armonía a cargo de la guitarra. A pregunta nuestra, el violinero —Esteban García Lobatos— define a este tipo de grupo como “un mariachi de tradición”.

Los pachiteros, conformando de nuevo una sola cuadrilla, se trasladan a la casa del gobernador, en su formación acostumbrada. Los sones y la tarima cesan cuando los pachiteros se colocan frente a la puerta de la casa del gobernador. Allí, en la formación del canto de Las Pachitas, van a ejecutar la ceremonia que, divididos en mitades, realizaron por la mañana en las demás casas. En el suelo está preparada la cama de flores con el trago y los cigarros; un poco después salen dos señoras a repartir flores, adornando primero los sombreros de las malinches. Al final, las banderas son introducidas brevemente a la casa y luego son recargadas en el tejado frente a la puerta. Las malinches y los pachiteros ingresan, mientras afuera se

reinicia el baile de la tarima. Adentro, en medio de la penumbra, un trío de ancianos chamanes está bendiciendo a la gente: uno con la pipa y tabaco, el otro con un *tabejri* y el tercero asperjando abundantemente agua en la cabeza y las manos.

Media hora más tarde, los pachiteros se trasladan con paso rápido a la casa del mayordomo, cantando como siempre. Pasan frente a la casa real y la comisaría municipal, en donde continúa la tocada de los minuets; enfrente ya está colocada una mesa con un mantel rojo. Al llegar frente a la casa del mayordomo, las malinches se colocan en su posición ritual y reciben las banderas. Los pachiteros y las mujeres toman rápidamente todas las provisiones alimentarias que habían preparado previamente y que estaban ya acomodadas en morrales, cubetas y costales. De inmediato los portadores toman las banderas y se trasladan caminando de prisa a la casa del gobernador por el eje norte-sur:

<i>norte</i>	<i>centro</i>	<i>sur</i>
casa del mayordomo	casa real y comisaría municipal	casa del gobernador

Llegan a la casa del gobernador y las malinches toman su posición y reciben las banderas. De inmediato sale el gobernador y su comitiva con todas las provisiones que habían preparado. Da inicio entonces el desplazamiento solemne de toda esta macrocomitiva hacia la comisaría municipal. Adelante van los cuatro violineros que han estado tocando los sones de la tarima y que continúan sus ejecuciones; luego va el gobernador y otras tres autoridades, todos con su vara de mando en la mano; detrás van los pachiteros con su música y sus cantos; finalmente alrededor y atrás van los demás acompañantes.

Hacia las dos de la tarde llegan a la explanada frente a la comisaría, que ve hacia el oriente. Hay un gran semicírculo de hombres sentados en la banqueta de la comisaría y en bancas que se han colocado como su continuación; visto desde quienes arriban, estos, desde el oriente, a la derecha están ubicados los minueteros y a su lado se colocan los cuatro violineros, que dejan de tocar. El comisario está atrás de la mesa ritual y allí llegan las autoridades tradicionales y colocan sus varas de mando. Los pachiteros no cesan sus cantos, acompañados con sus dos violines de cuerdas de tripa. Entre tragos de aguardiente, da inicio el conteo de los tamales que

van arrimando las gentes del gobernador y las del mayordomo, ante la mirada del comisario y sus colaboradores. El conteo se hace por montones de a cinco y se les va colocando de nuevo en costales.

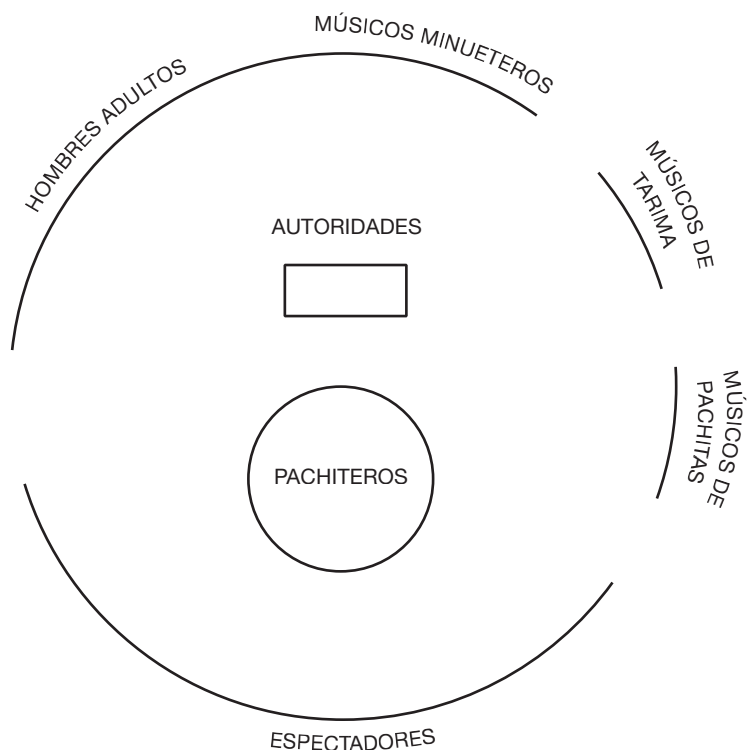


Figura 12. Disposición de los agentes rituales al mediodía del martes de carnaval.

Simultáneamente, una brigada de unas treinta mujeres adultas comienza a repartir pinole a todos y cada uno de los hombres que están sentados formando una gran medialuna: son más de cien. Una tras otra, cada mujer va poniendo su puño de pinole en el recipiente (costal, morral o bolsa de plástico) de cada hombre. El maíz de la comunidad, convertido en polvo, se reparte a sus miembros, de tal manera que cada uno recibe del que se ha preparado en varios hogares. Luego, las mujeres reparten el pinole entre los pachiteros y finalmente lo intercambian entre ellas. Cada familia comerá, así, una mezcla del pinole “comunal”. En este intercambio colectivo,

las mujeres son las donadoras y los hombres son los principales receptores.

Cuando termina el conteo de los tamales, principia un intercambio de trago entre las autoridades (civiles y tradicionales) en torno a la mesa ritual: cada quien trae una botella que va entregando a los demás y éstos a su vez hacen lo mismo. Los pachiteros realizan también por su cuenta un intercambio alcohólico similar. Ahora se trata de un emborrachamiento colectivo por vía de donaciones de trago: todos beben “a pico”. Al poco rato ya se está dando el intercambio de trago entre las autoridades y los pachiteros y finalmente una brigada de unos diez hombres recorre la hilera de los hombres sentados para ofrecer sucesivamente su botella. También se les da trago a las mujeres. Pero ahora el intercambio colectivo tiene a los hombres por donadores y a ellos mismos como receptores principales.

Son las tres de la tarde, los minueteros continúan con sus ejecuciones y los pachiteros con las suyas: “Mañana empezamos a ayunar”, se alcanza a oír dentro de sus lejanos cantos. Pero en estos momentos, la bebida y la comida de la comunidad se reparte a manos llenas. La borrachera es generalizada.

Media hora después, los pachiteros ingresan a la casa real, que está inmediatamente al norte de la comisaría. Las autoridades y los mayordomos se colocan en el lado norte del portal. Las cuatro varas de mando son colgadas en la pared. Los minueteros continúan tocando junto al grupo de principales.

La gente sigue dando y recibiendo trago. Algunos se tambalean, otros ruedan por el suelo y no faltan pleitos verbales y jaloneos. Llegan ollas con comida y canastos con tortillas. A las cuatro de la tarde, se sirve en el portal la comida a los principales. A las demás personas se les distribuyen tamales. Adentro de la casa real también se reparte comida a las malinches y sus acompañantes.

La tarima que estaba en la casa del gobernador es traída y colocada frente al lado sur del portal. Adentro ya se han acomodado los cuatro violineros, sobran los bailadores, ahora más borrachos que los días previos, y dan inicio los sones. A las cinco de la tarde, se reinicia el baile de Las Pachitas, frente a la explanada norte de la casa real. A pesar del estado de los participantes —debido a la borrachera, el desvelo y el cansancio—, unas cincuenta personas comenzaron sus desplazamientos circulares, aunque no faltaron quienes se cayeron al suelo, ya sin control de sus cuerpos.

En esta ocasión, se ejecutan simultáneamente el baile de Las Pachitas, en el patio norte, y el baile de tarima, en el patio oriente. El primero se desarrollará por tandas de media hora e intervalos de descanso, mientras que el segundo no cesará durante toda la noche hasta el amanecer.

A las diez y media de la noche, los pachiteros se trasladan a la iglesia. La comitiva es reducida y algunos de ellos con dificultad se mantienen de pie. Se colocan en su formación acostumbrada entre la cruz atrial y la puerta y dan inicio al canto de Las Pachitas: la música no falta, ni los cantores ni el coro. Al principio, las malinches ondean sus banderas, entrecruzándolas adelante y atrás. Ahora los pachiteros van girando hacia los cuatro puntos cardinales, pero en sentido de las manecillas del reloj: poniente, norte, oriente y sur. Al final de cada canto, una mujer pasa a untar las mejillas de los pachiteros con polvo de “flor de jocote”.

Después de una tanda de tres cantos, las mujeres retiran los sombreros de las cabezas de las malinches, tomándolos con lienzos blancos. Las malinches y las mujeres ingresan al templo, mientras los músicos y cantadores permanecen en el atrio cantando Las Pachitas. Hacen un breve alto a la altura del coro, otro a la mitad de la nave y llegan hasta cerca del presbiterio. Al terminar su canto, se acercan los cantores y los bandereros toman las banderas para colocarlas en posición horizontal, recargadas sobre una banca del templo. Se tienden dos cobijas en el piso, sobre las que se sientan las malinches y donde se ponen reverentemente sus sombreros.

Se procede a desbaratar las banderas. Primero se desamarran cada una de las campanitas y de los cascabeles, se recogen las flores blancas *tuaxi*, luego se desata el atado de plumas y por último se retira la bandera, que es doblada con cuidado. Los elementos de cada una de las banderas se van acomodando con reverencia sobre un paño blanco tendido previamente en el piso. Luego se amarran dos extremos del paño en diagonal y a continuación los otros dos, obteniéndose un atado compacto para los elementos de cada bandera. Mientras tanto, las señoras ayudan a desvestir a las malinches hasta que éstas quedan con sus vestidos ordinarios, que traían abajo de los trajes rituales. Las ropas de cada malinche también se colocan por separado sobre un paño, que es doblado y amarrado al final.

Todos se dirigen a la puerta del templo. Un pachitero aclara: “Ora sí la fiesta ya se acabó”. Adelante van los bandereros portando en alto los largos otates desnudos. Como a las once y cuarto —a

medianoche— salen los pachiteros por la puerta poniente del atrio y se dividen a la mitad: una parte se dirige al norte a la casa del mayordomo y la otra al sur, a la casa del gobernador. Cada una lleva su otate, el atado con los elementos de su bandera y el atado con las ropas de su malinche. Silenciosos, cansados, borrachos... se pierden en lo oscuro del pueblo bajo el cielo estrellado. A lo lejos, se oye el incesante y rítmico zapateo sobre la tarima.

Miércoles 1 de marzo

Por la mañana, la tarima que está afuera de la casa real y la que está en la casa del mayordomo siguen resonando al ritmo de los sones. En estos momentos sólo un trasnochado violinero acompaña en cada una de las casas rituales a los desvelados bailadores.

La actividad ritual inicia en la casa del mayordomo, a las nueve y media arriba a este lugar una de las malinches con su comitiva. Ahora viste ropa ordinaria, lo que no le impide un porte señorial. Le tienden un petate en la mitad del pórtico y allí se sienta con las señoras que la acompañan. A las diez llega el gobernador repartiendo trago a diestra y siniestra. Un cuarto de hora más tarde, hace su arribo la otra malinche con su séquito y se acomoda junto a la primera.

Con cobijas colgadas del tejado se improvisó una especie de toldo para cubrir del sol a las malinches y sus acompañantes.

Frente a la puerta se coloca en el suelo un costal y sobre él se extienden, sacándolas del atado, las campanitas, los cascabeles metálicos, los collares, el plumero y las flores *tauxi*. En un petate, a la derecha, se extiende la bandera y en otro, a la izquierda, se amontonan las ropas que había utilizado durante las cinco semanas la malinche de esta mitad. Atrás, en el centro, sobre un costal se pone un equipal redondo y encima de él “es sentado” el sombrero ritual de la malinche, todavía forrado con tela de algodón y listones multicolores.

A las diez y media, da inicio el proceso de desbaratamiento de los elementos rituales. Unos hombres desprenden la flor blanca de tela de la copa del sombrero y luego van retirando listón por listón; cada uno se va enrollando cuidadosamente. Descosen los lienzos que cubren el sombrero por arriba y por abajo y los doblan. Todo se va acomodando cuidadosamente. Mientras tanto, otros

están retirando las borlas-flores de la bandera y las acomodan en manojos. Luego, unas mujeres proceden a descoser, en una operación prolongada, listón por listón, los motivos geométricos de la bandera, pero dejándolos en su sitio. El sombrero de soyate, ya desnudo, es llevado dentro de la casa. Los hombres se encargan de enrollar los listones negros de la bandera, mientras las mujeres hacen una madeja con el hilo que había servido para fijarlos.

Sobre el costal del centro, el mayordomo y su ayudante proceden a revisar cada uno de los elementos: collares, cintas, espejos, huaraches y zapatos de la malinche. En el petate de la izquierda varias mujeres comienzan a revisar, prenda por prenda, y a acomodar las ropas de la malinche en montones con los elementos que corresponden a una misma propietaria.

Finalmente, el anciano principal guarda los elementos del costal central en un atado, otros hombres doblan el paño de la bandera y las mujeres recogen las ropas que les pertenecían, guardándolas en sus morrales. Dos montones de ropa no fueron recogidos y se guardan, junto con los demás elementos rituales en la casa del mayordomo. Durante toda esta operación, que dura aproximadamente una hora, no cesa el baile de la tarima, acompañado por cuatro violineros; en esta ocasión destacan sobre la tarima algunos de los pachiteros que, por sus obligaciones, no habían tenido la oportunidad de bailar antes. Durante este lapso tampoco se interrumpe el intercambio de trago.

Luego, a partir de las once y media, se reparten los tamales. Para esto, se habían traído previamente tres costales repletos. A la gente con cargo se le entregan cinco tamales, a los demás dos. Cada quien los consume en su lugar: dentro de la casa, en el portal o en los alrededores. La comida grupal se prolonga más de una hora y, mientras tanto, sigue el baile de tarima en el lado derecho del portal y en el izquierdo un hombre tiene su grabadora tocando música ranchera.

Alrededor de 45 minutos después del mediodía, da inicio la ceremonia de un rezo. De espaldas a la casa se coloca el anciano principal y un hombre joven, quien fungiría como su segundo; adelante tiene a la malinche y atrás de él a las mujeres. Enfrente se ubica don Patricio García, quien es solicitado por el mayordomo como rezandero. Detrás de este personaje están el gobernador, el mayordomo y el conjunto de los hombres con cargo. Para entonces, ha cesado la música y todos los hombres se descubren la cabeza.

Primero el anciano principal declama una larga oración, que en partes era coreada por el segundero. Luego, don Patricio hace lo propio; a continuación de nuevo el anciano y finalmente don Patricio. El acto dura una media hora. Nos dijeron que le estaban entregando la malinche al anciano principal y que él “era su padre”.

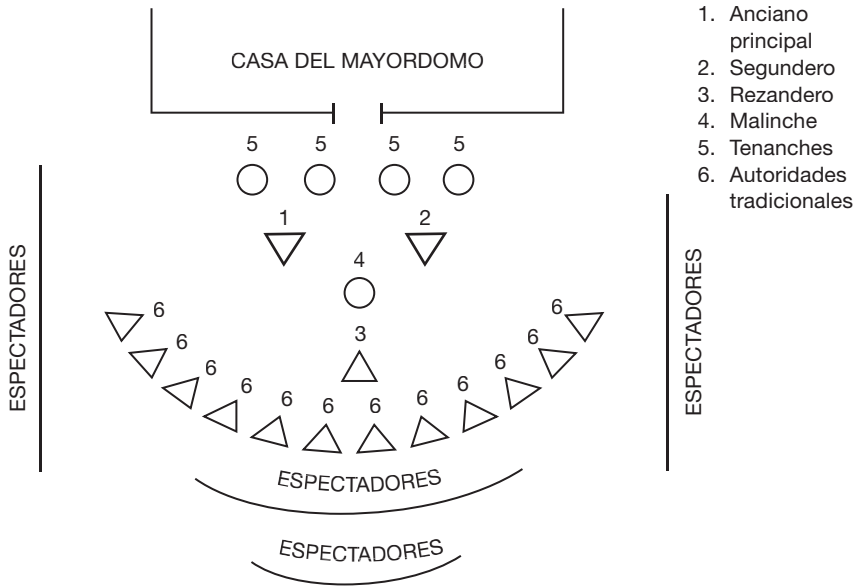


Figura 13. Disposición de los agentes rituales, durante el Miércoles de Ceniza, al mediodía.

A la una y media de la tarde, parte toda la gente hacia la casa del gobernador. Esta vez ya no son encabezados por las banderas, ni sus otates. Al frente van el gobernador, el mayordomo y un hombre que porta una jícara con tabaco picado y hojas de maíz secas; luego los músicos y finalmente hombres y mujeres. Esta ocasión se marcha sin música ni canto. La tarima ya se había trasladado desde la casa real a la del gobernador. Al llegar se les tiende un petate en el centro del tejabán a las malinches y a las mujeres que las acompañan y da inicio una ceremonia como la que tuvo lugar con la otra bandera en la casa del mayordomo. Igual que allá, los músicos se ubican al lado derecho del portal, frente a ellos está la tarima y de inmediato sube un hombre a zapatear. Después de una

hora, al terminar de desbaratar y guardar los elementos rituales, da inicio el reparto de tamales, trago y cigarros.

Esta tarde concluye el tiempo de Las Pachitas; al tercer día, primer viernes de cuaresma, da inicio el siguiente tiempo ritual, el de cuaresma-Semana Santa, para lo cual durante estos días ya se había estado preparando el chirimitero. El ejecutante de la chirimía debe conseguir los elementos para elaborar la boquilla de dicho instrumento, entre otros las hojas secas de mazorca (totomoztle) y la hilaza. Desconocemos el papel ritual exacto de la música de chirimía en el segmento ritual cuaresma-Semana Santa, pero en las comunidades coras en las que todavía sobrevive la tradición de dicho instrumento, se trata de una música asociada a las ceremonias del templo católico y es polifuncional. En la fiesta patronal de Santa Teresa, el chirimitero y su tamborilero ejecutan plegarias musicales (un equivalente de los minuets mariacheros) en la Casa Real y tocan los sones que constituyen el marco sonoro de las escaramuzas de los moros que tienen lugar en la plaza. También en Jesús María y en La Mesa del Nayar acompañan las escaramuzas de los moros durante la fiesta del cambio de autoridades, a principios de enero. En Rosarito (Yauatsaka), a fines del siglo xx, un anciano todavía tocaba solitario, de manera esporádica, dicho instrumento en la puerta del templo durante los días santos; su melodía, ya sin el acompañamiento del “tambor militar mediterráneo”, era un aire melancólico que no quedaba insertado de manera precisa en la armadura del proceso ritual. Los informes sobre la Semana Santa en La Mesa del Nayar¹ no dan pistas sobre la función de la música de este instrumento; pero puede ser semejante a la del Nayarit mestizo, donde (en Jala, por ejemplo) sus ejecuciones constituyen llamadas de duelo, por la muerte de Jesucristo.²

Consideraciones analíticas

Sólo nos tocó presenciar la fase final de la fiesta de Las Pachitas. Suponemos que, al igual que en las demás comunidades coras (San

¹ José de Jesús Montoya y Adriana Guzmán, “Un ritual de fertilidad: la judea en la Mesa del Nayar (Yaujque’e)”, 1996, mecanografiado.

² Jesús Jáuregui, “El mariachi como elemento de un sistema folklórico”, en Jesús Jáuregui e Yves-Marie Gourio (eds.), *Palabras devueltas. Homenaje a Claude Lévi-Strauss*, 1987 y Jesús Jáuregui, “La judea en Jala”, 1988, mecanografiado.

Pedro Ixcatán, en 1939 todavía cora;³ Santa Teresa;⁴ Rosarito⁵ y Jesús María),⁶ al inicio de la fiesta en La Mesa del Nayar sólo se monta una de las banderas, a la cual se le van añadiendo elementos conforme se avanza en la celebración. En la parte final de la secuencia festiva se incorpora la segunda bandera. En ambos casos se conjuntaron en cada bandera los elementos decorativos y emblemáticos que a su término fueron separados.

La percha de la bandera materializa el poste cósmico, el *axis mundi*, por el que se vinculan la parte de arriba del mundo con la de abajo, las fuerzas superiores con las inferiores. De hecho, el otate de la percha es una planta eminentemente femenina, relacionada con el inframundo, con la parte acuática del universo; el atado de plumas —de un azul brillante y cuya punta es blanca— del ave urraca (*Callocita colliei*), que se amarra en su punta, representa también el agua, pero en su forma de nube y lluvia que cae desde el cielo.⁷ “Los poderes específicos de las plumas dependen del color y del hábitat del pájaro en cuestión”.⁸ Así, “...la representante de la Madre Tierra, que también aparece en los mitotes, lleva una vara adornada con las plumas azules de la urraca. Al parecer es el agua lo que simbolizan estas plumas, el océano que rodea la tierra y también pertenece a la diosa madre”.⁹

La vinculación de lo alto con la bajo es resaltada, asimismo, por el contraste sonoro que emite simultáneamente la sonaja de bastón (la bandera) al ser percutida: por un lado, el tintineo metálico y

³ Roberto Téllez Girón, “Informe sobre la investigación folklórico-musical realizada en la región de los coras del estado de Nayarit. Enero a mayo de 1939”, en *Investigación folklórica en México. Materiales*, 1964.

⁴ Philip Edward Coyle, “The Pachitas Festival”, en “*Hapwán Chánaka* (‘On Top of the Earth’): The Politics and History of Public Ceremonial Tradition in Santa Teresa, Nayarit, Mexico”, tesis doctoral, 1997.

⁵ Jesús Jáuregui, “Las Pachitas en Rosarito (Yauatsaka)”, 1998, mecanografiado.

⁶ Margarita Valdovinos, “Los cargos del pueblo de Jesús María (Chuisete’e). Una réplica de la cosmovisión cora”, tesis de licenciatura, 2002.

⁷ Konrad Theodor Preuss, “Resultados etnográficos de un viaje a la sierra Madre Occidental”, en *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit*, 1998 [1908], p. 244; Konrad Theodor Preuss, *Die Nayarit Expedition. Textaufnahmen und Beobachtungen unte mexikanischen Indianern I*, 1912; Maira Ramírez, “La danza de los ‘urraqueros’ (*ve’eme*): ritual de petición de lluvias”, en Jesús Jáuregui y Johannes Neurath (coords.), *Flechadores de estrellas*, 2003.

⁸ Konrad Theodor Preuss, “Observaciones sobre la religión de los coras”, en Jesús Jáuregui y Johannes Neurath (coords.), *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit*, 1998 [1906], p. 108.

⁹ *Idem*.

agudo (arriba), y, por otro, el golpe sordo y grave contra la tierra (abajo).

A la vez, el reiterado movimiento arriba-abajo que implica el percutir la bandera contra el suelo se opone y se complementa con los traslados horizontales que realizan los pachiteros: recorridos circulares en sentido levógiro y desplazamientos precisos en los ejes oriente-poniente y norte-sur, así como las visitas reverenciales a los cuatro puntos cardinales y al centro. De esta manera, los desplazamientos rituales de los pachiteros y de las malinches, así como sus movimientos coreográficos y organológicos (la bandera) reproducen reiteradamente el cosmograma indígena y, al mismo, tiempo la sucesión de la secuencia ritual va reconstruyendo la relación de orden que le corresponde a cada una de las partes dentro del conjunto. El circuito circular privilegiado es oriente-norte-poniente-sur; la deambulación principal es oriente-poniente y luego norte-sur. El centro es el punto principal, por lo que inicia o termina los movimientos rituales. Los giros dancísticos sinistroversos constituyen, por un lado, una mimesis del movimiento del huracán y, por otro, en la medida en que el poblado queda constituido en “todo el mundo”, los agentes rituales están reconstruyendo el movimiento primigenio del universo, una réplica de la creación del mundo.¹⁰

En Presidio de los Reyes (Muxate'e), poblado de la bocasierra, las dos banderas de las malinches presentan diseños muy próximos a los de La Mesa del Nayar, debido a que muchos de sus habitantes han emigrado desde esta comunidad alteña. En el segmento final de la ceremonia de Las Pachitas —el martes de carnaval hacia las tres de la tarde, en el punto oriental del poblado—, se presenta una reduplicación de la imagen del quincunce-universo. Para realizar las reverencias a los rumbos del universo, las banderas son colocadas en el centro de unos diseños elaborados con flores en el suelo —en un caso amarillas y en otro violáceas, conforme a los colores de cada bandera— que corresponden a los que se exhiben en los lienzos en la punta de las perchas. De esta manera, el concepto del universo expresado arriba se duplica —con los mismos diseños gráficos y tonos— en la parte baja, sobre la tierra.

Como un ejemplo del cuidado en la selección y preparación de los elementos rituales, Pedro Gutiérrez, mexicano vecindado

¹⁰ Konrad Theodor Preuss, *op. cit.*, 1998 [1908], pp. 257-258; Johannes Neurath, *Las fiestas de la Casa Grande*, 2002, p. 81.

ritualmente en el barrio indígena de la comunidad de San Juan Bautista y quien anteriormente participó por varios años en el “costumbre” de Rosarito, comentó que las varas de las banderas de las malinches se elaboran de otate (planta cuyo tallo es macizo), nunca de carrizo (planta cuyo tallo es hueco). Pero se deben cortar hacia el oriente del poblado, y de ninguna manera hacia el poniente. El encargado de prepararlas debe arrancar la planta con todo y raíz para luego colgarla durante cinco días, habiéndole quitado solamente la parte más notoria del follaje. Después de ese lapso, comienza a despojarla de su follaje detallada y progresivamente, comenzando de la punta hacia la raíz. Después de otros cinco días, se le corta la parte baja, correspondiente a la raíz. Finalmente se alisa cuidadosamente la vara con el filo del machete. Así se logra una percha larga pero muy ligera, que puede ser manejada sin problema por las niñas que ocupan el cargo de malinches.

* * *

La danza de Las Pachitas constituye el polo estructural simétrico e inverso de la danza del Volador (de las culturas indígenas del Golfo de México), dentro del sistema de danzas giratorias alrededor de un poste axial.¹¹

El tema del descenso del poste cósmico sobre la tierra se expresa por la inserción del tronco en un pozo, en el caso del Volador, y por el continuo percutido de la percha contra el suelo, en el caso de Las Pachitas. La danza cora se ejecuta sobre la tierra y, dada la sencillez de su paso, permite que la participación sea generalizada; por el contrario, el Volador, dada su especialización acrobática, se limita a los participantes entrenados y pasa a ser un espectáculo que admiran los asistentes.

En el caso de la danza del Volador se enfatiza el descenso de las fuerzas del cielo sobre la tierra, en tanto que en Las Pachitas se manifiesta la solicitud de los humanos terrenales hacia las fuerzas cósmicas superiores. Esta última danza se lleva a cabo durante los meses de enero a marzo, cuando no hay lluvias e inicia la parte más calurosa de la temporada seca. De esta manera, se trata de un rito mimético pluvífero ejecutado por medio del lenguaje de los

¹¹ Jesús Jáuregui, “Una comparación estructural del ritual del volador”, en Johannes Neurath (coord.), “Mito y ritual en la periferia septentrional de Mésoamérica”, en prensa.

gestos, ademanes, trajes, emblemas y coreografías que conforman una danza colectiva propiciatoria, esto es, una provocación del futuro. Por medio de la técnica mágica, el baile giratorio de carácter colectivo forma un remolino de viento y crea, así, la tempestad pluvífera que traerá aguas benéficas. Se reproducen, por medio de la actuación, los fenómenos atmosféricos que se desea provocar y, al mismo tiempo, las actitudes típicas de las entidades sobrenaturales que los gobiernan. Por esta razón, Las Pachitas —en tanto encantamiento mágico por medio de la mimesis coreográfica— no se pueden interrumpir, durante varias semanas, hasta su conclusión ritual prescrita en el carnaval-miércoles de ceniza.

* * *

Las representaciones rituales coras son manifiestamente polisémicas. Según Coyle, la fiesta de Las Pachitas representa, por vía de la escenificación dramática, un segmento de la vida en la tierra de Hesu Kristo Tavástara, de tal manera que se enfatizan los aspectos pecaminosos de él, personificado en un niño llamado San Miguel Sáutari.¹² Este personaje había sido concebido durante la fiesta de los difuntos, había nacido en la Navidad y, posteriormente, alcanzará su destino fatal en la Semana Santa. “Durante esta fiesta [Las Pachitas], por lo tanto, emerge con fuerza el aspecto de Sáutari [la Estrella de la Tarde] del personaje Hesu Kristo Tavástara, quien tiene dos caras [la otra es Hátsikan, la Estrella de la Mañana]. Al igual que Sáutari, en su viaje terrenal, este niño y sus compañeros borrachos y festivos sólo parecen estar interesados en su autogratificación”.¹³

De acuerdo con la exégesis cora, los pachiteros, en sus deambulaciones por el poblado, andan buscando a Hesu Kristo Tavástara. Pero eso es tan sólo una simulación imaginaria, ya que en realidad se dedican a cantar, bailar, ser untados con polen de pino en las mejillas y recibir regalos —florales, de comida y de bebida— en los hogares de la comunidad. Así, debido a su debilidad e indulgencia, los pachiteros fracasan en la búsqueda del niño perseguido. Al final de la fiesta, dicha tarea quedará encomendada a los judíos, quienes serán los agentes rituales del siguiente periodo festivo que concluirá en la Semana Santa.

¹² Philip Edward Coyle, *op. cit.*, p. 315.

¹³ *Ibidem*, p. 316.

La conducta pecaminosa de San Miguel Sáutari, durante su estancia terrestre, trae vida al mundo de la estación seca.¹⁴ De hecho, este personaje lleva a cabo sus acciones pecaminosas en determinados lugares del paisaje, lo cual constituye un encuentro con su madre, la diosa de la Tierra.¹⁵

“El polvo amarillo del polen de pino es el ‘dios amarillo’ de la Aurora”.¹⁶ El “pinole” amarillo que se unta en las mejillas de los pachiteros en todas las casas del poblado y que luego les es lanzado, junto con flores, en calidad de lluvia colorida, es una manifestación de la fertilidad del tiempo de lluvias que San Miguel Sáutari ha traído a la tierra.¹⁷

* * *

Preuss había esclarecido que la malinche, vestida de ropaje blanco, encarna a Tatej, la diosa cora de la Tierra y de la Luna.¹⁸

Según Valdovinos, en la comunidad de Jesús María, la malinche “Se trata de una niña virgen [...] que representa el Santo Entierro en su faceta más oscura y femenina, es decir, aquella relacionada con el sol nocturno. Para los maritecos, la malinche de Las Pachitas es, en realidad, Cristo que está buscando esconderse en las casas del pueblo, quien, como parte de su fuga, ha cambiado su apariencia masculina por una femenina”.¹⁹

Al terminar la visita a los hogares de la comunidad, la malinche recibe ofrendas de flores frescas de parte de los caseros, de tal manera que su sombrero queda cubierto totalmente con ellas. Esto confirma la identidad de la niña con Nuestra Madre primordial, una virgen pura, cuya “flor” será irresistible al loco de sexo Sáutari.²⁰ “De hecho, aun el nombre Sáutari, que está basado en la partícula verbal —*sauta*— (‘corta-flores’), parece indicar hacia la relación sexualmente cargada del niño [que aparece en Santa Teresa (*cfr. infra*)] con la Malinche revestida de flores”.²¹

¹⁴ *Idem.*

¹⁵ *Ibidem*, p. 317.

¹⁶ Konrad Theodor Preuss, *op. cit.*, 1998 [1906], p. 113.

¹⁷ Philip Edward Coyle, *op. cit.*, p. 328.

¹⁸ Konrad Theodor Preuss, *op. cit.*, 1998 [1908], p. 241.

¹⁹ Margarita Valdovinos, *op. cit.*, p. 128.

²⁰ Philip Edward Coyle, *op. cit.*, p. 321.

²¹ *Ibidem*, p. 322.

“En este tiempo [temporada de Las Pachitas] se pone de manifiesto el lado más oscuro del Santo Entierro, al grado de que éste es capaz de adquirir una apariencia joven y femenina, esto es, la de la malinche de Las Pachitas, la niña que durante toda la fiesta sostiene la bandera. Nada más con aproximarse a ella es suficiente para despertar todos los vicios del hombre. Por ello se dice que, a partir de Las Pachitas, muchas jóvenes quedan embarazadas, ya que tanto ellas como los novios pierden el juicio y hacen locuras que en otros tiempos no se atreverían a hacer”.²²

Don Esteban Chávez, chamán de 90 años de edad de la comunidad cora de Rosarito, comentó que el martes de carnaval era “para andar bailando con una vieja de un lado y otra del otro”; que en ese tiempo “uno podía meterse con las mujeres”. Según Antonino Flores, también rosareño, “La Pachitiada es un ejemplo de que él ha quedado mal con su madre por estos tiempos. Es que Jesucristo, por estos tiempos, durmió con su madre, quedó mal con ella. Ya que fue grande [aunque apenas había nacido en Navidad], durmió con su mamá. Jesucristo podía parecer otro, no de la misma familia”.²³

“Esta fiesta se considera altamente femenina, no sólo por la [importante] presencia de la niña [malinche], sino porque en ella se exige la presencia de todas las mujeres de los cargueros de las varas, los mayordomos y tenanches. Ellas participan siempre activamente en todas las fiestas, pero generalmente desde sus casas. Sin embargo, en esta ocasión deben estar siempre alrededor de la malinche. Si alguno de los cargueros no tiene mujer, debe pedir a una mujer de su familia que lo acompañe”.²⁴

Pero —en una clara inversión temática de la interrelación de los rumbos, los colores y los sexos— los personajes centrales de la fiesta de Las Pachitas expresan una transformación gradual, en términos estructurales, desde lo blanco-femenino hacia lo rojo-masculino, conforme se desplaza la escenificación desde el oriente hacia el poniente o hacia el eje norte-sur. Así, en el extremo oriental del territorio cora, en Jesús María sólo aparece una malinche vestida de blanco, con una bandera que lleva en lo alto cinco campanitas;²⁵ en

²² Margarita Valdovinos, *op. cit.*, p. 128.

²³ Apud Jesús Jáuregui, “El *chá'anaka* de los coras, el *tsikuri* de los huicholes y el *Tamoanchan* de los mexicas”, en Jesús Jáuregui y Johannes Neurath (coords.), *Flechadores de estrellas*, 2003, p. 264.

²⁴ Margarita Valdovinos, *op. cit.*, p. 129.

²⁵ *Ibidem*, pp. 129 y 132.

la porción central, en La Mesa del Nayar, dos malinches, ambas vestidas de blanco, cuyas banderas exhiben en lo alto una combinación de una campanita y varios cascabeles; en el extremo occidental, en Rosarito, una malinche vestida de blanco y otra de rojo, ambas con una sola campanita en la parte superior de su bandera.²⁶

En la zona de la bocasierra, conforme se desplaza el desarrollo de la festividad hacia el sur, tanto en San Juan Corapan como en Presidio de los Reyes, la oposición entre las dos malinches se mantiene, pero atenuada, ya que el contraste blanco-rojo no se expresa en el vestido, pero sí en ciertos detalles de los sombreros y las banderas; posiblemente se presentaba una situación semejante en San Pedro Ixcatán en 1939 (comunidad cora antecesora de la de Presidio de los Reyes), aunque allí la tela blanca de los vestidos era moteada, pero —con base en las imágenes de las fotografías en blanco y negro— en la blusa sí se percibe una con tono más claro y otra con tono más oscuro.²⁷

Finalmente, en la comunidad norteña de Santa Teresa, se presentan una malinche, vestida de blanco —cuya bandera lleva dos campanitas—²⁸ y un niño vestido de rojo, el Monarca, quien es la personificación de Sáutari, el copulador por excelencia, cuya bandera no lleva ninguna campanita.²⁹ Más hacia el norte, en la comunidad mexicana de San Pedro Jícora, Ziehm reporta, para la década de 1960, cuatro banderas, de las cuales una era portada por una niña y las restantes por niños;³⁰ lamentablemente, no dejó información acerca del atuendo de estos agentes y sobre el número o la carencia de campanitas de las banderas. De cualquier manera, sí informa que dos niñas eran el centro del culto —junto a la imagen de la virgen María, Tonansin— en esa festividad.

Conforme se avanza desde el lugar de lo alto y de la luz, el oriente, hacia el lugar de lo bajo y de la oscuridad, el occidente, se pasa gradualmente de lo claro (aunque en esta festividad, corresponde a lo femenino) hacia lo rojo (que corresponde a lo masculino)

²⁶ Jesús Jáuregui, *op. cit.*, 1998 y 2003, pp. 254-255.

²⁷ Roberto Téllez Girón, *op. cit.*, pp. 42 y 45.

²⁸ Philip Edward Coyle, *op. cit.*, p. 318.

²⁹ *Ibidem*, p. 322.

³⁰ Konrad Theodor Preuss y Elsa Ziehm, *Nahua-Texte aus San Pedro Jicora in Durango*, 1976, pp. 115 y 154.

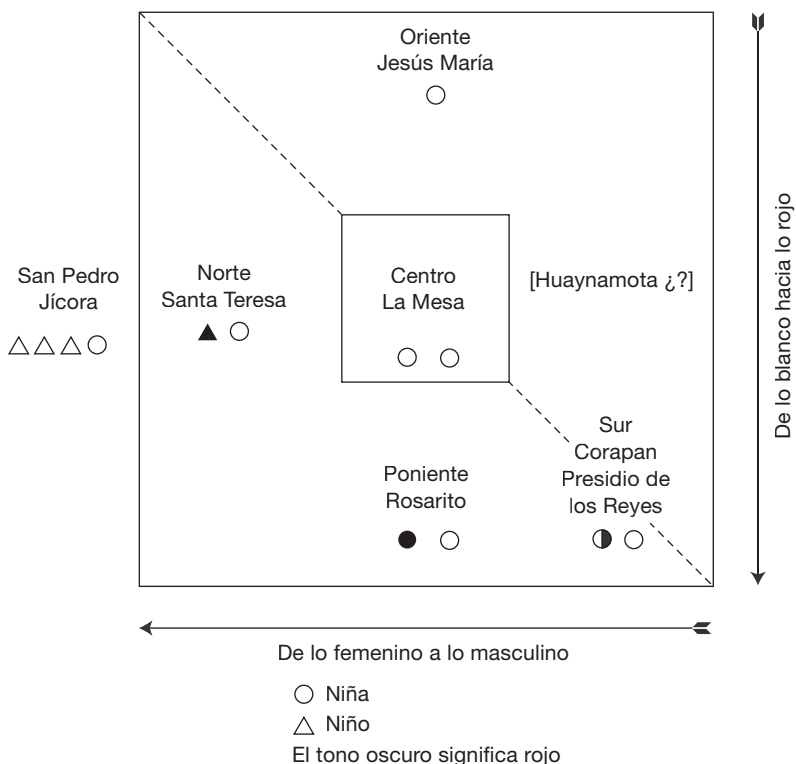


Figura 14. Transformaciones de las malinches de Las Pachitas en el cosmograma cora.

y de mayor a menor número de campanitas, instrumento musical femenino por excelencia. De esta manera, se va manifestando con mayor detalle —de manera no verbal— el mitema del incesto del hijo (Hesu Kristo Tavástara) con su madre (Tatej, la diosa de la Tierra). La doble personalidad en que, para los indígenas del Gran Nayar, se puede manifestar Jesucristo, pasaría por la de un personaje femenino, pero rojo, la malinche roja de Rosarito, a medio camino entre las malinches blancas y el Monarca rojo de Santa Teresa.

Para los huicholes de la parte occidental (San Andrés Cohamiata y las comunidades del cañón del río Santiago y los alrededores de Tepic) —no así para los de las comunidades centrales (Santa Catarina) y orientales-sureñas (San Sebastián, Tuxpan de Bolaños y Guadalupe Ocotán)—, el Cristo crucificado se expresa en dos imágenes gemelas, una masculina y la otra femenina, a la que se viste

con falda.³¹ En el límite, el cristo de Huaynamota —el santuario más célebre de la región serrana, ubicado en la parte sureña— es conceptualizado como una imagen doble, cuya parte derecha es masculina y está asociada al peyote-*hikuri*, en tanto su parte izquierda puede ser masculina o femenina y está asociada al *kieri*.³²

* * *

Las Pachitas es una fiesta que, durante un periodo de tres a cinco semanas, pone en una relación efervescente a la comunidad y a sus unidades familiares. Los representantes comunales: pachiteros, malinches y banderas-emblema, recorren todas y cada una de las casas del pueblo llevando sus cantos y recibiendo “flor de jocote” en las mejillas. La víspera y el martes de carnaval, los meseños se congregan en tres espacios de simbolismo tradicional —la casa del mayordomo, la casa del gobernador y la casa real— para participar alrededor de los pachiteros en un baile comunal de coreografía circular y alternativamente en un baile individual de desfogue rítmico. Allí reciben tamales, trago, cigarros y pinole y participan en una comensalidad grupal. Previamente, la mañana del martes de carnaval, ellos habían dado su colaboración de trago, cigarros y pinole a los pachiteros, quienes concentran y redistribuyen estos bienes. Las personas con cargo elaboraron los tamales el sábado y el domingo, mientras en las casas del pueblo se prepara el pinole. Los representantes comunales recorren el poblado en un eje oriente-poniente; la comunidad congregada se mueve en un eje norte-sur. Se trata de una fiesta de reciprocidad grupal, en la que todos dan y todos reciben; una fiesta de abundancia, alegría y derroche. Es por ello que los costales de tamales se exhiben y éstos se cuentan en público; también es significativo que las malinches presentan un sobreexceso de ropa y cambian de atuendo día con día.

De hecho, el aspecto carnavalesco apenas se insinúa al final de este prolongado proceso ceremonial por medio del exceso de comida y bebida, en la licencia de bailar abrazados y en la danza incesante sobre la tarima. Sin embargo, toda la secuencia está

³¹ José Benítez Sánchez, comunicación personal, 1994 y Arturo Gutiérrez, *La peregrinación a Wirikuta*, 2002.

³² Martín Aguirre, comunicación personal, 1994; Angel Aedo, “La región más oscura del universo: el complejo mítico de los huicholes asociado al Kieri”, tesis de licenciatura, 2001, pp. 186-195.

regida por un ordenamiento ritual claro, acorde con las normas de las jerarquías establecidas. La inversión del régimen social y la pérdida de la personalidad por medio del disfraz se desplazan a la siguiente secuencia del ciclo ritual, esto es, a la Semana Santa, cuarenta días después.

El baile de Las Pachitas corresponde formalmente a la coreografía y el paso dancístico del mitote. En la medida en que el segundo se ha convertido en un ritual “oculto”, que se realiza en el monte, cabe la hipótesis de que los coras desplazaron ciertos elementos de aquél a Las Pachitas, ritual que sí podían desarrollar en la cabecera comunal sin la amenaza de castigos por idolatría, ya que al menos verbalmente están rindiendo culto a la virgen María. Sin embargo, a diferencia del mitote, al que los coras denominan en español “danza”, a Las Pachitas se les nombra “baile”.³³

Los géneros de música y danza que se oponen y combinan en esta fiesta son los siguientes:

<i>minuetes</i>	<i>sones de tarima</i>	<i>Pachitas</i>	<i>baile de Pachitas</i>
música sin canto y sin danza	música y danza individual sin canto	música y canto sin danza	música, canto y danza grupal
mariachi: violín y acompañamiento cordófono	“mariachi”: violín y tarima	violín y sonaja de bastón	violín y sonaja de bastón

En todos los casos se da una combinación de un instrumento con sonido “metálico” y otro con sonido “sordo”, pero a diferencia de los géneros mariacheros (sones y minuetes) en los que los violines llevan el aspecto metálico y el violón (tololoche), el tambor o la tarima el sordo, en los géneros de Las Pachitas se da una inversión y los violines de cuerda de tripa llevan el sonido sordo, mientras que las campanillas y cascabeles de la bandera el metálico.

La contraposición entre los dos instrumentos musicales de origen nativo es significativa:

³³ Margarita Valdovinos, *op. cit.*, p. 128.

<i>Tarima</i>	<i>Sonaja de bastón (bandera de las malinches)</i>
idiófono percutado con los pies	idiófono de percusión indirecta
fabricado a partir de un gran tronco grueso de chalate, juanacaxtle o pino	fabricado a partir de una larga vara delgada y ligera de otate
instrumento principalmente masculino	instrumento exclusivamente femenino
lo percuten con los pies hombres jóvenes, maduros y ancianos	lo percuten con las manos niñas vírgenes
acompaña la melodía de un violín de cuerdas metálicas	acompaña la melodía de un violín de cuerdas de tripa
sus piezas no incluyen canto	sus piezas sí incluyen canto
su efecto rítmico es rápido y potente	su efecto rítmico es pausado y discreto
sólo produce un sonido sordo	produce simultáneamente un sonido sordo (abajo) y otro metálico (arriba)

La calidad femenina de la bandera de Las Pachitas, en tanto sonaja de bastón, queda confirmada por una característica de la fiesta en la comunidad norteña de Santa Teresa. Allí es el único caso en el que, en la parte final de la secuencia de Las Pachitas, no se incorpora otra niña malinche, sino un niño denominado Monarco, quien viste de color rojo y también porta una bandera. Pero, en manifiesto contraste con la de la malinche, su bandera no incluye campanitas.³⁴

Tanto la flor blanca de campanilla, en tanto equivalente de las campanitas metálicas que tocan las malinches —a veces directamente con la mano,³⁵ a veces indirectamente, cuando están amarradas en lo alto de la percha de la bandera— son réplicas de las campanas del templo y, en tanto tales, son representaciones eminen-

³⁴ Philip Coyle, *op. cit.*, p. 322.

³⁵ *Idem*; Jesús Jáuregui, "Consideraciones adicionales acerca del origen de los mexicanos (hablantes del náhuatl) de la sierra Madre Occidental y un nuevo planteamiento sobre los cantos de Las Pachitas como elemento diagnóstico", 2004.

tes de la femineidad de la niña-malinche,³⁶ la cual, a fin de cuentas, remite al templo católico, que para los coras no es otra cosa sino el vientre de la Madre Tierra. De hecho, el encargado de vigilar ritualmente la puerta del templo, denominado Cha'ayaka, es considerado como la vagina... la entrada.

Preuss señala, con base en el canto acerca de "Los hijos de Tonati", en la versión de Leocadio Enríquez,³⁷ que con referencia a la estrella matutina y vespertina —en tanto un tipo de embustero (*trickster*), "En la carrera entre los dos hermanos, la estrella vespertina les permite a los hombres ingerir vino [mezcal] y bailar en la tarima, mientras que el mayor [la estrella matutina] lo prohíbe".³⁸ Por lo que la tarima es un instrumento musical asociado a Sáutari.

* * *

Si bien la mayoría de los cantos de Las Pachitas está en náhuatl, no son de origen prehispánico, ya que se refieren en buena medida a la virgen María, y tienen que ver con el templo católico —aunque este edificio haya sido asimilado simbólicamente con el vientre de la Madre Tierra nativa—; por lo demás, corresponden al ciclo mariano del calendario litúrgico tridentino que va del nacimiento de la virgen (8 de septiembre) pasa por su parto (la noche del 24-25 de diciembre) y por el final de su cuarentena en la Candelaria (2 de febrero), para concluir el martes de carnaval.

El conjunto de letras de El Mexicano —las más arcaicas y que están en náhuatl— corresponde al periodo de evangelización jesuítica en El Nayarit (1722 a 1767), entre indígenas coras y tecualmes; lapso durante el cual se promovió la evangelización en lenguas aborígenes. Como se trata de un rasgo cultural complejo, pues implica una memorización reiterada, supone su repetición ritual, una y otra vez —tanto ahora, como en el pasado—; por lo tanto, una adoctrinación rigurosa, prolongada y constante, que sólo pudo ser lograda mediante el régimen conjunto de misión y presidio.³⁹

La referencia reiterada a la virgen de Guadalupe (Hualalo, Gualalo o Gualalup) aporta una pista adicional para remitir este

³⁶ Philip Coyle, *op. cit.*, p. 318.

³⁷ Konrad Theodor Preuss, *op. cit.*, 1912, p. 159, vers. 107.

³⁸ *Ibidem*, p. LXIII.

³⁹ Jesús Jáuregui, *op. cit.*, 2004.

rasgo cultural al periodo jesuítico nayarita. Fue en esa época en que, precisamente, la Compañía de Jesús desarrolló su esfuerzo final para que el Vaticano celebrara oficialmente a la guadalupana con una fiesta del calendario litúrgico, a partir del reconocimiento del milagro inicial de su aparición a Juan Diego... *No fecit taliter omni nationi*. La designación papal de santa María de Guadalupe como patrona de la América Septentrional fue un gran triunfo de la Provincia Mexicana de la Compañía de Jesús en 1754 y los años subsecuentes fueron de gran regocijo triunfal para los jesuitas de estas tierras.

El conjunto de letras de El Papaqui —que están en castellano— debe haber sido introducido por los misioneros franciscanos a partir de 1770, a menos de tres años de la expulsión de los jesuitas, fecha en que la Corona española prohíbe el uso de las lenguas nativas y exige que los misioneros impongan la lengua española en las comunidades indígenas. Por lo tanto, la época en que deben haber sido introducidas las letras en castellano de El Papaqui se puede situar entre 1770 y 1810, pues a partir de la Guerra de Independencia el proceso misional franciscano en la sierra fue muy irregular.⁴⁰

Sin embargo, la conformación del complejo ritual de Las Pachitas —al igual que todo el ciclo ritual comunal—, tal como llegó a subsistir durante el siglo XX tuvo su origen en el periodo lozadeño (1857-1873). Hasta ese momento se restauró por tres lustros la autonomía en las comunidades serranas, de tal manera que los indígenas pudieron desarrollar de acuerdo con su cosmovisión los rituales públicos comunales en las cabeceras, sin la intromisión de sacerdotes católicos o el impedimento de los militares a su servicio.⁴¹ Entonces, a los cantos y a los recorridos rituales, heredados de la época de las misiones, se les deben haber acotado los movimientos direccionales acordes con la ritualidad nativa, se les debe haber añadido la danza circular del tipo mitote, el untado de pinole de pino o de maíz y la personificación de la diosa de la Tierra en una niña virgen como la figura central. Asimismo, a partir de dicho periodo, debe haberse iniciado el proceso de incorporación de letras en lengua cora para algunos de los cantos e, incluso, se deben haber tomado algunos detalles y gestos de los festivales de carnaval de los mestizos.

⁴⁰ *Idem.*

⁴¹ Philip Coyle, *op. cit.*

Bibliografía

- Aedo, Angel, "La región más oscura del universo: el complejo mítico de los huicholes asociado al Kieri", tesis de licenciatura en antropología social, México, ENAH, 2001.
- Aldana, Guillermo, "Mesa del Nayar's Strange Holy Week", en *National Geographic Magazine*, Washington, 139, 6, 1971, pp. 780-795.
- Coyle, Philip Edward, "The Pachitas Festival", en "*Hapwán Chánaka* ('On Top of the Earth'): The Politics and History of Public Ceremonial Tradition in Santa Teresa, Nayarit, Mexico", tesis doctoral, Tucson, Departamento de Antropología, Universidad de Arizona, 1997.
- Gutiérrez, Arturo, *La peregrinación a Wirikuta. El gran rito de paso de los huicholes*, México, INAH/Universidad de Guadalajara, 2002.
- Guzmán, Adriana, *Mitote y universo cora*, México, INAH/Universidad de Guadalajara, 2002.
- Jáuregui, Jesús, "La pastorela en Tuxpan, Nayarit", México, INAH, 1986, mecanografiado.
- , "El mariachi como elemento de un sistema folklórico", en Jesús Jáuregui e Yves-Marie Gourio (eds.), *Palabras devueltas. Homenaje a Claude Lévi-Strauss*, México, INAH/Instituto Francés de América Latina/Centre d'Études Mexicaines et Centraméricaines, 1987, pp. 93-126.
- , "La judea en Jala", México, INAH, 1988, mecanografiado.
- , "Las Pachitas en Rosarito (Yauatsaka)", México, INAH, 1998, mecanografiado.
- , "El *cha'anaka* de los coras, el *tsikuri* de los huicholes y el *tamoanchan* de los mexicas", en Jesús Jáuregui y Johannes Neurath (coords.), *Flechadores de estrellas. Nuevas aportaciones a la etnología de coras y huicholes*, México, INAH/Universidad de Guadalajara, 2003, pp. 251-285.
- , "Cómo los huicholes se hicieron mariacheros: el mito y la historia", en Jesús Jáuregui y Johannes Neurath (coords.), *Flechadores de estrellas. Nuevas aportaciones a la etnología de coras y huicholes*, México, INAH/Universidad de Guadalajara, 2003, pp. 341-385.
- , "Una comparación estructural del ritual del volador", en Johannes Neurath (coord.), "Mito y ritual en la periferia septentrional de Mesoamérica", México, Conaculta, en prensa.
- , "Consideraciones adicionales acerca del origen de los mexicaneros (hablantes del náhuatl) de la sierra Madre Occidental y un nuevo planteamiento sobre los cantos de Las Pachitas como elemento diagnóstico", México, INAH, 2004, mecanografiado.
- Montoya, José de Jesús y Adriana Guzmán, "Un ritual de fertilidad: la judea en la Mesa del Nayar (Yaujque'e)", México, INAH, 1996, mecanografiado.

- Neurath, Johannes, *Las fiestas de la Casa Grande. Procesos rituales, cosmovisión y estructura social en una comunidad huichola*, México, INAH/Universidad de Guadalajara, 2002.
- Preuss, Konrad Theodor, "Observaciones sobre la religión de los coras", en Jesús Jáuregui y Johannes Neurath (comps.), *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit. Ensayos sobre coras, huicholes y mexicanos*, México, INAH/Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 1998 [1906], pp. 105-118.
- , "Resultados etnográficos de un viaje a la sierra Madre Occidental", en Jesús Jáuregui y Johannes Neurath (comps.), *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit. Ensayos sobre coras, huicholes y mexicanos*, México, INAH/Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 1998 (1908), pp. 235-260.
- , *Die Nayarit Expedition. Textaufnahmen und Beobachtungen unte mexikanischen Indianern I. Die Religion der Cora-Indianer in Texten nebst Wörterbauch Cora-Deutsch*, Leipzig, G. B. Teubner, 1912.
- Preuss, Konrad Theodor y Elsa Ziehm, *Nahua-Texte aus San Pedro Jicora in Durango. Driter Teil: Gebete und Gesänge. Aufgezeichnet von [...]. Aus dem Nachlass übersetzt und herausgegeben von Elsa Ziehm. Mit einen Kapitel über die Musik der drei von Preuss besuchten Stämme*, (Quellenwerke zur Alten Geschichte Amerikas aufgezeichnet in den Sprachen der Eingeborenen, 11), Ibero-Amerikanisches Institut Berlin Preussicher Kulturbesitz, Gebrüder Mann Verlag, Berlín, 1976.
- Ramírez, Maira, "La danza de los 'urraqueros' (*ve'eme*): ritual de petición de lluvias", en Jesús Jáuregui y Johannes Neurath (coords.), *Flechadores de estrellas. Nuevas aportaciones a la etnología de coras y huicholes*, México, INAH/Universidad de Guadalajara, 2003, pp. 387-410.
- Télliz Girón, Roberto, "Informe sobre la investigación folklórico-musical realizada en la región de los coras del estado de Nayarit. Enero a mayo de 1939", en *Investigación folklórica en México. Materiales*, vol. II, México, INBA/SEP, 1964.
- Valdovinos, Margarita, "Los cargos del pueblo de Jesús María (Chuisete'e). Una réplica de la cosmovisión cora", tesis de licenciatura en etnología, México, ENAH, 2002.

Los mitotes y sus cantos: transformaciones de las prácticas culturales y de la lengua en dos comunidades coras

MARGARITA VALDOVINOS ALBA*

A sí como toda lengua se vincula con una cultura determinada, cada manifestación de la lengua se encuentra enmarcada por un contexto de enunciación particular. En este artículo pretendemos detener la mirada sobre este vínculo entre la forma de actuar en el mundo y su contraparte lingüística, para analizar, a partir de dos estudios de caso, en qué forma se ha comportado esta relación a lo largo de un determinado tiempo. Para ello, hemos concentrado nuestra atención en un cierto tipo de manifestaciones rituales: los cantos en lengua cora, pronunciados en ocasión de las ceremonias agrícolas coras o *mitotes*.¹

Buscamos comparar cuál ha sido la dinámica de este tipo de manifestaciones rituales en el caso de dos comunidades coras de la región montañosa del estado de Nayarit: Jesús María (Chuísete'e) y San Francisco (Kuáxata'a), ambas localizadas en el municipio de

* Universidad de Paris X-Nanterre.

¹ Dichos rituales se denominan '*mehtyínyieeta'aka*' en lengua cora. La palabra *mitote* viene del náhuatl *mitotia* ("él danza") y se utiliza en la actualidad en el español hablado en la región. Al mismo tiempo, con este nombre se ha designado a las ceremonias comprendidas en un complejo ritual cuyas características son compartidas por coras, huicholes, mexicanos y tepehuanes del sur (Johannes Neurath, *Las fiestas de la Casa Grande*, 2002).

El Nayar.² Contamos con nuestras propias observaciones realizadas en distintas temporadas de trabajo de campo en los últimos años, con la información de un importante trabajo realizado por Konrad Theodor Preuss a principios del siglo XX y con los datos obtenidos luego de una revisión reciente del material recopilado por Preuss.³

Contar con datos tanto del desarrollo de una manifestación ritual como de la lengua con que la constituye, nos invitó a relacionar ambas variables. De este modo, el cruce de la lengua y la manifestación cultural que encontramos en las ceremonias de mitote sirve de eje conductor de nuestro análisis, en el que planteamos una posible analogía entre la dinámica observada en una tradición ritual y la que manifiesta en ella la lengua, pues el contexto cultural de la enunciación juega un papel importante en el desarrollo y la conservación del lenguaje utilizado.

Todos los *náyeri* (coras) comparten el uso de la lengua cora —perteneciente a la familia lingüística yutonahua—, aunque cada comunidad practica una variante dialectal diferente. Hoy en día, la mayor parte de la gente habla también español, sobre todo quienes habitan cerca de las cabeceras comunales. Esta lengua se aprende en la escuela desde la infancia y es utilizada principalmente para los tratos comerciales que se realizan al interior y al exterior de las comunidades.

Los *náyeri* ocupan principalmente la porción noreste del estado de Nayarit, que corresponde a la sección de la Sierra Madre Occidental denominada Sierra del Nayar. Los aproximadamente 18 000 individuos que constituyen este grupo habitan en diferentes comunidades, cada una con su propio territorio, sus autoridades comunales y su sistema de cargos. Una comunidad está compuesta por un centro político (cabecera comunal), por pequeñas conglomeraciones de menor talla (anexos) y por los ranchos en donde residen los diversos grupos residenciales que se encuentran dispersos en su territorio.

² En el municipio de El Nayar se localizan las comunidades coras de la región denominada “Cora Alta”: La Mesa, Jesús María, San Francisco y Santa Teresa.

³ Entre septiembre del año 2000 y septiembre de 2001 dedicamos un año completo a la traducción del cora al español de los textos publicados por Konrad Theodor Preuss (*Die Nayarit-Expedition. Textaufnahmen und Beobachtungen unter Mexikanischen Indianern. 1. Die Religion der Cora-Indianer in Texten nebst Wörterbuch Cora-Deutsch*, 1912). Dicha publicación presenta los textos en cora dictados por los informantes del etnólogo y la traducción al alemán que él mismo realizó con la ayuda de un intérprete.

Los coras practican una agricultura de subsistencia basada en el cultivo del maíz. Su actividad agrícola se limita a una siembra anual. En todos ellos se actualizan las concepciones del tiempo y del espacio, y se reafirman las relaciones entre los hombres y las diferentes deidades.

Los mitotes y sus cantos

Dentro de todos los rituales practicados por los coras, existe un tipo de ceremonias llamadas *mehtýnyieita'aka* o mitote. Éstos se celebran tres veces al año, coinciden con tres momentos importantes de la actividad agrícola ligada al cultivo del maíz: en enero, durante el periodo de almacenamiento de los granos, se celebra el mitote del esquite;⁴ en junio, al inicio de la siembra, se celebra el mitote de la chicharra;⁵ y en octubre, antes de la cosecha, se festeja el mitote de los elotes.⁶ La ejecución de este tipo de rituales se considera indispensable para mantener el buen funcionamiento de los ciclos naturales de plantas y animales.⁷

Los mitotes se celebran en patios circulares contruidos *ex profeso*: al centro del patio se prende una fogata que se mantiene encendida durante toda la ceremonia; al oriente se instala una pequeña ramada que sirve de altar y frente a éste se coloca un asiento para el cantador; desde allí entonará y tocará el arco musical con el que se acompaña (ver figura 1).

Cada una de las comunidades coras se encarga de la organización y de la ejecución de sus mitotes. Los poseedores de los diferentes cargos tradicionales asumen los preparativos, convocan a quienes poseen un cargo relacionado con la celebración y preparan el terreno en el que se realiza la ceremonia. Además de los mitotes organizados por cada comunidad, ciertos grupos de parentesco de descendencia bilateral, han heredado la tradición de llevar a cabo un ciclo ritual similar al de las comunidades. En estos mitotes

⁴ *Xahchérapua ì mehtýnyieita'aka* o 'Los que bailan para el maíz tostado'.

⁵ *Watebúye ì mehtýnyieita'aka* o 'Los que bailan en el inicio de las lluvias'.

⁶ *Mehtyautáutairé'esin ì mehtýnyieita'aka* o 'Los que bailan para las mazorcas de maíz'.

⁷ Cfr. Konrad Theodor Preuss, *op. cit.*; Margarita Valdovinos, "Los cargos del pueblo de Jesús María: una réplica de la cosmovisión cora", 2002; Paulina Alcocer, "El mitote parental de la chicharra (Met+neita tsik+ri) en Chuísete'e", en J. Jáuregui y J. Neurath (coords.), *Flechadores de estrellas*, 2003.

particulares,⁸ participan únicamente los miembros de los grupos de descendencia, quienes poseen su propio patio, su propio conjunto de maíz de culto y han asignado a algunos de sus miembros los cargos relacionados con este tipo de ceremonias. Los ejecutantes de los mitotes de estos grupos suelen estar relacionados con los de las comunidades. Así, suele celebrarse primero el mitote comunal y posteriormente, los de los grupos de descendencia.

Una de las condiciones para la celebración de los mitotes es la posesión de una tradición de cantos: su enunciación enmarca y conduce el desenvolvimiento del ritual. Entonados por uno o varios cantadores especializados, los cantos animan la danza y guían a los participantes y a las deidades que son esperadas para la ocasión. El canto divide el espacio en el que se lleva a cabo el ritual y permite la comprensión del tiempo en que transcurre.

El primer estudio de los cantos rituales coras fue realizado por Konrad Theodor Preuss⁹ a principios del siglo xx. Preuss llegó a la sierra en 1905 y permaneció entre los coras durante nueve meses. Su interés en la filología lo llevó a interesarse por las manifestaciones orales, sobre todo en los cantos rituales. Por esta razón, se instaló en una comunidad cora para profundizar en el estudio de sus manifestaciones orales. En pocos meses, a pesar de la reticencia de la población, Preuss logró recopilar un gran número de cantos y de narraciones en lengua cora. Gracias a su trabajo es posible conocer los cantos de mitote pronunciados hace casi un siglo. Sin embargo, conocemos muy poco sobre el contexto de la enunciación, pues Preuss no pudo recolectar su material durante la ejecución de los rituales.¹⁰

Las investigaciones actuales sobre los ciclos rituales coras nos permiten tener una idea clara sobre la forma y el contenido de sus

⁸ Retomo este término de Johannes Neurath (*op. cit.*, 2002), con el cual me refiero a los mitotes de los grupos de descendencia bilateral.

⁹ El etnólogo alemán Konrad Theodor Preuss (1869-1938), discípulo de Eduard Seler, realizó estudios de historia y de geografía, e inspirado por su profesor comenzó a interesarse por la América indígena. Aprendió el náhuatl clásico y se dedicó a estudiar y a descifrar los códices del México antiguo. Más tarde, realizó un viaje entre los grupos indígenas del Occidente de México (*cf. op. cit.*, 1912).

¹⁰ Debe recordarse que esto se debió, en gran parte, a las limitaciones técnicas de la época. Preuss realizó sus grabaciones con ayuda de un fonógrafo que reclamaba condiciones muy particulares y que no podía registrar más que segmentos de entre dos y tres minutos de duración. Los cantos de mitote íntegros tienen un promedio de una hora de duración.



Figura 1. Don Melesio de Jesús (al centro), un cantador cora de mitote, Jesús María, Nayarit (Foto: Paulina Alcocer, 1999).

ceremonias de mitote.¹¹ Todas ellas presentan un esquema muy regular, aunque contienen variaciones según se trate de una ceremonia comunal o de una particular, o de una comunidad u otra, siempre mantienen una misma estructura.¹²

Idealmente los ciclos rituales comienzan con tres días de ayuno, en el que participan todos los miembros del grupo. Durante el primero y el segundo día, todos los participantes deben ayunar hasta el mediodía, momento en el que se reúnen en el patio para orar. Posteriormente rompen el ayuno y comparten una modesta comida colectiva. Al mismo tiempo que se realizan los ayunos, los diferentes encargados se distribuyen las tareas de preparación de la ceremonia: se instala la ramada que sirve de altar, se deshierba el terreno de la danza, se colocan varias piedras grandes alrededor del lugar que ocupará el fuego, se acomoda la parafernalia ritual, se inicia la cacería, se junta leña, etcétera. Al anochecer de cada uno de los días, todos vuelven a reunirse en el patio para un nuevo

¹¹ Margarita Valdovinos, *op. cit.*, 2002.

¹² Para una descripción detallada de las ceremonias del mitote ver Margarita Valdovinos, *op. cit.*, 2002, Adriana Guzmán, *Mitote y universo cora*, 2002; Paulina Alcocer, *op. cit.*, 2003.

ciclo de oraciones. Durante la noche del segundo día, luego de las oraciones, los participantes se instalan en el patio y pasan allí la noche.

Las actividades del tercer día comienzan muy temprano. Las mujeres realizan los preparativos para la comida desde antes del amanecer, y los hombres parten a la cacería del venado y al monte a buscar las flores requeridas para el ritual. El cantador ajusta su asiento, arma su arco musical y lo regla. Los niños que ocupan los cargos centrales del mitote se ponen sus trajes. Durante el día se concluye con la decoración del patio y con la preparación del maíz al que se rinde culto.¹³ Al igual que en los días precedentes, todos los participantes se reúnen en el patio a mediodía, oran; también comparten una comida que sobresale de las de los días anteriores en cantidad y complejidad en su elaboración. Sin embargo, las actividades no están concluidas y todos deben regresar a sus puestos. Las mujeres regresan a la cocina y los hombres terminan de preparar el patio y el altar; en caso de haber cazado un venado, se ocupan de limpiar y cocer la carne.

Al oscurecer, se colocan las diferentes flechas ceremoniales en sus sitios. Ya entrada la noche, todos los participantes se reúnen en el patio a orar y se preparan para la danza. Un poco más tarde, el cantor encargado se coloca frente al altar y acomoda frente a él su arco musical. Entonces comienza a cantar acompañando su voz con el retumbar del arco e invitando a los presentes a ponerse de pie y a danzar a su alrededor.

El contenido de los cantos entonados hasta la salida del sol está relacionado con las diferentes narraciones míticas que hablan de la creación del mundo, pero también hacen referencia al ritual que se lleva a cabo: el cantador, además de referirse a distintos episodios en los que diferentes deidades protagonizan la composición del mundo, describe también cómo dichas deidades se van acercando al patio en el que se realiza la danza. El tema que sirve de hilo conductor para toda esta serie de cantos va narrando la vida del venado (hermano mayor de los hombres): nacimiento, vida, sacrificio y renacimiento.

¹³ El maíz al que se dedica la fiesta es tratado de forma especial. Se siembra al centro de la milpa y se le rodea de flores. Durante todo su ciclo de crecimiento, este maíz será el primero en ser sembrado, cultivado y almacenado.

A lo largo de la noche, el cantor interpreta un canto tras otro tratando de no dejar espacios “vacíos”. Sus cantos se prolongarán incluso luego de la salida del sol, cuando se entona uno que varía según la época en la que se realiza el mitote y que acompaña al sacrificio del maíz —semilla, mazorca o grano. El cantador no concluirá sino cerca del mediodía, cuando el encargado del patio lo releva y pronuncia una oración ante los participantes, en la que los invita a tomar asiento para comer y descansar.

Durante el cuarto día, además de las tortillas y los tamales que las mujeres han preparado, se reparte caldo de venado, de iguana y de pescado, además de frutas y otros productos que los mismos participantes aportan para la ocasión. Luego de la comida, el cantor retoma su actividad, esta vez para que los participantes ejecuten —mediante la danza— una serie de juegos entre ellos. En esta sección encontramos algunos cantos que se presentan en todos los mitotes, pero la mayor parte de ellos varían de acuerdo con el grado de desarrollo que presenta el maíz (semilla, fruto o grano), pues tratan de los distintos predadores y los diferentes problemas que pueden afectarlo durante las diferentes etapas de su ciclo de vida. Luego de los juegos, cuyo tiempo de duración depende de la energía de los participantes, todos los presentes ayudan a desmontar las ramadas y a guardar la parafernalia. El ritual se considera terminado.

Los cantos pronunciados durante todo el ritual siguen una estructura muy estricta: los versos formados por frases cortas se repiten siguiendo el modelo sobre el que se ordena el tiempo y el espacio en la concepción cora.¹⁴ Así, mientras que el cantor va tejiendo en su canto la imagen del mundo, los danzantes circulan alrededor del patio realizando distintos movimientos que, en su conjunto, coinciden con esta imagen (ver figura 2). Como un bordado sobre este tejido de la imagen del mundo, en cada uno de los cantos, el cantante y los danzantes ejecutan variaciones que evocan diferentes episodios de la mitología. Aunque ésta es narrada como perteneciente a un pasado remoto, es vivida e interpretada como un discurso *performativo*.¹⁵

¹⁴ Margarita Valdovinos, “Tiempo y espacio entre los coras maritecos”, en Laura Magriñá y Paulina Alcocer (eds.), “Territorios de danza y fertilidad”, en prensa.

¹⁵ J. L. Austin, *Quand dire c'est faire*, 2002 [1962].

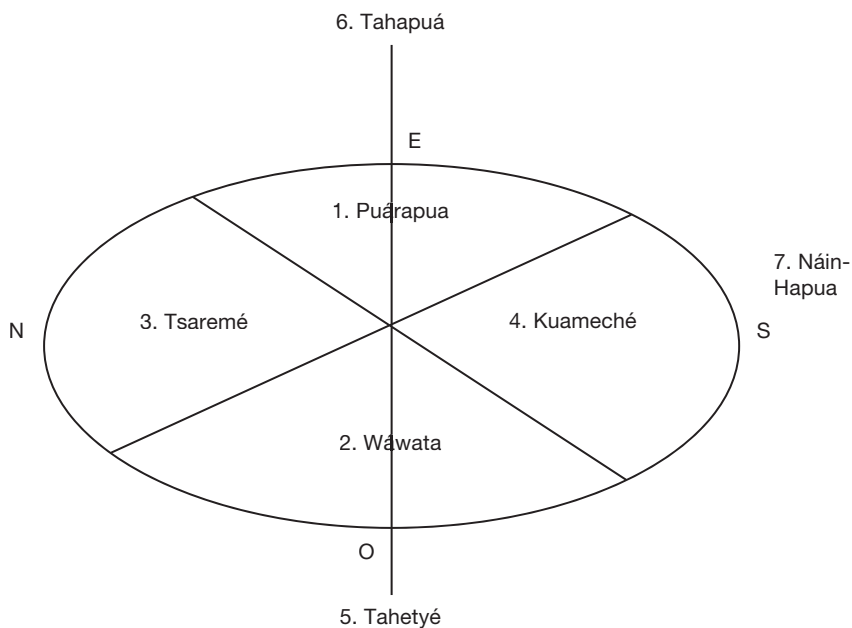


Figura 2. El modelo del tiempo y el espacio cora reproducido en los cantos y danzas.

Dos comunidades coras

Las comunidades de Jesús María y San Francisco comparten una misma historia regional, pero cada una ha jugado un papel diferente en el desarrollo de la región. Tras la reducción de los coras en 1722, los jesuitas buscaron restarle poder a la población de La Mesa del Nayar, que en aquel entonces correspondía al centro político y religioso del antiguo "imperio" cora.¹⁶ Con este fin se creó el pueblo de Jesús María y José.¹⁷ El pueblo de San Francisco creció paralelamente pero sin la presión de convertirse en un centro político o religioso para contrarrestar el poderío del antiguo centro político y religioso.

¹⁶ Laura Magriñá, *Los coras entre 1531 y 1722. ¿Indios de guerra o indios de paz?*, 2002.

¹⁷ Según José de Ortega, "Maravillosa reducción y Conquista de la Provincia de San Joseph del Gran Nayar, nuevo Reino de Toledo", en *Apostólicos afanes de la Compañía de Jesús en su Provincia de México*, (1996 [1754], pp. 181-189), Jesús María se fundó en una huerta con habitantes de la comunidad de El Cangrejo, hoy anexo de La Mesa.

Tras la creación del municipio de El Nayar, en 1939 el pueblo de Jesús María fue elegido cabecera;¹⁸ desde entonces se le ha tomado como el punto de partida para todos los programas de desarrollo de la región (creación de pista aérea, hospital, carretera, electrificación, preparatoria, etcétera). San Francisco ha sido menos beneficiado y su posición se ha mantenido siempre al margen de Jesús María.

Las manifestaciones culturales de ambos pueblos se han visto influenciadas por la manera en la que las comunidades se relacionan con las instituciones federales. Mientras los maritecos (habitantes de Jesús María) han obtenido privilegios en tanto representantes de la “cultura indígena cora”,¹⁹ los sanfrancisqueños han debido aferrarse para obtener los mismos derechos y privilegios; para ello han tenido que adaptarse al funcionamiento de las instituciones del Estado y al modo de negociación mestizo, que entre otras cosas implica una correcta utilización de la lengua castellana.

Aunque ambas comunidades guardan un modo de organización tradicional y realizan un gran número de rituales, cada una ha utilizado una estrategia diferente para relacionarse con el exterior: Jesús María se muestra con una imagen tradicionalista en la que no hay ninguna división entre el culto religioso y la práctica política, mientras que San Francisco ha replegado sus manifestaciones religiosas a un ámbito más discreto e íntimo y ha desplazado de ellas el aspecto político, que ha adquirido un aspecto más mestizo.

A partir de las declaraciones de Preuss —resultado de su experiencia en la sierra en 1905— podemos suponer que el comportamiento actual de ambas comunidades con respecto a sus tradiciones y la manera de exponerlas a “los otros”, tiene su origen en el siglo xx, probablemente con las políticas indigenistas impuestas por el Estado mexicano.

El etnólogo berlinés atestigua que en su época, Jesús María era el lugar más difícil para obtener información acerca de los cantos y los rituales, a pesar de que se celebraban allí con mayor frecuencia:²⁰ en esta comunidad no encontró a nadie que le quisiera hablar de los cantos del mitote, y mucho menos interpretarlos, y tuvo la

¹⁸ Gildardo González Ramos, *Los coras*, 1972, p. 87.

¹⁹ Hoy día, el gobierno tradicional de Jesús María es considerado como el representante, ante las autoridades estatales y federales, de la “tribu cora”, es decir, de todos los pobladores coras del estado de Nayarit.

²⁰ Konrad Theodor Preuss, *op. cit.*, pp. xv-xxii.

impresión de ser ignorado y evitado constantemente. En cambio, en San Francisco logró encontrar en poco tiempo la colaboración de un conocido cantador. No fue sino hasta agotar la recopilación del corpus de cantos rituales de San Francisco, que Preuss retomó la idea de regresar a Jesús María, en donde, luego de muchos esfuerzos y de cuantiosas proposiciones salariales, acordó con algunos cantadores realizar la recopilación de los cantos de mitote maritecos. Esta segunda parte de su trabajo le aportaría el doble de material de lo recopilado en San Francisco.

Las observaciones de Preuss muestran que en aquel entonces, en Jesús María se evitaba el contacto con el exterior, mientras que los habitantes de San Francisco fueron mucho más cooperativos. Al mismo tiempo, parece quedar demostrado que en Jesús María había una actividad ritual más intensa que en San Francisco, al menos en la primera comunidad fue posible encontrar una variedad más amplia de cantos y de narraciones míticas. Hoy día, si bien no es fácil acceder al conocimiento de las creencias religiosas de los habitantes de Jesús María, en esta comunidad se tiene un discurso mucho más instrumentalizado de las prácticas culturales y de la lengua, mientras que en San Francisco se habla en menor cantidad de estos aspectos y se considera que los asuntos religiosos no incumben al extranjero. A pesar de estas diferencias, las tradiciones de las dos comunidades se encuentran en la actualidad en una situación similar a la que atestiguó Preuss hace casi cien años, y que implica un mayor repertorio de mitos y cantos en Jesús María que en San Francisco. Esto es válido también en lo que concierne a las prácticas ceremoniales.

Sabemos que a principios del siglo XX, ambas comunidades contaban con una tradición activa de ceremonias de mitote. Esta constatación no es evidente, ya que a lo largo de la historia de la región, los coras debieron interrumpir temporalmente la celebración de los rituales agrícolas durante los periodos de tensión.²¹ Al menos en la época en que Preuss realizó su trabajo de campo, él aseguraba haber presenciado ceremonias de mitote comunal e incluso haber sido invitado a una en un rancho familiar. Al menos reporta que en ese entonces existían *todavía*²² grupos rituales

²¹ Philip Coyle, *Náyari History, Politics and Violence*, 2001.

²² Se ha puesto *todavía* en cursivas pues Preuss (*op. cit.*), creía ya entonces que en el pasado todos los grupos de parentesco debían haber formado parte de una tradición de

parentales que organizaban rituales equivalentes a los de la comunidad.²³

Llama nuestra atención otro detalle citado por Preuss: al referirse a los mitotes comunales, manifiesta que en la comunidad de Jesús María parecía haber un único cantador encargado de guiar toda la ceremonia, mientras que en la comunidad de San Francisco había varios cantadores que actuaban por turnos durante su función ritual. Las observaciones actuales nos dejan concluir que la participación de varios cantores activos en una misma ceremonia corresponde a una tradición en expansión, pues por lo general se trata de uno principal, otros secundarios y de aprendices. En cambio, el caso de un cantador único equivaldría a una tradición menos productiva en la que sólo una persona es capaz de asumir toda la responsabilidad.

En la actualidad, la tradición de los mitotes ha cambiado en ambas comunidades. En Jesús María, los mitotes comunales continúan siendo celebrados pero participan en ellos sólo aquéllos que tienen un cargo relacionado con su ejecución. Además, estas ceremonias parecen eclipsarse al lado de la magnitud de las celebraciones relacionadas con la imagen de Cristo (Semana Santa, Pachitas e incluso Navidad). Por su parte, los mitotes particulares celebrados por los diferentes grupos de parentesco bilateral que pertenecen a la comunidad de Jesús María muestran una mayor vitalidad y presentan una riqueza de elementos que se encuentra hoy ausente de la celebración comunal. De hecho, para la celebración de los mitotes de Jesús María, el gobernador se ve obligado a acudir ante alguno de los grupos de los mitotes particulares para solicitarle que se haga cargo de los cantos y de la ejecución del ritual. Esto último indica que ya no existe más un responsable comunal de dicha tradición, como lo atestiguó Preuss desde la época de su investigación.

La situación se invierte en el caso de San Francisco, en donde la comunidad sigue celebrando sus mitotes, mientras que los grupos de parentesco que mantenían ciertas tradiciones particulares han dejado de celebrarlas. Son entonces estos últimos quienes recurren a la tradición comunal para poder continuar con la adoración que le deben al maíz del culto. Sin embargo, aun en el seno de la tradición

ceremonias de mitote pero que para el momento de su trabajo esto ya había desaparecido y no quedaban activas más que unas cuantas tradiciones particulares.

²³ Konrad Theodor Preuss, *op. cit.*

comunal de mitote, sólo quedan algunos ancianos capaces de ejecutar los cantos. Esto implica que, en algunas ocasiones, las ceremonias deban aplazarse o incluso ejecutarse de forma incompleta, sin cantos. En resumen, mientras que en la actualidad la tradición de mitotes en Jesús María parece haberse atomizado hacia los grupos particulares, en el caso de San Francisco, las diferentes tradiciones particulares se concentran en la celebración comunal.

La diferente trayectoria que han seguido las tradiciones rituales de ambas comunidades tiene estrechas implicaciones para el proceso de la transmisión y el aprendizaje de los cantos rituales. Ambos se llevan a cabo en primer lugar en el ámbito de los grupos de parentesco. Los niños asisten desde temprana edad a los rituales y pasan la noche escuchando y viendo a los adultos. Más tarde, sus padres serán capaces de saber si desarrollan aptitudes convenientes para la transmisión de los cantos, y en caso de mostrarse interesados, podrán convivir más de cerca en el proceso de aprendizaje de los mayores.²⁴

La desaparición de las tradiciones rituales de los grupos particulares conlleva la pérdida del contexto de aprendizaje mediante el cual se transmiten y actualizan los cantos. En Jesús María, por el contrario, la ejecución de la tradición en los grupos particulares parece implicar una intervención de dichos grupos en los asuntos de orden común, pues la comunidad dependerá de los miembros de dichos grupos para asegurarse de contar con los cantadores y especialistas necesarios para la ejecución del mitote.

De manera general, podemos observar que, si bien en la época de Preuss las tradiciones de mitote de las dos comunidades se mantenían en un nivel estable y de renovación —cada una utilizando diferentes estrategias—, hoy en día ambas tradiciones han tomado un rumbo opuesto. Jesús María ha “elegido” atomizar sus tradiciones en reacción a la preeminencia de otro tipo de rituales comunales, lo que le ha traído como consecuencia la fortificación de la transmisión de esta tradición y su enriquecimiento por el aporte que los diferentes grupos pueden hacer, pero también acarrea la posible confrontación de dichos grupos.²⁵ En San Francisco, en

²⁴ Para una interesante descripción del proceso de transmisión de los cantos rituales en el caso huichol ver Denis Lemaistre, *Le chamane et son chant*, 2004.

²⁵ Éste es el caso de lo sucedido en la comunidad cora de Santa Teresa (*cf.* Philip Coyle, *op. cit.*, 2001).

cambio, la centralización de la ejecución de los mitotes aparece como respuesta a la pérdida de las tradiciones particulares, que a su vez implica la existencia de un número reducido de cantadores, situación que ha provocado una debilitación de la tradición a tal grado que a veces el ritual debe llevarse a cabo sin cantos o sólo con unos cuantos, pues no siempre se puede contar con la presencia de quienes aún saben cantar durante toda la noche. El mitote en San Francisco se encuentra en peligro de desaparecer, a menos que logre hacer que la transmisión de los cantos rituales se lleve a cabo en el ámbito comunal, con lo que se mantendría una continuidad con lo observado por Preuss, es decir, la participación de varios cantantes en los mitotes comunales. El panorama es, sin embargo, poco alentador.

La dinámica de la lengua en la tradición ritual

Hasta aquí hemos visto de que manera la tradición de las ceremonias de mitote cora ha tomado forma en dos comunidades diferentes. Los mitotes de Jesús María parecen estar enriqueciéndose a través de la experiencia de los grupos bilaterales de descendencia, mientras que los de San Francisco atraviesan un periodo en el que se hace recaer todo el peso de la transmisión en el ya debilitado culto comunal. Al poner en relación las particularidades de cada tradición con la estrategia que cada una de las dos comunidades ha tomado para relacionarse con el exterior —tradicionalista en el caso de Jesús María y progresista en el caso de San Francisco—, podemos observar que existen coincidencias. Mientras que en Jesús María se valora en mayor medida la conservación de los rituales y se motiva la transmisión de los cantos, en San Francisco este tipo de manifestaciones ha quedado relegado a un ámbito restringido y ha desaparecido lo que nos parece el principal modo de transmisión: los mitotes particulares.

La analogía que puede establecerse aquí entre las circunstancias sociopolíticas y la conservación de ciertos rasgos culturales que podemos definir como “tradicionales” resulta aplicable, pero ¿es posible utilizarla para entender cuál ha sido el desarrollo de la lengua cora en sus variantes mariteca y sanfrancisqueña? Antes de dar una respuesta veremos con qué información contamos sobre la

lengua y la dinámica que pudo haber sufrido en el intervalo de casi un siglo que separa el trabajo de Preuss y el presente.

En un principio nos pareció que la mejor manera de obtener una comparación real entre el material recopilado hace casi cien años y el recopilado en la actualidad consistía en seleccionar un texto equivalente de cada periodo y compararlos. Sin embargo, tras adentrarnos en las particularidades del material de Preuss nos dimos cuenta que, al menos en este momento, este procedimiento resultaba imposible por dos razones que tienen que ver con la naturaleza de los textos publicados por Preuss:

1. Sus textos le fueron dictados y no provienen directamente de un discurso “cantado”. El análisis del material actual, registrado en el contexto ritual (canto) nos permite observar que la forma de la enunciación imprime numerosas modificaciones al texto, sobre todo por la influencia que ejercen sobre él la melodía y el ritmo. Este hecho implica que una comparación directa de la composición fonológica, e incluso morfológica, entre los textos que le fueron dictados a Preuss y los que hemos registrado en el contexto de la enunciación ritual (canto) no sería acertada.²⁶
2. Sus textos no presentan ningún canto completo y son más bien formas resumidas, por lo que sería inconveniente basar la comparación sobre la estructura del relato. Preuss consideró que el contenido de los dictados transcritos es tan rico como las versiones íntegras, que incluyen repeticiones interminables y la narración avanza lentamente. Sin embargo, nunca pudo relacionar una versión íntegra con las versiones cortas que le fueron dictadas.²⁷ Desde nuestra perspectiva, un análisis comparativo de la forma y composición del relato entre los textos de Preuss y los registrados actuales es poco conveniente.

²⁶ Hemos localizado en los fondos de Etnomusicología del Museo Etnológico de Berlín las grabaciones correspondientes a 52 cilindros de cera grabados por Preuss entre los coras —cada cilindro contiene aproximadamente tres minutos de grabación. Tras escucharlos, consideramos que es posible transcribir su contenido, lo que permitirá en un trabajo posterior, llevar a cabo la comparación entre los cantos de principios del siglo XX y los cantos actuales.

²⁷ Para Preuss, las versiones cortas que le fueron dictadas correspondían a las utilizadas para memorizar el texto, pero su único argumento para esta afirmación consiste en la habilidad con que los cantadores podían dictar los textos y la potencial dificultad que implicaría memorizar un texto largo y repetitivo (*op. cit.*, pp. XV-XXII). Desde nuestra experiencia, no conocemos ninguna forma explícita de trabajo mnemotécnico utilizada más allá de la práctica

Los dos argumentos anteriores nos dejan en la imposibilidad de comparar los cantos de mitote de dos épocas diferentes, pero no nos impiden algunas observaciones sobre la dinámica de la lengua que se desprenden del trabajo de traducción de los textos recopilados por Preuss realizado recientemente con la ayuda de hablantes nativos.

Los cantos y los mitos *náyeri* recopilados por Preuss y publicados en 1912 en *Die Nayarit Expedition...* fueron publicados en cora con su respectiva traducción al alemán, pero desde entonces no se cuenta con una traducción en ninguna otra lengua. En 1998, un proyecto²⁸ se dio a la tarea de traducir, del cora al español, los textos recopilados por Preuss.²⁹ Para ello se trabajó con hablantes de la lengua en sus dos variantes, mariteca y sanfrancisqueña. Aunque los resultados de las traducciones no han sido publicados por el momento, el proceso de traducción de los casi 150 textos recopilados por Preuss³⁰ ha sacado a la luz interesantes observaciones.

Es importante aclarar que la lengua utilizada en los cantos es la misma que se utiliza comúnmente, es decir, que no pertenece a un idioma ritual particular. Sin embargo, los cantos incluyen un léxico que ya no forma parte del hablar cotidiano, por lo que sólo es comprendido por quienes participan o han participado en los cargos cívico-religiosos y tienen conocimientos especializados sobre la ejecución de las ceremonias de mitote. Estos *arcaísmos* suelen ser comprendidos por los ancianos, pero también por aquellos jóvenes que participan activamente en los mitotes.³¹

Hasta aquí, las dos variantes dialectales utilizadas en las dos tradiciones de mitote estudiadas muestran una reacción semejante

ritual en sí misma. Así, el uso de métodos mnemotécnicos implicaría para el caso de los cantos coras, el estudio del texto íntegro, incluyendo, sobre todo, sus repeticiones.

²⁸ Gracias a la iniciativa del doctor Jesús Jáuregui, este proyecto ha sido apoyado por el INAH y Siglo XXI Editores.

²⁹ Margarita Valdovinos, "Traducción de los textos rituales recopilados por K. Th. Preuss en 1906", ponencia inédita, 1999.

³⁰ Konrad Theodor Preuss presentó 93 textos de Jesús María y 54 textos de San Francisco.

³¹ En el caso de las dos comunidades coras, a pesar de la comprensión general sobre los textos que mostraron los traductores de diferentes edades, con los traductores jóvenes se detectó una mayor pérdida del léxico correspondiente a los toponímicos y a los nombres de ciertas especies vegetales y animales. Sin embargo, algunos ancianos y todos los cantadores y especialistas del ritual guardan aún estos conocimientos y los expresan a través de los distintos mitos relacionados con la ejecución de las ceremonias de mitote.

a lo largo del tiempo, pero éste es sólo un aspecto de su evolución. Preuss atestiguó desde 1912, la existencia de una diferencia formal importante entre las dos variantes, tanto en su composición como en el contenido de sus relatos; a lo largo de los años que han transcurrido entre el trabajo de Preuss y el proceso de traducción (2000-2001), cada variante ha seguido caminos aún más diferentes.

A principios del siglo XX, Preuss afirmó que los coras hablaban prácticamente sólo su lengua y no conocían más que una decena de palabras en castellano. El etnólogo expresa la dificultad que tuvo para encontrar un intérprete, que al final resultó ser un cora desarraigado que había aprendido español cuando estuvo varios años fuera de su pueblo. En la actualidad, la lengua cora existe en un contexto de diglosia, en donde la estabilidad³² existente entre ella y el español depende de cada comunidad. Los maritecos tienden a utilizar más su lengua, y en la mayoría de los casos, a transmitirla a las nuevas generaciones. En San Francisco, los adultos y algunos jóvenes hablan cora entre ellos, pero la lengua es transmitida en menor medida a las nuevas generaciones, que se han convertido en gran parte en "semilocutores".³³

La conservación de la lengua en Jesús María nos hizo pensar que sería más fácil llevar a cabo la traducción de los cantos de Preuss en esta comunidad. Además, habíamos supuesto que en Jesús María, la conservación y fuerza que presentaba la tradición de los mitotes se reflejaría en la comprensión de los traductores de los cantos rituales presentados por Preuss, al menos en mayor medida que en el caso de San Francisco. Sin embargo el resultado fue el contrario: aunque en ambas comunidades los textos eran comprendidos por los traductores, los materiales de Jesús María debían ser largamente trabajados para quedar "entendibles", mientras que los textos de San Francisco parecían necesitar de correcciones mínimas.

La diferencia de la lengua registrada por Preuss y la hablada hoy en día en Jesús María resultó ser tan significativa, que los mismos

³² Aquí nos referimos a la situación en la que cada una de las lenguas habladas por la población tiene una especialización funcional, es decir, que una lengua es empleada en cierto tipo de situaciones sin que esto amenace otros campos de función (*cf.* Daniel Nettle y Suzanne Romaine, *Ces langues, ces voix qui s'effacent*, 2003 [2000], p. 35).

³³ Por semilocutor entendemos al hablante que comprende o repite la lengua sin poder generar sus propias frases (Aurore Monod Becquelin y Georges Agustins, "Pronostique: réservé", 1983, p. 26).

traductores no dudaron en creer que se trataba del dialecto hablado en la comunidad de La Mesa. No fue sino hasta que se les expuso detenidamente que se trataba de una variante hablada, sin lugar a dudas, en Jesús María pero hace casi cien años, que aceptaron que se trataba efectivamente del cora mariteco. Este alto índice de variación que presentan los textos maritecos podría traducirse como la actualización y renovación constante de la lengua, consecuencia de su utilización regular.

En el caso de San Francisco, la utilización cada vez más restringida a determinadas situaciones y locutores parece haber hecho que la lengua se mantuviera con muy pocas modificaciones. Este proceso de *fosilización* muestra curiosamente que la conservación de la lengua, en vez de dar testimonio de su vivacidad, es una característica de su pérdida. Esto no quiere decir que todas las lenguas reaccionen de la misma manera, pues como es sabido, las condiciones que determinan la muerte de una lengua son sumamente variables.

El desarrollo en sentidos opuestos observado entre las variantes dialectales de Jesús María y de San Francisco, está también presente en ciertas consideraciones de orden fonológico: dentro de las modificaciones que presentan ambos casos pueden observarse dos tendencias: en el caso del cora mariteco, se tiende a una mayor palatalización de los sonidos /k/, /n/ y /t/ (ej. *tyakuahtye* en lugar de *takaute* [“deidades”]) y a un aumento en el número de cierres glotales (ej. *ná’ana* en lugar de *nána* [“mamá”]), lo que marca una distinción clara entre la pronunciación del cora y del español. En San Francisco pueden subrayarse dos modificaciones principales: la tendencia a pronunciar las /i/³⁴ como /u/ (ej. *mi’ikasi* por *mu’ukasi* [“gripe”]) y las semivocales /w/ como /b/ (ej. *wáka* como *baka* [“vaca”]³⁵). En ambos casos, el grado de variación depende del hablante pero dichas tendencias son incontestables y tienen que ver, aparentemente, con la tendencia de los hablantes de San Francisco a “simplificar” la pronunciación de las palabras.

³⁴ Se trata de la “i herida”, descrita como “close central rounded vowel” de acuerdo con el IPA.

³⁵ Este ejemplo es significativo pues es evidente que la palabra cora *wáka* viene del español “vaca”, pero había sido adpotada en el vocabulario cora como ‘*wáka*’, pero en la variante sanfrancisqueña comienza a ser pronunciada de nuevo como en español.

Conclusión

En los dos casos analizados, el desarrollo de los rituales y de la lengua utilizada en los cantos se han visto influenciados por las circunstancias socioculturales en las que cada comunidad se encuentra inmersa. En Jesús María, la tradición de mitotes y la lengua utilizada en los cantos comparten un periodo de expansión y de renovación en el que los maritecos actualizan la ejecución de ambos aspectos. En San Francisco, la transmisión y la ejecución de las ceremonias y de los cantos de mitote han quedado únicamente a cargo de las autoridades comunales; al mismo tiempo, la lengua se encuentra en competencia constante con el español, al grado que su transmisión vive un momento crítico. En este caso, podríamos incluso aventurarnos a interpretar los cambios fonológicos que observamos durante el proceso de traducción de los cantos recopilados por Preuss, tal como lo observaron algunos traductores, como un intento de asimilar la pronunciación del cora con la del castellano.

Hasta aquí, la cuestión que subyace a nuestra problemática no tiene que ver con la relación entre la práctica cultural y la lengua, sino con la influencia de las condiciones socioculturales bajo las que dichas prácticas y las diferentes manifestaciones orales se desarrollan. La influencia de la política del Estado mexicano y el uso del español parecen ser un factor importante en la conformación de la imagen que se crea al interior de cada grupo, aunque esto no quiera decir que su influencia sea un factor determinante para la pérdida de la lengua o de la tradición ritual. Es momento entonces de regresar a una pregunta hecha con anterioridad: ¿es posible utilizar una analogía para entender cuál ha sido el desarrollo de la lengua cora en sus variantes mariteca y sanfrancisqueña al igual que se hizo con las prácticas rituales de mitote de ambos casos?

De manera general, nuestras observaciones parecen ilustrar que los rituales y los cantos reaccionan de la misma manera: allí donde la tradición ritual y la lengua son consideradas como un bien común, un "patrimonio", ambos elementos —lejos de quedar intactos—, presentan cambios continuos. Estas variaciones, en lugar de indicar una pérdida o un debilitamiento, parecen ser el resultado de una constante actualización que, a fin de cuentas, hace que la práctica se mantenga al día. Por su parte, cuando la tradición ritual se sitúa en una posición marginal con respecto a la imagen que un grupo

se construye de sí mismo, las ceremonias y la lengua se “estancan” y tienden a presentar menos variaciones.

Aunque la manera en la que una cultura y una lengua reaccionarán es impredecible, el ejemplo de las dos comunidades coras aquí tratadas ilustra una tendencia: mientras más activa se encuentre una manifestación ritual más tenderá a comprender variaciones y cambios a lo largo del tiempo. En cambio, una práctica cultural que se muestra debilitada, pasa por un periodo de relativa fosilización en la que se presentan muy pocas variaciones; esta circunstancia parece ser similar a la que sufre una lengua cuando su uso cede terreno a otra, es decir, que sus usos y creatividad se estancan.³⁶

Si bien es cierto que la transformación o la desaparición de las lenguas constituye una manifestación específica de un proceso de dominación y de alienación de un grupo por otro,³⁷ hemos buscado mostrar que hablar de transformaciones, tanto en una práctica cultural como en el uso particular que hace del lenguaje, no implica forzosamente el camino hacia la desaparición. El cambio puede ser, por el contrario, la manifestación del enriquecimiento de las prácticas de un pueblo.

³⁶ Aurore Monod y Georges Agustins, *op. cit.*

³⁷ Louis-Jacques Dorias, “Présentation”, en *Anthropologie et sociétés*, 1983.

Bibliografía

- Alcocer, Paulina, "El mitote parental de la chicharra. (Met+neita tsik+rí) en Chuísete'e", en J. Jáuregui y J. Neurath (coords.), *Flechadores de estrellas. Nuevas aportaciones a la etnografía de coras y huicholes*, México, INAH/Universidad de Guadalajara, 2003, pp. 181-206.
- Austin, J. L., *Quand dire c'est faire*, París, Éditions du Seuil, 2002 [1962].
- Coyle, Philip E., *Náyarí History, Politics, and Violence*, The University of Arizona Press, Tucson, 2001.
- Dorias, Louis-Jacques, "Présentation", en *Anthropologie et sociétés*, vol. 3, no. 7, Quebec, 1983, pp. 1-2.
- González Ramos, Gildardo, *Los coras*, México, INI/SEP, 1972.
- Guzmán, Adriana, *Mitote y universo cora*, México, INAH/Universidad de Guadalajara, 2002.
- Lemaistre, Denis, *Le chamane et son chant. Relations ethnographiques d'une expérience parmi les Huicholes du Mexique*, París, L'Harmattan, 2004.
- Magriñá, Laura M., *Los coras entre 1531 y 1722. ¿Indios de guerra o indios de paz?*, México, INAH/Universidad de Guadalajara, 2002.
- Monod Becquelin, Aurore y Georges Agustins, "Pronostique: réservé", en *Anthropologie et sociétés*, vol. 3 (7), Québec, 1983, pp. 25-40.
- Nettle, Daniel y Suzanne Romaine, *Ces langues, ces voix qui s'effacent. Menaces sur les langues du monde*, París, Éditions Autrement, 2003 [2000].
- Neurath, Johannes, *Las fiestas de la Casa Grande. Procesos rituales, cosmovisión y estructura social en una comunidad huichola*, México, INAH/Universidad de Guadalajara, 2002.
- Ortega, José de, "Maravillosa reducción y Conquista de la Provincia de San Joseph del Gran Nayar, nuevo Reino de Toledo", en *Apostólicos afañes de la Compañía de Jesús en su Provincia de México*, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/INI, México, 1996 [1754].
- Preuss, Konrad Theodor, *Die Nayarit-Expedition. Textaufnahmen und Beobachtungen unter Mexikanischen Indianern. 1. Die Religion der Cora-Indianer in Texten nebst Wörterbuch Cora- Deutsch*, Leipzig, G. B. Teubner, 1912.
- Valdovinos, Margarita, "Traducción de los textos rituales recopilados por K. Th. Preuss en 1906", ponencia presentada en el Simposio: Antropología e Historia del Nayarit. Primer Encuentro de Investigadores del Centro INAH-Nayarit, Nayarit, México, 1999.
- , "Los cargos del pueblo de Jesús María: una réplica de la cosmovisión cora", *mémoire de maîtrise*, México, ENAH, 2002.
- , "Tiempo y espacio entre los coras maritecos", en Laura Magriñá y Paulina Alcocer (eds.), "Transformaciones de la lucha cósmica. Perspectivas antropológicas sobre el Gran Nayar I", México, INAH (en prensa).

“Aún no hablan”: varas de mando y fundación de comunidades huicholas en Durango

HÉCTOR MEDINA MIRANDA*

Las comunidades huicholas se componen de rancherías dispersas, pero unidas en torno a un centro político-religioso.¹ En el sur de Durango generalmente estas cabeceras comunales, consisten de una casa de gobierno y una cárcel. Las celebraciones religiosas realizadas ahí giran en torno a las imágenes católicas y las varas de mando. En el territorio de las comunidades se encuentran, además, los centros ceremoniales *tukipa*, templos de planta ovalada donde se realizan las celebraciones que ponen especial énfasis en la fertilidad agrícola y la iniciación. Los jicareros o *xukurikate* son los encargados de un conjunto de jícaras sagradas dentro de estos templos.

Las deidades ocupan un lugar importante en la configuración política de los huicholes. La pertenencia a centros ceremoniales de ambos tipos, cabecera o *tukipa*, implica que los individuos se identifiquen con ancestros deificados determinados: jícaras, varas o imágenes católicas. Invariablemente, el culto a estos dioses remite al origen mítico, es decir, a un tiempo primordial cuando la realidad divina y la realidad humana eran inseparables. Por otra parte, la

* Universidad de Salamanca.

¹ Las comunidades huicholas se encuentran al noroeste del estado de Jalisco, el norte de Nayarit y el sur de Durango y Zacatecas.

relación entre los huicholes y sus antepasados deificados se fundamenta en la reciprocidad: los hombres tienen necesidad del favor y la indulgencia de los ancestros; los ancestros tienen necesidad de las ofrendas y de los sacrificios de los hombres. Incluso, las enfermedades se atribuyen a una falta de esta obligación.

En el contexto de la reciente expansión del territorio huichol hacia el sur de Durango, los huicholes se han llevado a sus deidades tutelares a los nuevos lugares de residencia. Así, la creación de estas comunidades huicholas corre a la par con la difusión o replicación de los dioses ancestrales. Sin embargo, crear nuevos centros ceremoniales no significa que se puedan olvidar los antiguos lugares de culto. Así, aun cuando se han construido otros templos, centros ceremoniales *tukipa* y cabeceras, los antiguos centros ceremoniales se siguen visitando. En general, los dioses que se encuentran en las comunidades nuevas se identifican con los dioses de las comunidades de origen, pero al analizar la dinámica de las relaciones políticas y rituales existentes entre las comunidades de origen y las de reciente fundación, nos damos cuenta que esta identificación no es una relación tan sencilla.

Bancos de Calítique (Uweni Muyewe) —lugar donde realicé la mayor parte de mis investigaciones de campo—,² es una de las seis comunidades huicholas de reciente fundación en Durango. Los primeros asentamientos importantes de huicholes en este estado son de la época de la Cristiada (1926-1929). La mayor parte de su población proviene de la comunidad jalisciense de San Andrés Cohamiata (Tateikie), por lo que será constante la comparación con la cabecera comunal sanandreseña.³

² Héctor Medina, “Los hombres que caminan con el sol: organización social, ritual y peregrinaciones entre los huicholes del sur de Durango”, tesis de licenciatura, 2002.

³ La bibliografía antropológica sobre la comunidad de San Andrés Cohamiata es ya bastante extensa; por lo cual, no puedo ofrecer aquí una discusión detallada de todos los autores que han trabajado sobre diferentes aspectos de la organización social, el ritual y la mitología de los huicholes sanandreseños (ver Héctor Medina, “Los hombres que caminan con el sol: organización social, ritual y peregrinaciones entre los huicholes del sur de Durango”, tesis de licenciatura, 2002). En lo que se refiere a la organización de los centros ceremoniales es notable la existencia de discrepancias importantes en las descripciones etnográficas. Mis propios estudios en la cabecera de San Andrés y en Bancos de Calítique confirman diversos aspectos planteados por Liffman (“Gourd vines, Fires, and Wixárika Territoriality”, en *Journal of the Southwest*, 2000; “Raíces y fuegos: estructuras cosmológicas y procesos históricos de migración interna en la territorialidad wixarika”, ponencia inédita, 2001; “Fuegos, guías y raíces: estructuras cosmológicas y procesos históricos en la territorialidad huichol”, en *Relaciones*, 2005), quien analiza la organización social a partir de un enfoque histórico

Las varas de mando son objetos concebidos como capaces de brindar salud, buenas cosechas, suerte en la cacería pero, sobre todo, éxito en las actividades comerciales y habilidad política, o bien, como seres que pueden provocar enfermedad y, en consecuencia, exigir la inmolación de algún animal. Las autoridades de los centros políticos comunales se definen por ser portadoras de las varas de mando. Estas *kuruxite*, también conocidas como *its+* (“bastón”) o *muwieri hait+akate* (“las *muwierite* [plumas de chamán] que van adelante”),⁴ son palos de brasil largos y delgados con listones de colores amarrados en uno de sus extremos. Del mismo lado, en la punta, presentan una cruz tallada. Las varas no son solamente insignias de poder, sino que se consideran las autoridades mismas. Quienes son designados para los cargos del centro político adquieren su jerarquía al ser investidos como guardianes de una *kuruxi* determinada. De la misma manera, los *xukurikate* del *tukipa* son los encargados de una jícara y los mayordomos de algún santo específico en la iglesia.

Refiriéndose a las autoridades indígenas en la época de la Colonia, Aguirre Beltrán señaló que “el bastón de mando era el que daba al gobernador o alcalde su facultad de regir y con ello su carácter de persona sagrada. [...] era el poder mismo, la capacidad divina de gobernar; de ahí su carácter de cosa sagrada, carácter que transmitía a la persona que lo poseía”.⁵ Con respecto a la condición sagrada de las varas de mando huicholas, el antropólogo estadounidense Zingg observó que “en las ceremonias que acompañan a la toma de posesión de los nuevos funcionarios, realmente se rinde culto a los bastones. No sólo se les ofrece incienso y velas, sino que además las mujeres se arrodillan delante de ellos y se santiguan exactamente igual que delante de los santos”.⁶

Como veremos más adelante, las varas son seres vivos, dioses con atributos solares y —en la medida en que todo dios tiene un origen humano— son, asimismo, muertos. Esto nos lleva a considerar

procesual. En cambio, no me fue posible verificar la validez de los esquemas “estructurales” planteados por Gutiérrez en diferentes versiones a veces contradictorias entre sí (ver, por ejemplo, 1999, 2002, 2003).

⁴ Estas traducciones fueron proporcionadas en diferentes ocasiones por mis informantes.

⁵ Gonzalo Aguirre Beltrán, *Obra Antropológica IV. Formas de gobierno indígena*, 1991 [1953], pp. 41-42.

⁶ Robert Zingg, *Los huicholes. Una tribu de artistas*, 1982 [1938], I, p. 108.

las semejanzas entre el culto a las varas de mando y la veneración de momias que en el pasado fue tan importante en las religiones de los coras y huicholes.

Mitos de origen

El origen de las varas se explica en las narraciones míticas. La mayoría de mis informantes coincide en que éstas aparecieron en un lugar conocido como Teupa, después de que el hijo de la diosa Waxi Wimari se sumergió en el inframundo para transformarse en el astro diurno. Él pasaría cinco días debajo de la tierra antes de aparecer en el horizonte. Cuando saltó, salió humo (la enfermedad). Cinco dioses —Tatutsi Maxa Kuaxi, Kauyumari, Tunuwame, Tseriakame y Paritsika— tomaron las varas de mando recién aparecidas y por tratarse de objetos sagrados “delicados”, contrajeron diferentes padecimientos. Para remediar sus males tuvieron que confesarse; por cada uno de sus pecados hicieron un nudo en una cuerda de palma (*tak+*). Las cuerdas las restregaron por su cuerpo para “limpiarse” y luego las quemaron. Finalmente, partieron a la cacería del venado. A su regreso ofrendaron la sangre de la presa a las varas y lograron sanar: “Por eso a nosotros nos pasa igual. [Nos enfermamos], porque nuestro *muwieri hait+akate* así lo quiere, los *kuruxite* esperan recibir ofrendas”. Posteriormente, apareció el sol y el guajolote le asignó un nombre: Tau.⁷

En otra versión del mito se dice que las varas se presentaron con la forma de un águila negra:

El sol que mandó una águila grande, negra, lo mandó pa' acá pa' bajo. La vio una gente: “pos ¿qué es?” —no lo conocía. “Pos vamos a matarlo a flechazos”. Traían sus flechas, le dieron un flechazo, otro y otro y bajó pa' bajo. “¡Vamos!”, siguió, no halló águila, sólo halló un palo de esos brasiles de la vara de mando. Los cortaron con sus uñas, así lo cortaron. Allí sacaron las varas, meramente pura enfermedad, ése era enfermedad allí lo sacaron, salió pura enfermedad pero salió puro palo de brasil. Entonces allí se reunieron todos: poblanos [tepehuanes], nosotros [huicholes], los coras y ustedes [los mestizos], cada quién agarró sus varas.⁸

⁷ Narración de Catarino Carrillo, Bancos de Calítique, Durango, 2004.

⁸ Relato de Cristóbal de la Cruz, Brasiles, Durango, 1999.

Los dioses con que se identifican las varas son venados y águilas, es decir, se trata de animales solares. Según algunos huicholes, los venados se transforman en águilas para escapar de los cazadores. En las procesiones del cambio de varas o autoridades, todas las *kuruxite* se llevan amarradas en un solo atado, mismo que se desamarra para el camino de regreso. De acuerdo con la exégesis nativa, las varas deben atarse porque en esa época, a finales de año, los venados se aparean y los machos combaten. Estos últimos suelen quedar enganchados por las astas. Al atar las varas se representa dicho enfrentamiento entre los dioses venados. De hecho, las astas de los cérvidos son consideradas sus *muwierite* y *kuruxite*.

Al conejo le pusieron un cuerno, pero le pesaba, ese era su *muwieri*. Entonces le dijeron a Wawatsari que se pusiera el cuerno, él sí lo pudo llevar como su *muwieri*, por eso se quedó de este lado. Cerca de nosotros se quedó, éste era el venado Kauyumari, quien pudo cargar el cuerno *haimuwieri* [“pluma de nubes”]. El conejo como persona se calló de bruces porque le pesaba el cuerno. Entonces el Wawatsari Ututawi sí lo pudo cargar y por eso lo llevaron a Ututawi y ahí está el Mukuyuawi [lugar sagrado donde habita dicha deidad]. Por eso él existe y desde entonces lo hemos perseguido. Pues sí, le pusieron su cuerno, también su *kamixa* [*kamixa* significa camisa. También se refiere a la vellosoidad de los cuernos del venado], le pusieron su cuerno, su *kuka* [chaquiras] también, por eso ahora está tal como lo dejaron. Pues eso es su *kuruxi*.⁹

Según la creencia, las varas son el *iyari* (corazón) del sol; no fueron creadas por los hombres, ellos sólo modelaron aquel elemento divino, el palo de brasil. En palabras del *mara'akame* (chamán cantador) José Cayetano: “Las varas fueron hechas por el sol y sostienen al mundo, parecen de [palo] brasil, pero son dioses”.

Las diferentes generaciones de varas

En Tateikie, cada una de las *kuruxi* nacidas en Teupa son deidades distintas y pertenecen a diferentes rancherías.

⁹ Catarino Carrillo, Bancos de Calftique, Durango, 2004.

Varas de mando	Rancho de pertenencia	Antepasado
tatuwani	San José	Maxa Yuawi
alcalde	San Miguel	Kuixi Yuiwe
alguacil	Cohamiata	Kuixi Xure
capitán	Santa Gertrudis	Tuxa Teiwari
sargento o <i>tsaraketi</i>	Santa Bárbara	Witse Teiwari
comisario de Tateikie	Las Pitahayas	X+x+weri

En fechas más recientes, en Tateikie se creó una segunda generación de varas de mando. Se dice que durante un tiempo, lluvias abundantes azotaron el poblado de San Andrés, “de la tierra brotaba agua, el mundo se iba a acabar”. En otra versión, narrada por Catarino Carrillo, se dice que salieron muchos lobos que se comían el ganado. Aparecieron por Agua Puerca y Santa Cruz. Juan Carrillo, *mara’akame* de Tateikie, soñó que para frenar las lluvias que estaban acabando con las cosechas, era necesario hacer que algunas deidades se materializaran en forma de *kuruxite*. Con tal fin, “cantó hasta que salieron”. Ante él se presentaron dos águilas que surcaron el cielo, las miró e inmediatamente supo que eran ellas. Acompañado por la gente del poblado, las siguió hasta Hai Kutsita, lugar sagrado al sur de la cabecera comunal, donde se pueden observar diferentes formaciones rocosas que los huicholes denominan *teuta*. Ahí las vio descender en un árbol de brasil, a cuyo pie descubrieron huellas de venado, no se veía de dónde venían ni a dónde se dirigían. A un lado encontraron unas serpientes de cascabel, ésas eran las varas, y ahí las tallaron.¹⁰ La distribución de estas *kuruxi* tendría algunas variaciones, la vara de gobernador sería entregada a la cabecera de San Andrés Cohamiata y la de alcalde a la ranchería de Las Guayabas. Las demás quedarían en las mismas rancherías de la primera generación. Esto tiene algunas implicaciones: antiguamente el gobernador únicamente se asociaba con la ranchería de San José, en la actualidad, un año le toca el gobierno a la vara de Tateikie y otro a la de San José. Lo mismo

¹⁰ Relato de Luis Cayetano Medina, Bancos de Calítique, Durango, 1999.

sucedará con la *kuruxi* de alcalde, un año le tocará a San Miguel y otro a Las Guayabas.¹¹

En Durango, cada una de las comunidades huicholas tiene un centro político y sus autoridades fueron —como ellos lo expresan— “copiadas de San Andrés”. Para que las autoridades surgieran como tales, se requería de la existencia de las varas de mando, es decir, de objetos con un origen mítico que justificara su procedencia, y de rituales que legitimaran su poder.

Hoy en día, en Bancos de Calítique existen cuatro varas principales, mismas que corresponden a los cargos de *tatuwani* (gobernador), juez primero, juez segundo y capitán. En un principio, su origen mítico no es muy distinto al de las de San Andrés, aunque, según Luis Cayetano, es evidente que las varas de Bancos fueron hechas mucho después, al regreso de la primera peregrinación comunal, es decir, hace un poco más de 14 años. El *mara'akame* que las halló, Santos de la Cruz, vio águilas y serpientes, igual que Juan Carrillo. En este caso, no las encontró en Hai Kutsita, sino en un lugar conocido como Brasiles, pueblo huichol ubicado al sur de Huazamota.

Al parecer, antes de encontrarlas, Bancos tenía ya un comisario que representaba al gobernador de Tateikie. Posteriormente, nombraron un juez, distanciándose de cierta manera del control político de la cabecera. Por último, crearon las varas y el cargo de gobernador. Sin embargo, las *kuruxite* de Bancos aún no han adquirido el estatus que tienen las de San Andrés. En este momento es difícil pronosticar si las varas de Bancos adquirirán un día el mismo prestigio que las *kuruxite* de Tateikie. Esto depende de como se desarrollarán las relaciones políticas y rituales entre las comunidades de reciente fundación y su antigua cabecera. Por lo pronto, podemos constatar que las varas de ambas comunidades tienen un origen similar, pero aún presentan una diferencia fundamental. Se dice que las *kuruxite* de San Andrés son las únicas que “hablan”. Esto significa que se les adjudica el poder de comunicarse con los *mara'akame* por medio de los cantos y el sueño. Las de Bancos podrían “hablar”, pero para que esto suceda, se cree que sería necesario llevarlas a Tateikie y a la Basílica de Guadalupe, en la Ciudad

¹¹ Esta información, al igual que la contenida en el cuadro, fue proporcionada por Catarino Carrillo en 1999 y confirmada en 2004.

de México “porque en ese lugar están todos los santos y todas las varas”.

Aquí no puedo profundizar sobre la importancia de la palabra en las religiones del Gran Nayar. Solamente quiero mencionar que ya Preuss observó, entre los coras, que “no solamente los seres humanos hablan, también los sonidos de los instrumentos musicales son ‘palabras’, los animales cantan, hablan y lloran; flores y animales gritan. La eficacia de algunos instrumentos ceremoniales se manifiesta en el hecho de que ‘hablan’ ”.¹² Las palabras son esa “comprensión repentina” de cómo deben hacerse las cosas; “el modo mágico de pensar”, que se adquiere con el “don de ver”, *nierika*.¹³

Como ya he mencionado, las varas se conciben como deidades capaces de brindar salud, buenas cosechas, suerte en la cacería, pero sobre todo, éxito en las actividades comerciales y habilidad política. Asimismo, las consideran capaces de provocar enfermedades para exigir el sacrificio de animales. Por estas razones son requeridas constantemente en los patios rituales para la realización de las celebraciones religiosas.

El culto que los huicholes de Durango rinden a las varas de mando de su antigua cabecera, San Andrés, no implica subordinación política, sino participación en una religión común. Las *kuruxite* son más que simples representaciones de las deidades, no “simbolizan” el poder o al gobernador, sino que son seres poderosos y temidos, “son el corazón del sol”. Siguiendo los planteamientos de Cassirer, basándose en los trabajos de Preuss sobre coras y uítotos, podemos afirmar que, para los huicholes, las deidades no se representan, pues “[...] ahí donde nosotros vemos una relación de mera ‘representación’, para el mito existe más bien una relación de *identidad* real [...]. La imagen no representa la ‘cosa’; *es* la *cosa*; no sólo la representa sino que opera como ella sustituyéndola en su medio presente”.¹⁴ Por esta razón, las deidades tuvieron que manifestarse a un *mara’akame*. Por medio de sueños, le comunicaron su deseo de hacerse presentes en Durango, como lo habían hecho anteriormente también en San Andrés.

¹² Konrad Theodor Preuss, “El pensamiento mágico de los coras”, en Jesús Jáuregui y Johannes Neurath (comps.), *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit. Ensayos sobre coras, huicholes y mexicanos*, 1998 [1913], p. 330.

¹³ Johannes Neurath, *Las fiestas de la Casa Grande*, 2002, pp. 177, 238.

¹⁴ Ernst Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas*, vol. 2, 1998 [1925], p. 63.

Los rituales del centro político y el calendario solar

En el registro etnográfico realizado en Bancos de Calítique encontramos que el subciclo de la cabecera cuenta con dos celebraciones principales: el Cambio de Varas (asociado con el solsticio de invierno) y la Semana Santa. Ambos rituales son indispensables para legitimar a las autoridades del centro político y se encuentran asociados con diferentes momentos del recorrido del sol por el horizonte.

Por el contrario, el solsticio de verano —que marca el inicio de la temporada de lluvias—, implica el comienzo de un periodo en el que las varas y autoridades del centro político pierden su poder. Se trata de una época oscura, la “noche” del año, un tiempo que la cosmogonía huichola equipara con el tiempo mítico original. Esta “noche” se prolonga hasta la temporada de la cosecha en otoño, que representa el “alba”, la primera luz del día antes de salir el sol. Con el alba, los portadores de las varas recuperan su jerarquía solar y los ancianos sueñan quiénes serán los hombres y mujeres que deberán ocupar cargos políticos y religiosos durante el año venidero.¹⁵

El solsticio de invierno, cuando el astro diurno alcanza su punto más meridional, equivale al renacimiento del sol. Es entonces cuando el poder solar de las autoridades de los centros políticos es renovado. De acuerdo con el simbolismo solsticial de la fiesta, los huicholes de San Andrés celebran la primera fase de su Cambio de Varas en Upari Muu Kumani, sitio asociado con el extremo sur del universo. Se cree que es en este lugar donde el sol descansa durante cinco días, es decir, los días alrededor del solsticio de invierno. Los sanandreseños peregrinan a este lugar para realizar una vigilia nocturna y esperar el amanecer que da inicio a la ceremonia del cambio de autoridades. En el amanecer de Upari Muu Kumani renacen el sol y las varas de mando. Los vientos y el frío invernal típicos para este lugar en esta época del año significan que el astro diurno está barriendo y limpiando el mundo. Por cierto, muy cerca de Upari Muu Kumani se encuentra Hai Kutsita, donde Juan Carrillo encontró la segunda generación de varas.

El Cambio de Varas es la celebración en la que los nuevos funcionarios del centro político asumen sus cargos. No puedo presentar descripciones detalladas de estas fiestas como se celebran en

¹⁵ Cfr. Johannes Neurath, *op. cit.*, 2002, pp. 243-245, 283-286.

San Andrés y en Bancos. Debo mencionar que en la comunidad San Andrés, se realizan tres procesiones: de Upari Muu Kumani a la comunidad, del centro de la comunidad al *tukipa* de Tunuwame y de la iglesia a la Casa de Gobierno o *katsariano*. En Bancos se puede observar sólo una procesión, pero es significativo que se trata de aquella que reproduce la de Upari Muu Kumani. Es evidente que la visita del lugar del solsticio de invierno es uno de los ritos más importantes del Cambio de Varas. Sobre la mojonera al poniente de la comunidad, los huicholes de Bancos han creado un sitio que hace presente el lugar sagrado donde el sol descansa durante su estancia en el punto más meridional de su recorrido. Al igual que los huicholes de Tateikie en Upari Muu Kumani, es ahí donde los comuneros de Bancos velan una noche y realizan un sacrificio. La ruta de procesión que une este punto con el centro está indicada con cruces y coronas de sotol. Desde luego, los intercambios rituales son mucho menos abundantes que en San Andrés.¹⁶ Según las propias palabras de los huicholes de Bancos, “apenas la están copiando [esta costumbre]”.

Se debe subrayar que ninguna de las rancherías periféricas de Tateikie celebra esta fiesta de manera independiente a la cabecera, como sí lo hacen las comunidades del sur de Durango. Según los huicholes de Bancos, su fiesta es aún imperfecta, pero el simple hecho que celebren un Cambio de Varas significa que se consideran ya una comunidad propia, con un alto grado de independencia en relación con su antigua cabecera San Andrés.

En el solsticio de invierno, el astro diurno se encuentra aún enfermo, cansado de la batalla librada en el inframundo pero, acercándose a su extremo norte, el sol ya está triunfante y pronto traerá las lluvias. A medio camino entre los solsticios, se celebra la Semana Santa. Los judíos, personajes “salvajes” asociados con el caos del inframundo, eclipsan temporalmente el poder de las varas de mando, pero el orden solar de estas últimas, al final, acaba imponiéndose de nuevo. En palabras de los huicholes, “los judíos castigarán a los santos y a las varas para que llueva”, pero el sol resurgirá revitalizado del eclipse temporal impuesto por los seres del inframundo.

Lleno de fuerzas, el sol llega a su punto cenital y, posteriormente, con la llegada de las lluvias, se sumerge en la región oscura

¹⁶ Marina Anguiano, “El cambio de varas entre los huicholes de San Andrés Cohamiata, Jalisco”, en *Anales de Antropología*, 1974.

del inframundo para emprender de nuevo su lucha épica contra la serpiente que habita en el mar del poniente, la parte baja del universo. Nuevamente, las varas pierden el mando, pero a final de cuentas, su muerte solamente significa que emergerán triunfantes durante la fiesta del Cambio de Varas y se impondrá de nuevo el poder solar de estos objetos.

El fuego sagrado, *kupieri*

En sentido amplio, todos los huicholes se consideran descendientes de una familia primigenia y definen su territorio como un gran *kiekari* o ranchería, limitado por los lugares sagrados en los cuatro extremos del cosmos.¹⁷ Cada uno de los centros ceremoniales *tukipa* tiene el nombre de un ancestro deificado particular, al cual los miembros de las comunidades en cuestión consideran su deidad tutelar o antepasado más cercano. Ya que los huicholes generalmente mantienen vínculos con varios centros ceremoniales, se establece una red de relaciones que ellos expresan con la metáfora de *nanayari*, la guía de la calabaza que se extiende sobre el suelo con su tallo rastrero.¹⁸ Estos lazos se construyen, además, a partir de los fuegos sagrados, *kupierite*, de los centros ceremoniales que encarnan una deidad específica. Durante la primera peregrinación, descrita en los pasajes míticos, los ancestros se “quedaron”, o “dejaron su *kupieri*”, en diferentes lugares de la geografía, entre los que se encuentran los patios rituales de San Andrés.

Los fundadores de los patios rituales de Durango transportaron el *kupieri* de su deidad tutelar —que se manifiesta en el fuego y, además, en algunas piedras que sólo el *mara'akame* identifica—, para rendirle culto sin tener que acudir a sus antiguos lugares de residencia en Tateikie. Esto no implica que los huicholes de Durango abandonen del todo los centros ceremoniales *tukipa* primigenios. Durante la peregrinación a los lugares sagrados, sigue vigente la idea de rendir culto a las deidades tutelares que se encuentran en estos antiguos centros ceremoniales, pero esto no significa que se consideren miembros de dichos patios. Pertenecer a un centro

¹⁷ Paul Liffman, *op. cit.*, 2000, p. 130; *op. cit.*, 2001; *op. cit.*, 2005, p. 55; Johannes Neurath, *op. cit.*, 2002, p. 146.

¹⁸ Paul Liffman, *op. cit.*, 2000 y 2001.

ceremonial implica aceptar cargos como jicareros y participar en trabajos comunales. La mayoría de los huicholes del sur de Durango no se encuentra en esa situación. Incluso, muchos de ellos nunca han visitado los centros ceremoniales de San Andrés.

De esta manera, se puede afirmar que los centros ceremoniales *tukipa* de Durango no se encuentran bajo el perímetro de influencia territorial de algún "circuito *tukipa*" sanandreseño, ni obedecen a los designios de las autoridades de Tateikie. Los *kawiterutsixi* o consejos de ancianos locales son los responsables de asignar los cargos y la toma de decisiones es independiente de las autoridades de San Andrés Cohamiata. Sin embargo, muchos huicholes de Durango sí afirman que "pertenecen" a esa comunidad jalisciense. En este caso, "pertenencia" debe ser entendida no como una relación a partir de vínculos establecidos por medio de los personajes de culto, entre los que también se incluyen las varas de mando y los santos de la iglesia o *teuyupani*.

Por su parte, ya se mencionó que cada una de las varas sanandreseñas habita en uno de los centros ceremoniales *tukipa* de la comunidad. De esta manera, el acceso al cargo político que éstas entrañan es exclusivo de los individuos que pertenecen al *tukipa* en cuestión, es decir, a aquella gente que la consideran su ancestro más cercano. Por lo general, sólo aquéllos que ya han sido jicareros en el centro ceremonial donde habita la deidad que encarna la vara podrán acceder a dicho cargo en la cabecera. Grupos de parentesco mítico monopolizan cada uno de los cargos disponibles. En Bancos de Calítique las varas residen en el único patio comunal que existe en esta localidad, por lo cual cualquier hombre de la comunidad, en algún momento determinado, podrá ser señalado para ocupar el cargo. Al parecer, lo mismo sucede en las demás comunidades huicholas de Durango.

Las varas y las momias del Gran Nayar

La identificación entre varas y ancestros nos obliga a pensar en el culto a las momias, mismas que, según las fuentes, eran identificadas con el Padre Sol y consideradas las "verdaderas" autoridades de los indígenas del Gran Nayar. Para los huicholes, la información documental es mucho menos abundante que para los coras pero, de todas maneras, existen algunas fuentes que nos describen los rasgos

principales de este antiguo culto. Léon Diguët, naturalista francés que visitó a los huicholes a finales del siglo XIX, documentó un mito sobre un dios titular que fue momificado:

Después de la muerte de *Majakuagy*, sus súbditos conservaron piadosamente los restos de aquel que consideraban su dios tutelar; sus huesos, como él lo había ordenado, fueron puestos sobre una silla y sostenidos con lazos en la posición original [...] los restos de *Majakuagy* parece ser que se conservan hasta el presente y deben estar ocultos en una gruta conocida solamente por algunos indios; unos de ellos me afirmaron haberlo visto. Hace unos quince años se encontraban en una gruta en un lugar llamado Tzinata, cerca de Pochotita, un pueblo huichol localizado en la ribera del río Chapalagana.¹⁹

Vimos que las varas, al igual que las antiguas momias del Nayar, se consideran cruciales para el gobierno, la fertilidad y la vida de los pueblos. Al negar la muerte de sus gobernantes y convertirlos en momias, los antiguos nayaritas enfatizaron la continuidad del poderío del sol por medio de linajes míticos.²⁰

La vara de sargento o *tsaraketi* de Tateikie, que personifica a Witse Teiwari, reside en la ranchería de Santa Bárbara. En su visita al templo de dicho lugar, Preuss documentó:

En un adoratorio cerca del gran templo de Santa Bárbara, en cada uno de los altares se encontraba un atado voluminoso de trapos y tejidos y, en el interior de cada uno, se guardó una pequeña piedra [...] Pude traerme el manojo más grande, al dios del Fuego Tatutsí Uisteuári que está sentado en un equipal y se asemeja mucho a una momia peruana, aunque es mucho más pequeño (65 cm sin silla). El objeto parece una de esas momias también por el hecho de que tiene un gran número de ofrendas, entre las que incluso, se encuentra la misteriosa “cruz” tejida.²¹

En la ranchería de San José habita la vara de *tatuwani* o gobernador que encarna a Maxa Yuawi, el venado azul. Ahí existen dos

¹⁹ Léon Diguët, “Contribución al estudio etnográfico de las razones primitivas de México. La Sierra de Nayarit y sus indígenas”, en Jesús Jáuregui y Jean Meyer (eds.), *Por tierras occidentales: entre sierras y barrancas*, 1992 [1899], pp. 111-112.

²⁰ Johannes Neurath, *op. cit.*, 2002, pp. 99-103 y Johannes Neurath, “Lluvia del desierto: el culto a los ancestros, los ritos agrícolas y la dinámica étnica de los huicholes *t+apuritari*”, en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, 2001, p. 489.

²¹ Konrad Theodor Preuss, “Resultados etnográficos de un viaje a la Sierra Madre Occidental”, en Jesús Jáuregui y Johannes Neurath (comps.), *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit. Ensayos sobre coras, huicholes y mexicanos*, 1998 [1908], p. 253.

centros ceremoniales *tukipa*: uno dentro de la comunidad, con el *kupieri* de Wexik+a, y otro a las afueras con el de Paritsika. El segundo fue traído por los habitantes de la ranchería desde La Soledad, en la sierra de Tenzompa. El cronista franciscano José Arlegui reprodujo el informe de un ministro de Huejuquilla donde se describe una de las casas que se encontraba en las alturas de dicha sierra:

La casilla mayor tenía a la puerta una cestilla y sobre de ella estaba de pie una figura del alto de un palmo hecha de cera, que representaba un feísimo negro, con tal disposición las manos, que parece daba a entender que era el que cuidaba la puerta, y defendía la entrada. En el interior de esta misma casa á la testera estaba un asiento ó equipal, y en éste estaba sentada una figura en esta forma: tenían un cadáver sin que le faltase hueso alguno, curiosamente envuelto en unas mantas de lana adornadas de plumas de colores varios, de tal forma reunidos unos con otros los huesos, que solo la carne y nervios faltaba, que unidos con unas cañuelas, los tenía amarrados. En las otras casas estaban las adargas, jarros y muchas cuentas de abalorios que usan comúnmente estos indios poner á sus ídolos.²²

Después de describir los centros ceremoniales de la sierra de Tenzompa y el cadáver que ahí habitaba, Arlegui menciona:

Casi de la misma forma tenían los nayaritos otro cadáver, que sacaron y llevaron á México cuando su conquista, y se quemó públicamente en auto general de indios [...] y he oído decir á personas fidedignas, que por boca de aquel cadáver daba el demonio respuesta á sus bárbaras preguntas, incitándolos á que siguieran sus costumbres [...] y así como los gentiles tenían su oráculo en Delfos, donde el demonio respondía a sus preguntas por la boca del oráculo, así lo tenían los Nayaritas.²³

Por el momento no contamos con los elementos suficientes que ayuden a comprobar que las varas, “corazones del sol”, hayan sustituido el culto a las momias, muertos identificados con el sol. Sin embargo, sabemos que se les otorga un trato muy similar. Las personas elegidas por los *kawiterutsixi* para encargarse de una vara son las personas que gobiernan la comunidad, aunque la ideología señala que las “verdaderas” autoridades son las varas de mando

²² José Arlegui, *Crónica de la Provincia de Nuestro Padre San Francisco de Zacatecas*, 1851 [1737], p. 158.

²³ *Ibidem*, pp. 159-160.

mismas, a las que les corresponde una jerarquía dependiendo de la deidad que encarnan.

Comentario final

En el discurso cosmogónico que opera, en ocasiones, de estructura ideológica, los elementos asociados con la parte oscura del universo quedan devaluados frente a los aspectos luminosos de la región de “arriba”, aunque ambos representen formas de fertilidad indispensables para los huicholes. El análisis de las varas de mando descubre ante nosotros un sistema de jerarquización social que va más allá de esta simplificación dualista. Al interior de la región luminosa, algunos personajes ocupan un lugar privilegiado como gobernantes, unos más importantes que otros, y los que son considerados sus descendientes más cercanos pueden gozar de las ventajas que esto implica.

En la ceremonia del Cambio de Varas se puede observar la gran preocupación que embarga a los familiares de los elegidos para ocupar los cargos, la aparente reciprocidad y redistribución que los legitima. Todo carguero enfatizará lo duro que serán para él los sacrificios exigidos y lo costoso que resultan estos puestos no remunerados. Por el contrario, también sabemos las ventajas económicas y el prestigio que conllevan estos cargos. Los individuos que reciben cargos obtienen abundantes regalos que serán comercializados en las tiendas de sus familiares, proporcionándoles una ganancia y garantizando la entrega de dones equivalentes o superiores en valor a sus sucesores en los cargos. Para poder cumplir con estos gastos, el carguero saliente también se hace ayudar de sus parientes por alianza, es decir, personas que no pertenecen necesariamente al patio que le otorgó el cargo. Esto atrae recursos de otros patios al centro ceremonial que corresponde a la vara que porta. Por otro lado, detentar un cargo permite participar en el control de los ingresos obtenidos por concepto de multas o de los apoyos otorgados de parte de algunas organizaciones (ONG) y las diferentes instancias del gobierno.

Los huicholes de Durango han instituido sus propios cargos políticos, mediante la manifestación de los ancestros en las varas. Sin embargo, a diferencia de las varas de Tateikie, las de Durango aún no han demostrado su eficacia plena, ya que no “hablan”. La

carencia del “habla” en las varas de Durango las coloca en una relación asimétrica con respecto a las de San Andrés. Los huicholes de Durango realizan sacrificios para las varas locales y para las de Tateikie, pero los habitantes de la cabecera no acuden a Durango con el mismo fin. En una situación similar se encuentran los centros ceremoniales y los santos “católicos” de Durango, que no son contemplados en el culto de los sanandreseños, ya que ellos se consideran los portadores de la “verdadera tradición”.

Los santos de la iglesia o *teuyupani* de San Andrés también tienen un lugar de residencia, pero su distribución entre las rancherías y la forma en que se asignan los encargados de su custodia aún no ha sido estudiada. Esto, aunado a la falta de un registro completo de los centros ceremoniales *tukipa* existentes, el desconocimiento de su perímetro de influencia y la relación precisa que guardan entre sí, impide la comprensión completa de la organización social de los huicholes.

En Bancos de Calítique tienen dos santos “católicos”: un crucifijo y un lienzo con la imagen de la virgen de Guadalupe, ambos miden, aproximadamente, un metro de alto. Residen en el patio menor de Turamuka, pero no tienen mayordomos que se encarguen de su cuidado. Los santitos más importantes para los indígenas del estado de Durango son los patronos de dos pueblos mayoritariamente mestizos: uno es san Antonio de Padua, venerado por tepehuanes, mexicaneros y huicholes de la región; el otro es san Lucas de Jalpa, constantemente visitado por coras y huicholes para entregarle ofrendas. Aunque las dos imágenes radican en comunidades mestizas, los huicholes aseguran que “son casi indígenas” y constantemente solicitan su presencia en las celebraciones de *tukipa*.

Los huicholes establecen vínculos con deidades dentro y fuera de su territorio. En más de una ocasión visité la Basílica de Guadalupe en su representación, para entregar ofrendas y recolectar el agua sagrada. El culto a ciertas deidades y el control que algunos grupos ejercen sobre éstas no siempre se debe traducir como una mera relación de subordinación política, aunque, en muchas ocasiones, ésta sea la forma en que se legitiman las autoridades. Al parecer, los huicholes de Durango establecen lazos de acuerdo con sus intereses y circunstancias, con el fin de obtener el mayor beneficio posible, sin perder la libertad de autodeterminarse.

Las comunidades de Durango no son simples rancherías periféricas de San Andrés, su conformación como centros políticos y

la realización de celebraciones propias de la cabecera lo evidencia. La creación de autoridades políticas se puede entender como un fenómeno relacionado con la necesidad de representarse ante las instancias del gobierno del estado, sobre las que no tienen voto los sanandreseños; por otra parte, la independencia de las comunidades huicholas de Durango también se puede explicar por las ventajas que ofrece una organización de rancherías pequeñas, mismas que fueron plenamente aprovechadas por los huicholes de Bancos.

El vínculo ritual que persiste entre los centros ceremoniales de Bancos y Tateikie implica que los huicholes de Durango se encuentren aún lejos de conformar comunidades totalmente independientes de San Andrés Cohamiata, como lo son Santa Catarina Cuexcomatitán (Tuapurie)²⁴ o San Sebastián Teponahuastán (Waut+a). En otros casos —sin duda distintos a lo que sucede en Bancos—, se puede advertir una tendencia a conformar “anexos”, como Guadalupe Ocotán en relación con San Andrés, o Tuxpan de Bolaños en relación con San Sebastián. En Tuxpan, ya Robert M. Zingg²⁵ encontró una organización política y ritual relativamente independiente, pero con una clara pertenencia a San Sebastián que persiste hasta nuestros días.

Por otra parte, en tiempos recientes, la falta de terreno de cultivo ha obligado a los habitantes de Bancos de Calítique a luchar por su reincorporación a la comunidad de Tateikie, lo cual les permitiría explotar las tierras jaliscienses. Esto no implicaría la anulación de sus varas de mando ni deidades locales. Una vez que se han manifestado no pueden dar marcha atrás, por el contrario, su prestigio se incrementa de la misma forma que los *kupieri* locales se extienden sobre el territorio, logrando paulatinamente el reconocimiento de las comunidades huicholas jaliscienses.

²⁴ Santa Catarina se erige como una comunidad independiente, pero establece importantes vínculos con San Andrés, gracias al culto a deidades comunes que ambas partes se prestan para las celebraciones religiosas.

²⁵ Robert Zingg, *op. cit.*, 1982.

Bibliografía

- Aguirre Beltrán, Gonzalo, *Obra Antropológica IV. Formas de Gobierno Indígena*, México, Universidad Veracruzana, INI/Gobierno del Estado de Veracruz/FCE, 1991 [1953].
- Anguiano, Marina, "El cambio de varas entre los huicholes de San Andrés Cohamiata, Jalisco", en *Anales de Antropología*, 11, México, 1974, pp. 169-187.
- Arlegui, José, *Crónica de la Provincia de Nuestro Padre San Francisco de Zacatecas*, México, Imprenta Cumplido, 1851 [1737].
- Cassirer, Ernst, *Filosofía de las formas simbólicas*, 2, *El pensamiento mítico*, México, FCE, 1998 [1925].
- Diguet, Léon, "Contribución al estudio etnográfico de las razas primitivas de México. La Sierra de Nayarit y sus indígenas", en Jesús Jáuregui y Jean Meyer (eds.), *Por tierras occidentales: entre sierras y barrancas*, México, CEMCA/INI, 1992[1899], pp. 109-150.
- Gutiérrez, Arturo, "El sacrificio amoroso: un ritual de muerte que invoca la vida", ponencia presentada en el Simposio de *Antropología e Historia del Nayarit*, Tepic, 1999, mecanografiado.
- , "Jerarquía, reciprocidad y cosmovisión: el caso de los centros ceremoniales *tukipa* en la comunidad huichola de Tateikie", en *Alteridades* 12 (24), 2002, pp. 75-97.
- , "El sistema de los *tukipa* de Tateikie", en Jesús Jáuregui y Johannes Neurath (coords.), *Flechadores de estrellas*, México, INAH/Universidad de Guadalajara, 2003, pp. 113-129.
- Liffman, Paul, "Gourd vines, Fires, and Wixárika Territoriality", en *Journal of the Southwest*, 42, Universidad de Arizona, Tucson, 2000, pp. 129-165.
- , "Raíces y fuegos: Estructuras cosmológicas y procesos históricos de migración interna en la territorialidad *wixarika*", ponencia presentada en el simposio de *Simbolismo y ritual en el Gran Nayar*, Zacatecas, 2001, mecanografiado.
- , "Fuegos, guías y raíces: estructuras cosmológicas y procesos históricos en la territorialidad huichol", en *Relaciones* 26 (101), Colegio de Michoacán, Zamora, 2005, pp. 52-79.
- Liffman, Paul, Beatriz Vázquez y Luz María Macías, "Prácticas ceremoniales, tenencia de la tierra y lucha territorial de los huicholes", en Rosa Isabel Estrada Martínez y Gisela González Guerra (coords.), *Tradiciones y costumbres jurídicas en comunidades indígenas de México*, México, Comisión Nacional de Derechos Humanos, 1995, pp. 155-174.
- Medina Miranda, Héctor Manuel, "Los hombres que caminan con el sol: organización social, ritual y peregrinaciones entre los huicholes del

- sur de Durango”, tesis de licenciatura en antropología social, ENAH, México, 2002.
- Neurath, Johannes, “Lluvia del desierto: el culto a los ancestros, los ritos agrícolas y la dinámica étnica de los huicholes *t+apuritari*”, en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, Conaculta/FCE, 2001, pp. 489-526.
- , *Las fiestas de la Casa Grande. Procesos rituales, cosmovisión y estructura social en una comunidad huichola*, México, INAH/Universidad de Guadalajara, 2002.
- Preuss, Konrad Theodor, “Resultados etnográficos de un viaje a la Sierra Madre Occidental”, en Jesús Jáuregui y Johannes Neurath (comps.), *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit, Ensayos sobre coras, huicholes y mexicanos*, México, CEMCA/INI, 1998 [1908], pp. 235-260.
- , “El pensamiento mágico de los coras”, en Jesús Jáuregui y Johannes Neurath (comps.), *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit, Ensayos sobre coras, huicholes y mexicanos*, México, CEMCA/INI, 1998 [1913], pp. 327-332.
- Zingg, Robert Mowry, *Los huicholes. Una tribu de artistas*, 2 vols., México, INI (Clásicos de la antropología, 12), 1982 [1938].

La mitología huichola de Juan Real y Robert Zingg¹

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

¹ 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.²

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*.³ 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’]”.⁴

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

² 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.

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

⁴ 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.⁵ Después, al editar sus datos, preparó dos versiones, una larga que no se publicó⁶ 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.⁷ Tampoco eran muy frecuentes registros como

⁵ Robert Zingg, *The huichols: primitive artists*, 1938, liii, nota 9.

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

⁷ 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.⁸

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.⁹ 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

⁸ Robert Zingg, *op. cit.*, 1938, pp. lii-liv.

⁹ 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.¹⁰ 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'".¹¹

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.¹² 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.

¹⁰ *Idem.*

¹¹ *Ibidem*, p. 12.

¹² 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.¹³

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”.¹⁴

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.¹⁵

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.¹⁶

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

¹³ 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).

¹⁴ 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.

¹⁵ *Ibidem*, p. liii.

¹⁶ *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.¹⁷ 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".¹⁸

¹⁷ Don Bahr, *op. cit.*, 1994.

¹⁸ "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.¹⁹ A diferencia de los textos históricos, los libros

¹⁹ 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”,²⁰ 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.

²⁰ 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.

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.²¹
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.²²
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.²³

²¹ Mitos 15 y 16, pp. 535-538.

²² Mitos 17 y 18, pp. 539-540.

²³ 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.²⁴
6. La raza *eawali*.²⁵ 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.²⁶
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.²⁷
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.²⁸

²⁴ Mito 32, pp. 553-555.

²⁵ 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.”

²⁶ Mito 33, p. 555.

²⁷ Mito 36, pp. 557-558.

²⁸ *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.²⁹
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.³⁰ 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 sople.)³¹

²⁹ Mito 37, p. 555.

³⁰ Mito 6.

³¹ 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,³² 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 *eawali*. 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.³³

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”.³⁴ 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.

³² Mito 6, p. 522.

³³ *Ibidem*, p. 516.

³⁴ Mito 2, p. 504.

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

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.

³⁵ 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;³⁶ o el mito 34,³⁷ 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”,³⁸ “Aquella

³⁶ Mito 32, p. 554.

³⁷ Mito 34, pp. 556-557.

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

que vino primero” o “Abuela Crecimiento”.³⁹ 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.⁴⁰

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.

³⁹ Nakawe, según *ibidem*, p. 89.

⁴⁰ 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”.⁴¹ 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.⁴²

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

⁴¹ Jan Vansina, *Oral tradition as History*, 1985, p. 23.

⁴² 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,⁴³ 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.⁴⁴ 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.

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

⁴⁴ 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.⁴⁵ 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.⁴⁶

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.⁴⁷ 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 sexual, 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

⁴⁵ Arthur Hatto, *The Mohave Heroic Epic of Inyo-kutavêre*, 1999.

⁴⁶ Don Bahr, *op. cit.*, 1994 y 2001.

⁴⁷ 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.⁴⁸ Hablo de parodia porque las historias se inspiran unas en otras, a la vez que siempre tratan de

⁴⁸ 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.⁴⁹

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.⁵⁰ Aquí menciono esta posibilidad porque espero que pueda resultar de utilidad cuando se analicen las relaciones entre coras, mexicanos y tepehuanes. En esta ocasión nos tenemos que limitar al texto de Real y Zingg.

⁴⁹ Claude Lévi-Strauss, *Mythologiques*, 1964, p. 71.

⁵⁰ 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.

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. Difícilmente 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 Kaenyumari 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.⁵¹

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.⁵² 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

⁵¹ Barbara Myerhoff, *op. cit.*, 1974, pp. 78-80.

⁵² 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.⁵³

Los *tepalite* son elaborados con cantera, con un diámetro aproximado de 13 cm y un grosor de 3 cm,⁵⁴ 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.⁵⁵ 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,

⁵³ *Ibidem*, cap. 1, p. 516.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 557.

⁵⁵ *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.⁵⁶

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.⁵⁷ 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.⁵⁸ 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”.⁵⁹

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

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

⁵⁷ *Ibidem*, vol. 2, p. 26.

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

⁵⁹ *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 Gutiérrez⁶⁰ 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

⁶⁰ 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.⁶¹ 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

⁶¹ 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 Myerhoff⁶² 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.⁶³

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

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

⁶³ 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.⁶⁴ 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

⁶⁴ 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.⁶⁵

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.⁶⁶ 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

⁶⁵ Cap. 33, pp. 556-557.

⁶⁶ 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.⁶⁷ 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.

⁶⁷ 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 huichol 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, 31st 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.

Elsa Ziehm y la edición de los textos nahuas de San Pedro Jícora registrados por Konrad Th. Preuss

PAULINA ALCOCER*

Registrados hace casi un siglo y publicados en Alemania hace más de siete lustros, los *Textos nahuas de San Pedro Jícora* constituyen —después del *corpus* de literatura indígena reunido por el fraile franciscano Bernardino de Sahagún— la compilación más abundante de textos en lengua náhuatl,¹ y sin duda una de las más ricas colecciones literarias americanas. Sin embargo, a pesar de su importancia, la recepción de esta obra entre los antropólogos y los filólogos americanistas ha sido muy limitada. Esta suerte no sólo se debe a las vicisitudes que se presentaron durante el proceso de su edición, sino sobre todo al hecho de que la parcial versión española no da cuenta de la envergadura del contenido y alcances científicos del original. Como resultado de estas mismas circunstancias es frecuente que se omita toda mención a la contribución de Elsa Ziehm quien, además de transcribir, traducir y editar los textos registrados por Konrad Theodor Preuss, realizó sus propias investigaciones de archivo y de campo, y desarrolló análisis etnomusicológicos y lingüísticos originales basados en los materiales de aquél y en los suyos propios.

* Centro INAH Nayarit.

¹ John Bierhorst, "Elsa Ziehm 1911-1993", en *Zeitschrift für Ethnologie*, 1996, p. 177.

Entre el registro de los textos realizado por Preuss en la primera década del siglo XX, y la aparición del primero de los tres tomos de los *Textos nahuas*, preparados por Ziehm, median sesenta años, tiempo durante el cual los enfoques teóricos y las condiciones sociales y de investigación cambiaron. De modo que la descripción y apreciación de esta obra obliga a tomar en cuenta los dos horizontes temporales en que se inscribe su elaboración.

Preuss pertenece a la primera generación de etnólogos alemanes profesionales. Obtuvo su formación en el marco de los estudios sobre geografía en la Universidad de Kaliningrado donde, en 1894, se doctoró defendiendo la tesis “Las costumbres funerarias de los indígenas americanos y asiáticos nororientales”; al año siguiente empezó su carrera profesional como asistente en el Real Museo de Etnología de Berlín. Al lado de Eduard Seler, Preuss es uno de los pioneros en el estudio antropológico científico de América. Su interés se enfocó principalmente en las religiones y la “cultura intelectual” tanto de las sociedades precolombinas como de los grupos indígenas contemporáneos.

Influenciado por la Escuela filológica de Hermann Usener, que postulaba que el análisis filológico de los textos rituales y de la tradición oral en lengua nativa constituía el fundamento más sólido de toda investigación sobre el desarrollo de la religión y la cultura, Preuss consagró buena parte de sus energías al registro, traducción y edición de antologías de textos rituales y mitológicos de grupos étnicos americanos. A diferencia de otras tradiciones filológicas, la Escuela de Usener practicó el método de la inferencia etnográfica directa, que se basa en la atribución del mismo estatus epistemológico a la información etnográfica que a los textos antiguos. De hecho, en términos generales, la mayoría de los investigadores adscritos al Museo Etnológico de Berlín practicaron, hasta la década de los años 1940, una etnología multidisciplinaria que, organizada por regiones culturales, echaba mano igualmente de las aportaciones de la arqueología y la filología, que de la historia y la etnología en el estudio integral de las culturas.²

Este estilo de investigación fomentó que paulatinamente los estudios sobre América se consolidaran como una especialidad autónoma frente a la antropología general. Cuando Elsa Ziehm ingresó a

² Gerdt Kutscher, “Berlín como centro de estudios americanistas: ensayo bio-bibliográfico”, en *Indiana*, 1976.

la Universidad Friederich-Wilhelm en 1932, Berlín aún era el centro de investigaciones americanistas más importante de Europa, con figuras de la talla de Preuss, Lehmann y Krickeberg a la cabeza.³

Inscrita originalmente en la especialidad de lingüística indogermánica, en 1934 Elsa Harmening —adoptada a temprana edad por la familia Wertheim de ascendencia judía y desposada en 1938 con el músico Hans-Jürgen Ziehm—, se vio forzada a cambiarse a la de etnomusicología, debido al antisemitismo imperante en la primera. En 1939, un año después de la muerte de Preuss, quien fuera otro su profesor, obtuvo su doctorado defendiendo una tesis sobre la música popular rumana⁴ e inició su carrera profesional como asistente en el archivo fonográfico de la Universidad. Sin embargo, su labor pronto se vio interrumpida por el estallido de la Segunda Guerra Mundial.⁵ Durante las siguientes dos décadas, Ziehm se mantuvo alejada de la vida académica. Cuando a principios de los años sesenta se reincorporó a las filas de los americanistas, la especialidad atravesaba por un momento de recuperación.⁶ Entre las irreparables mermas sufridas a causa de la guerra se encuentran una parte significativa de la colección arqueológica mexicana y casi la totalidad del legado de Preuss, el cual comprendía registros de textos indígenas, manuscritos inéditos, objetos etnográficos diversos y fotografías de campo.

En este contexto, el hallazgo fortuito de los manuscritos nahuas de Preuss, brindó a Ziehm la oportunidad de retomar su carrera de lingüista y de ubicarse como la última representante del grupo de los mexicanistas berlineses de la primera generación que empezaron con Eduard Seler.⁷ La edición de los manuscritos nahuas de Preuss demandó toda la energía académica de Ziehm durante quince años.⁸ Tiempo después, en 1985, aceptó la invitación de Berthold Riese para impartir el seminario de lengua náhuatl en la

³ *Ibidem*, p. 56.

⁴ Elsa Ziehm, *Rumänische Volksmusik, dargestellt an den Schallaufnahmen des Instituts für Lautforschung an der Universität Berlin*, 1939.

⁵ John Bierhorst, *op. cit.*, 1996 y Elsa Ziehm, “Grammatik und Vokabular der Nahuasprache von San Pedro Jicora in Durango”, 2003.

⁶ Gerdt Kutscher, *op. cit.*, 1976.

⁷ John Bierhorst, *op. cit.*, 1996, p. 178.

⁸ Según Gerdt Kutscher (*op. cit.*, p. 58), Ziehm presentó en 1976, como disertación doctoral, la investigación intitulada “Gebete und Gesänge der Nahuas aus San Pedro Jicora in Mexico. Oraciones y cánticos de los nahuas de San Pedro Jicora, México”.

especialidad de Alt-Amerikanistik (Arqueología y lingüística americanas) en el Instituto Latinoamericano de la Universidad Libre de Berlín. Pero, al año siguiente, renunció a esta actividad.

Los textos nahuas en el contexto de la expedición de Konrad Th. Preuss al Nayarit y su importancia para los estudios sobre el México antiguo

La obra en tres tomos intitulada *Textos nahuas de San Pedro Jícora en Durango*,⁹ fue publicada entre 1968 y 1976 en la serie “Fuentes para la historia antigua de América registradas en las lenguas de los aborígenes”.¹⁰ Sin embargo, el proyecto de su realización nació muchos años antes —en 1905—, cuando al poco tiempo de haber pronunciado Preuss una conferencia,¹¹ ante la Sociedad de Geografía de Berlín, su profesor Ferdinand von Richthofen le propuso el proyecto de un viaje a la Sierra Madre Occidental de México.¹²

Lo primero que hay que decir de la expedición de Preuss al Nayarit es que nunca se planteó como un viaje de aventura y descubrimiento.¹³ Financiada con fondos de la cátedra de americanística patrocinada por el duque de Loubat, desde el principio fue concebida como un viaje científico cuyos objetivos eran realizar excavaciones arqueológicas en el Occidente de México e investigaciones etnográficas enfocadas en el registro en lengua nativa y traducción *in situ* de todo género de textos literarios indígenas, como oraciones, mitos, leyendas y cuentos. La finalidad expresa de obtener estos registros era la de contar con una base etnológica firme para el estudio comparativo de la religión de los grupos serranos y la de las antiguas civilizaciones mexicanas. Entre 1905 y 1907, Konrad Theodor Preuss pasó diecinueve meses ininterrumpidos entre coras (Nayarit), huicholes (Jalisco) y mexicaneros (Durango). En una comunicación, en la que sintetiza su viaje a la Sierra Madre Occidental, Preuss afirma que:

⁹ *Nahua-Texte aus San Pedro Jícora in Durango*.

¹⁰ *Quellenwerke zur alten Geschichte Amerikas aufgezeichnet in den Sprachen der Eingeborenen*.

¹¹ Konrad Th. Preuss, 1905.

¹² Konrad Th. Preuss, *Fiesta, literatura y magia en El Nayarit*, 1998 [1908], p. 214.

¹³ Jungbluth, H., “Konrad Theodor Preuss und seine religionsgeschichtlichen Grundanschauungen”, Bonn, tesis doctoral, Universidad de Bonn, 1933.

... tuve la intención de conocer la literatura no escrita de esas tribus. Esa literatura se debe considerar como la fuente más inagotable y segura, exenta de errores de observación, en lo referente a la vida intelectual de las mencionadas tribus. Por consiguiente no se trataba de volar de una tribu a otra. No basta una permanencia de unas pocas semanas. Consiste el ideal en permanecer un año en cada tribu con el objeto de observar el turno de todas las fiestas anuales.¹⁴

La expedición de Preuss al Nayarit fue todo un éxito. A pesar del escepticismo de quienes pensaban que ya no se podía encontrar una literatura viva entre los habitantes de la Sierra Madre Occidental, Preuss logró una cosecha abundante: 49 textos de los coras, 69 de los huicholes y 178 de los mexicaneros (nahuas de la Sierra Madre Occidental), todos registrados en los idiomas indígenas.¹⁵ Con fundamento en esta amplia base empírica, Preuss demostró las estrechas relaciones culturales entre los indígenas de la Sierra Madre Occidental y los antiguos mexicanos.¹⁶

El itinerario de la expedición inició en diciembre de 1905 en el pueblo cora de Jesús María, donde estableció su residencia. Durante los primeros seis meses de la expedición, Preuss obtuvo textos de los coras de Jesús María Chuisete'e y San Francisco Kwaxata. A partir de junio de 1906, se estableció en el rancho de Los Bancos donde estuvo registrando textos huicholes durante cuatro meses. Entre octubre y diciembre de 1906 viajó por la porción sudoccidental del territorio huichol, tras lo cual se instaló en la comunidad huichola de Tuapurie donde se quedó hasta marzo de 1907. Entre el 11 de abril y el 25 de junio vivió entre los mexicaneros de San Pedro Jícora, entre quienes encontró gran disposición para colaborar con su empresa.

Durante el tiempo de mi estancia, mi casa se convirtió en el centro de una gran actividad. Nunca faltaron las visitas que llegaban para fumar un cigarro de hojas de maíz, ni los narradores que uno tras otro vinieron a dictarme sus cuentos, cantos y rezos en el idioma nativo. [...] Aquí la tarea de conseguir informantes —generalmente lo más complicado para el etnólogo— era extraordinariamente fácil. [...] Procuraba dedicarme al menos unas cuantas horas a cada uno de los invitados. Así se explica por qué a veces ni siquiera

¹⁴ Konrad Th. Preuss, *op. cit.*, 1998, p. 215.

¹⁵ *Ibidem*, p. 267.

¹⁶ *Ibidem*, pp. 214-215.

tenía tiempo de tomar mi café por la mañana. [...]. Así me la pasaba escribiendo hasta la tarde...¹⁷

De esta forma, Preuss pudo documentar todos los rezos nahuas, desde los muy particulares y largos usados en las curaciones, hasta aquéllos pronunciados en los casos de fallecimiento. También registró los cantos del *xurawet* (mitote) y los de Las Pachitas (carnaval). En un primer momento, Preuss consideró que la hipótesis que había guiado su trabajo entre los mexicaneros, a saber, que entre ellos encontraría el eslabón que une a los antiguos mexicanos con coras y huicholes, se había visto más que corroborada.¹⁸ No sólo las ceremonias compartían muchas características formales, sino que los textos nahuas presentaban similitudes importantes con los registrados entre coras y huicholes, si bien cada etnia les imprimía un carácter particular. Al profundizar en el estudio de los textos y ritos nahuas de San Pedro Jícora comprendió que la cercanía cultural de los nahuas de la Sierra Madre Occidental con los antiguos mexicanos no era mayor que la de coras y huicholes.¹⁹ Recientes estudios etnohistóricos sobre los hablantes de náhuatl en el Gran Nayar ofrecen evidencia de que los actuales mexicaneros son descendientes de grupos serranos que durante la Colonia habían adoptado el náhuatl, la *lingua franca* de entonces, como lengua propia,²⁰ así que no hay razón para suponer un parentesco directo con nahuas del Centro de México.

Desafortunadamente, Preuss nunca llegó a analizar el material mexicanero en su conjunto, ni a elaborar un tratado sistemático sobre la religión de este grupo y sus relaciones con los antiguos mexicanos y con el resto de los grupos étnicos de la Sierra Madre Occidental, como sí lo hizo para los coras.²¹ Pero podemos darnos una idea del tipo de relaciones que postuló a partir de dos informes de viaje elaborados en 1908 y la serie de publicaciones breves que

¹⁷ *Ibidem*, p. 204.

¹⁸ *Ibidem*, p. 201.

¹⁹ Ethnologisches Museum SMPK, Berlin-Dahlem, Acta betreffend die Reise des Dr. Preuss nach Amerika, 21 de septiembre 1907.

²⁰ Jesús Jáuregui y Laura Magriñá, "Estudio etnohistórico acerca del origen de los mexicaneros (hablantes del náhuatl) de la Sierra Madre Occidental", en *Dimensión Antropológica*, septiembre-diciembre, 2002.

²¹ Cfr. Konrad Th. Preuss, *Die Nayarit-Expedition*, 1912.

dedicó a este asunto a partir de 1925.²² En ellas, combina la comparación etnológica de las costumbres de los tres grupos serranos y de los antiguos mexicanos con la comparación filológica de sus textos.

Una de sus conclusiones más fructíferas establece la importancia de las Estrellas de la Mañana y de la Tarde. Un canto mexicano sobre la salida heliacal de Venus, expresa con más claridad que el resto de los textos recopilados entre los indígenas serranos, la idea según la cual el dios del Maíz es una estrella que viaja a la tierra en la primavera y regresa al cielo tras la cosecha.²³

Preuss interrumpió su estancia entre los mexicanos antes de poder visitar otros pueblos debido a que la malaria lo atacó ferozmente. Además, sus recursos ya casi se habían agotado. De este modo, a finales de junio emprendió apresuradamente el regreso a Tepic, pues quería evitar la temporada de lluvias que dificultaba sensiblemente el cruce de los ríos. De no haber sido por estas circunstancias adversas quizá hubiera trabajado también entre los tepehuanes y los tarahumaras.²⁴

Ya de regreso en Berlín, Preuss delineó el proyecto editorial para publicar sus materiales. Preuss calculaba que por cada mes de trabajo de campo se requeriría un año entero de trabajo de gabinete para el análisis y edición de los textos registrados, así que la proyección de la editorial de tener los cuatro tomos listos para abril de 1916 siempre le pareció poco realista.²⁵

De acuerdo con el último plan editorial, la obra se llamaría *La expedición al Nayarit. Registros de los textos y observaciones sobre indígenas mexicanos* y constaría de cuatro tomos. El primero de ellos, *La religión de los coras a través de sus textos. Con diccionario cora-alemán*, se publicó en Leipzig en 1912; los otros tres tomos anunciados dentro de este proyecto, se intitularían *El mundo intelectual de los huicholes a través de sus textos. Con diccionario huichol-alemán*, *Textos mexicanos. Con diccionario mexicano-alemán y sinopsis de palabras nahuas, coras y huicholas; acompañado de una gramática comparativa*, y por último,

²² Konrad Th. Preuss, *op. cit.*, 1998 [1908], pp. 201-212; [1908], pp. 213-234; [1925], pp. 333-348, [1925], pp. 349-354; [1928], pp. 355-364.

²³ Konrad Th. Preuss, *op. cit.*, 1998, p. 210.

²⁴ Ethnologisches Museum SMPK, Berlin-Dahlem. Acta betreffend die Reise des Dr. Preuss nach Amerika, 17 de febrero de 1907.

²⁵ *Ibidem*, 13 de abril de 1909.

Observaciones, investigaciones y colecciones entre los coras, huicholes y mexicanos. El trabajo duraría décadas y el autor esperaba que consumiría toda su fuerza. Sin embargo, al poco tiempo de haber aparecido el primer tomo, Preuss partió a un nuevo viaje de investigación, ahora a Colombia, suspendiendo indefinidamente la edición de sus materiales huicholes y mexicanos.

La Primera Guerra Mundial sorprendió a Preuss en Sudamérica, donde permaneció hasta 1919, ocupado en sus investigaciones arqueológicas en San Agustín (alto Magdalena) y etnográficas entre los kágaba y los uitoto. Una vez de vuelta en Berlín se dedicó a la edición de los materiales colombianos, tras lo cual esperaba retomar los mexicanos. Pero esto no fue posible porque “a causa de la crisis y de la inflación que prevalecieron durante los años posteriores a la guerra, todos los contratos [con las casas editoriales] fueron anulados.”²⁶ A pesar de ello, Preuss publicó intermitentemente algunos análisis sobre los textos mexicanos.

Por las fechas de aparición de algunos trabajos sobre religión y literatura indígenas mexicanas²⁷ cabe suponer que Preuss retomó estos materiales alrededor de 1930.²⁸ En 1938 Preuss ya tenía los textos huicholes listos para su publicación²⁹ y existía un plan para financiar su edición por la Asociación de Emergencia de la Ciencia Alemana.³⁰ Sin embargo, durante la Segunda Guerra Mundial, en un bombardeo aéreo a Leipzig, el original del manuscrito se quemó en la casa de la editorial B. G. Teubner. Luego, en marzo de 1944, durante los bombardeos a Berlín se destruyó el edificio donde Preuss había tenido su apartamento y allí desaparecieron junto con la única copia al carbón del libro sobre huicholes,³¹ los materiales, fotografías y registros de campo... Así se pensó que todo el legado de Preuss estaba perdido para siempre.

²⁶ Konrad Th. Preuss, *op. cit.*, 1998, p. 370.

²⁷ *Idem.*

²⁸ Cfr. Gerdt Kutscher, “Zum Geleit”, en Konrad Th. Preuss y Elsa Ziehm, *Nahua-Texte aus San Pedro Jicora in Durango. Erster Teil: Mythen und Sagen*, 1968, I, p. 6.

²⁹ Richard Thurnwald, “Nachruf auf K. Th. Preuss”, en *Archiv für Religionswissenschaften*, Leipzig, núm. 36, 1939, p. 182.

³⁰ Notgemeinschaft der Deutschen Wissenschaft.

³¹ Gerdt Kutscher, *op. cit.*, 1968.

El rescate de los textos nahuas y el plan para su edición

Al terminar la Segunda Guerra Mundial, Gerdt Kutscher —entonces director de publicaciones del Instituto Iberoamericano de Berlín— y Otto Zerrier —del Instituto Frobenius— se dieron a la tarea de indagar si algo del rico legado de su profesor y colega había sobrevivido, pero la respuesta de Werner Preuss, hijo del etnólogo, fue negativa. De pura casualidad, años más tarde, Kutscher se enteró hojeando un catálogo de libros, que un tal señor Preuss de Treysia había resultado el ganador de un concurso literario. Lo contactó. Se trataba, ni más ni menos que del nieto de nuestro etnólogo, quien para fortuna de la ciencia americanista, tenía en su poder algunos “diarios de campo” de su abuelo.³² En enero de 1944, durante las vacaciones de Navidad, el joven señor Preuss, había estado unas cuantas horas en la casa paterna y se había llevado al azar algunas notas como recuerdo, sin saber que con ello las estaba salvando de la destrucción.

Kutscher gestionó ante la familia Preuss la donación de estos materiales al Instituto Iberoamericano, así como la autorización para su publicación. En abril de 1956 fue remitido a Berlín para su valoración científica un paquete que contenía cuatro gruesas libretas “anotadas hasta la última hoja”, tres con textos mexicaneros y una con textos coras, tres cuadernos más pequeños sobre la expedición colombiana y unas cuantas fichas de vocabulario.³³ Aún sin saber qué porcentaje de los registros nahuas estaban contenidos en esas tres libretas, que sumaban ¡1200 páginas manuscritas!, Kutscher estimó importante editarlos. Así empezó la nada fácil tarea de buscar a la persona adecuada para esta tarea. Cinco años después, Elsa Ziehm, quien, como ya se mencionó, había sido alumna de Preuss, aceptó el encargo de transcribirlos y traducirlos, así como de elaborar un comentario que facilitara su comprensión.

³² *Ibidem*, p. 7.

³³ Konrad Th. Preuss y Elsa Ziehm, *Nahua-Texte aus San Pedro Jicora in Durango. Erster Teil: Mythen und Sagen*, 1968; *cfr.* Elsa Ziehm, “Nahua –Texte aus San Pedro Jicora in Durango”, en *Festschrift zum hundertjährigen Bestehen der Berliner Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte 1869-1969*, 1970, p. 259.

Aspectos metodológicos de la edición de los textos nahuas

Los textos contenidos en las tres libretas provienen casi en su totalidad de San Pedro Jícora (Durango). Cada página consta de once renglones de texto en nahua, cada uno con su respectiva traducción interlineal.³⁴ Según observa Ziehm, conforme fueron aumentando los conocimientos de Preuss de la variante dialectal sanpedreña, los apoyos en la traducción se van haciendo más escasos. En los márgenes se encuentran anotaciones en alemán cifradas en la estenografía de Stolze.³⁵ Estas anotaciones dispersas hubieran sido ininteligibles de no ser porque Ziehm se empeñó en aprender dicho sistema que en sus días ya estaba en completo desuso.

Preuss asignó una numeración consecutiva a los textos conforme los fue registrando. Como la última entrada en la tercera libreta es el texto 117, cabe suponer que existían otras dos libretas, que comprendían alrededor de 60 textos más, entre ellos cantos de mitote.³⁶

Ziehm estimó que las libretas con textos nahuas contenían suficiente material como para aprender la lengua. Así, su primera tarea consistió en reconocer las leyes de la metafónica vocálica,³⁷ que le permitieran utilizar el vocabulario de Alonso de Molina. Con la finalidad de obtener un vocabulario propio que le allanara el camino al náhuatl clásico, la lingüista eligió historias breves, cuyo contenido era fácil de adivinar.³⁸

El siguiente paso fue profundizar en las reglas gramaticales de conjugación, que en la variante dialectal del nahua sanpedreño se desvían considerablemente de las del náhuatl clásico. Para realizar esta tarea, los textos en prosa resultaron insuficientes porque en pretérito los verbos adoptan formas cortas. A este fin le fueron útiles las oraciones y los cantos de fiesta que relatan en presente las acciones del culto, que expresan en imperativo las plegarias a los

³⁴ El primer cuaderno abarca textos registrados del 9 al 30 de abril de 1907, la segunda del 30 de abril al 15 de mayo y la tercera del 15 al 28 de mayo del mismo año.

³⁵ Konrad Th. Preuss y Elsa Ziehm, *op. cit.*, 1968, p.18.

³⁶ Konrad Th. Preuss y Elsa Ziehm, *Nahua-Texte aus San Pedro Jicora in Durango. Dritter teil: Gebete und Gesänge*, 1976, p. 169.

³⁷ Proceso de modificación de la vocal radical y el cambio o desplazamiento de las consonantes.

³⁸ Elsa Ziehm, *op. cit.*, 1970.

dioses y en futuro la esperanza en su gracia. De entre éstos, Ziehm descartó los que estaban en lenguaje poético, llenos de metáforas difíciles de entender y en su lugar prefirió las oraciones y canciones de Las Pachitas pues sus interminables repeticiones y perífrasis le permitían tener mayor control sobre el análisis lingüístico.

A continuación se cita un fragmento relativo al verbo como muestra del tipo de análisis lingüístico elaborado por Ziehm.

Se pudieron diferenciar tres tipos de conjugación que se distinguen entre sí según si la terminación de la raíz del verbo se forma con una consonante, con una semivocal o con una vocal. Sólo hay un género verbal —el activo—, pero dos aspectos —el del movimiento y el de la quietud. Todas las transformaciones que implican una modificación del significado según si el verbo conlleva un sentido motoro o estático (de ahí las formas aplicativa, causativa y reverencial) se ubican entre la raíz y la terminación con la cual se expresan la persona, el número y el tiempo. Esta terminación se rige en todas las conjugaciones por el mismo esquema de flexión. En el singular del pretérito se suprime llevándose consigo todas las características diferenciadoras. Permanece o bien una raíz intacta que termina en consonante, o bien una parecida, que despoja a la primera de sus vocales finales, pues las suyas se corresponde con las otras.³⁹

Cuando las cuestiones gramaticales estuvieron solucionadas, Ziehm se abocó a la traducción de Las Pachitas, a la que siguió la de los textos narrativos, en total 120.⁴⁰ Entre tanto, el vocabulario creció hasta alcanzar aproximadamente 2000 palabras.

Igual que Preuss en su momento, Ziehm no se conformó con la literatura indígena registrada por otros para el estudio de la religión y la cultura de las sociedades americanas. Después de haber transcrito y elaborado una primera traducción de los *Nahua-Texte*, la lingüista y etnomusicóloga también sintió la necesidad de viajar a la Sierra Madre Occidental, para conocer de primera mano a la gente y el lugar del cual provenía el rico *corpus* registrado por su maestro.

Elsa Ziehm realizó tres viajes a San Pedro Jícora entre la primavera de 1962 y el invierno de 1968. El primero fue planeado para coincidir con la fiesta de Las Pachitas. En aquella ocasión, tan pronto

³⁹ *Ibidem*, p. 260.

⁴⁰ Aunque la numeración de Preuss consigna 117 entradas, algunas de ellas contienen varios textos, de modo que al ser editados su cantidad aumentó.

supieron los sanpedreños que Ziehm había llegado hasta ahí por su relación con Preuss, la recibieron con los brazos abiertos. Durante esta primera estancia, Ziehm pudo constatar en qué medida se habían perdido de la memoria los antiguos textos y el arte de narrar. Se sintió un poco confortada cuando en la noche escuchó al coro de pachiteros entonar las canciones que tan bien conocía y aprovechó la oportunidad para anotar sus seis melodías.⁴¹ Al despedirse, se comprometió a traer en su próxima visita cuentos europeos.

Ziehm volvió a San Pedro Jícora para el cambio de año 1963-1964. En esta ocasión presencié el relevo de gobierno tradicional y completé su documentación fotográfica. No conseguí que el coro de pachiteros se reuniera para ser fotografiado y comprendí que no se puede esperar que las agrupaciones ceremoniales se reúnan fuera de su momento ritual. Además de contar cuentos y ayudar en la cocina, Ziehm presencié el discurso en el que uno de los integrantes del gobierno tradicional explicaba la trascendencia de su trabajo y anunciaba que en su próxima visita Ziehm les entregaría impresos los textos de su tradición literaria.

En este punto, Ziehm ya había descartado la posibilidad de volver a registrar los textos perdidos en la guerra; también los sanpedreños los habían olvidado. Asimismo, había perdido la esperanza de conseguir la autorización necesaria para presenciar la “fiesta de los elotes”, lo mismo que aquella para hacer una grabación del coro de pachiteros junto con la eufonía que producía su eco en las montañas.⁴²

A pesar de haber sido planeado con todo cuidado, el tercer viaje de Ziehm a San Pedro Jícora en febrero de 1968, no resultó del todo bien. Además de haberle sido negado el permiso para hacer grabaciones y tomar fotos constaté con tristeza cómo la presencia de maestros rurales resultaba intrusiva y perjudicial para la vida comunitaria. Al día siguiente de su llegada, Ziehm entregó a los representantes del gobierno tradicional los dos primeros tomos de los *Textos nahuas* (el segundo en fotocopias) y se despidió con las siguientes palabras: “Aquí están las narraciones de sus padres. Le dedico el libro a mis amigos, los niños de San Pedro. He cumplido mi palabra”.⁴³

⁴¹ Elsa Ziehm, *op. cit.*, 1970, p. 260.

⁴² Konrad Th. Preuss y Elsa Ziehm, *op. cit.*, 1976, pp. 151-157.

⁴³ Elsa Ziehm, *op. cit.*, 1970, p. 263.

No se ha hecho suficiente hincapié en la importancia de los viajes etnográficos de Elsa Ziehm a San Pedro Jícora. Aunque breves, las tres estancias entre los mexicaneros le permitieron aclarar y corregir diversos aspectos de los registros de Preuss y de su propio trabajo de edición.

Al observar a los hablantes y escuchar la entonación del nahua, Ziehm comprendió por qué en su manuscrito Preuss renunció a todo intento de establecer una puntuación: “el discurso fluye sin variaciones ni acentos y sólo al final de una idea se eleva un poco la voz”.⁴⁴ Según Ziehm, es muy probable que durante el dictado, que forzosamente tenía que ser más lento que el habla normal, esta elevación fuera imperceptible para Preuss. La lingüista consideró que introducir una puntuación para la edición de los textos atentaba contra su estilo. En lugar de eso, optó por presentar los textos con su traducción interlineal, separando las frases ahí donde el hablante nahua hace una pequeña pausa para respirar. En la línea en alemán, las palabras de cada renglón corresponden plenamente a la línea en nahua, no así el orden de las palabras, ni las pausas para respirar. En la traducción propiamente dicha no fue posible respetar el orden de las palabras en las frases. De hecho, para lograr que la versión alemana fuera adecuada tanto en el significado como en la estructura de las frases fue necesario construir oraciones principales y relativas. También fue necesario agregar conjunciones y adverbios,⁴⁵ además de que los tiempos verbales tuvieron que ser dejados de lado por completo. Como compensación a estas limitantes en la traducción, Ziehm proyectaba ofrecer en un tomo sobre gramática,⁴⁶ abundantes indicaciones relativas a las formas del verbo y el uso de los tiempos que permitieran al estudioso tener una idea de las múltiples posibilidades de expresión y diferenciación que posee el nahua.

Al transferir el lenguaje hablado en palabra escrita, Ziehm tuvo que introducir aún otros cambios. Las narraciones anotadas por Preuss generalmente recurren a la voz directa. Para que la audiencia no pierda de vista quién habla, el narrador repetidamente intercaló la expresión *kilkilí* (“dijo”). Como en la versión escrita todas las

⁴⁴ Konrad Th. Preuss y Elsa Ziehm, *op. cit.*, 1968, p. 20.

⁴⁵ Tales como “doch”, “ja”, “und”, “daher”, “umzu”.

⁴⁶ John Bierhorst, *op. cit.*, 1996, p. 178.

frases en voz directa están entrecomilladas, este tipo de indicaciones fueron dejadas de lado; sólo se mantuvieron en los casos en que la adición de participantes en los diálogos hizo necesario resaltar quién dijo qué. En estos casos, *kilkilí* se tradujo también como “preguntó” o “contestó”. Debido a que es imposible consignar en los registros los ademanes que matizan la narración, con frecuencia fue necesario dotar a las frases de expresiones más específicas. Así, en lugar de “chico”, Ziehm tradujo “muy chiquito”.

Estructura de la obra

Para su edición, Ziehm clasificó los textos en dos grupos. En los dos primeros tomos reunió todos los textos en prosa, organizándolos según su estilo y contenido. El primer tomo contiene los mitos que tratan de la muerte y la resurrección de los astros, del diluvio y el inicio de nuestra era y las leyendas sobre el héroe cultural, sus hazañas, su divagar por la tierra y su viaje a través del inframundo. El segundo tomo reúne los cuentos sobre magia y animales y las narraciones acerca de diablos tontos, ladronzuelos, pícaros y locos. Para este último tomo utilizó la tipología de Arne-Thompson. El tercer tomo se reservó para las oraciones de la curación y la enfermedad y para los cantos de las ceremonias del maíz y la fiesta de Las Pachitas.

Además de los tres publicados, Elsa Ziehm planeaba elaborar un cuarto tomo que constaría de dos partes. Una gramática del dialecto nahua de San Pedro, enfocado principalmente en la conjugación y el uso de los tiempos, aspectos ambos que se distancian de manera importante del náhuatl clásico. Y un ambicioso vocabulario nahua-náhuatl-español-alemán.

Este tomo, anunciado por la editorial para 1980-1981 nunca llegó a publicarse. Sin embargo, existe un texto mecanografiado de la gramática que consta de 140 páginas con correcciones manuscritas por Ziehm. Este material fue donado en el año 2003 a la American Philosophical Society por John Bierhorst y puede ser consultado sin restricciones. Por otra parte, Irmela Stroh, hija de la investigadora, tiene en su poder el manuscrito inconcluso del vocabulario.

Además de los textos en nahua, cada uno de los tomos de la obra incluye ensayos etnológicos, análisis etnomusicológicos o descripciones etnográficas y del proceso de edición que, vistos en su

conjunto, permiten tomar dimensión no sólo de su valor, sino del titánico trabajo que se ha requerido para darles su forma final.

El primer tomo se inaugura con una emotiva introducción de Gerdt Kutscher en la que se narra el proceso de rescate de las libretas de Preuss. Le sigue una descripción del estado del manuscrito y del proceso de su edición a cargo de Ziehm. En la siguiente sección se reúnen los únicos cuatro ensayos en los que Preuss analiza con cierta profundidad sus materiales mexicaneros.⁴⁷ A continuación, un extenso ensayo de Ziehm, intitulado “El héroe” funge como introducción a los mitos y leyendas. En éste, la editora de los *Textos nahuas* analiza la importancia del héroe cultural y de otras figuras mitológicas como el *piltontle*, el hermano mayor, el viejo, la muerte, el diablo, la vieja, la muchacha; explica la relación entre los diferentes mitemas y establece comparaciones con las figuras mitológicas del México antiguo, así como con motivos de las mitologías amerindias de otras áreas culturales; además, aclara la proveniencia del Viejo Mundo de algunos elementos narrativos.⁴⁸

Un aspecto que Preuss no destacó en la serie de ensayos que dedicó a los mexicaneros, es que la gran mayoría de los mitos narran la persecución de la estrella de la tarde por el monstruo telúrico. En el desenlace de estos relatos, el monstruo en forma de caimán arranca una pierna al héroe. Ziehm subraya la importancia de estos textos para el esclarecimiento de aspectos de la religión y la cultura de los antiguos mexicanos, en particular de algunos manuscritos pictóricos donde la escena aparece representada.⁴⁹

Después de la introducción en nueve capítulos se presentan los primeros 60 textos en nahua y alemán; se consigna en cada caso quién fue el narrador.

De esta somera síntesis se desprende que la traducción al español del primer tomo encargada por el Instituto Nacional Indigenista a Mariana Frenk-Westheim y aparecida en la serie Clásicos de la

⁴⁷ “Una visita a los mexicaneros (aztecas) en la Sierra Madre Occidental” [1908], “La figura de la estrella matutina según registros de textos entre los mexicaneros del estado de Durango, México” [1925], “La diosa de la tierra y de la luna de los antiguos mexicanos en el mito de los actuales indígenas mexicanos” [1925] y “El mito de Cristo y otros mitos solares de los mexicaneros” [1928].

⁴⁸ Johannes Neurath, “Konrad Th. Preuss y Elsa Ziehm, Nahua Texte aus San Pedro Jicora in Durango” (reseña), en Aída Castilleja y Jesús Jáuregui (coords.), “Las regiones indígenas en el espejo bibliográfico”, vol. 3, en prensa.

⁴⁹ Códice Borgia, lám. 51, Códice Fejérváry-Mayer, lám. 42, Códice Vaticanus, lám. B 26, Elsa Ziehm, *op. cit.*, 1970, p. 260.

antropología, en 1982, no permite apreciar su refinamiento metodológico, ni la serie de circunstancias personales, económicas, técnicas e históricas, que tuvieron que ser sorteadas para llegar a este resultado.

El segundo tomo entra directamente en materia. Con un ensayo intitulado "El bribón", Ziehm introduce los siguientes 60 cuentos y bufonadas. Luego, en la segunda parte intitulada "La gente del Mezquital y su entorno" ofrece una caracterización de los narradores y de su relación con el etnólogo, así como una relación de los textos dictados por cada uno (incluso de los no editados en la versión final). En esta sección, Ziehm también presenta un comentario en el que pondera la calidad de cada uno de los cantadores y destaca los textos más interesantes. Más adelante explica cómo estableció el índice general de los textos nahuas y transcribe y comenta todas las anotaciones dispersas de Preuss. En un escrito de 25 páginas intitulado "Viajes a San Pedro Jícora", Ziehm relata el derrotero de sus estancias en Huazamota y San Pedro Jícora. Durante éstas, hizo la etnografía del Cambio de Varas y Las Pachitas de los mexicanos. Lo más sobresaliente de este capítulo son, sin embargo, las observaciones sobre la vida cotidiana de los indígenas y mestizos del sur de Durango, mismas que a menudo se ponen en relación con episodios de los cuentos. Por ejemplo, se describe la limpieza de los carretones donde se guarda el maíz y se explica que en los mitos sobre las muchachas maíz siempre se insiste en la importancia de mantener limpias las trojes. Destaca también una minuciosa descripción de la nixtamalización y de la preparación de las tortillas. En ocasión de la fiesta de quince años de la hija de un rico mestizo de Huazamota, la etnomusicóloga Ziehm no se muestra muy entusiasta por la música de los mariacheros locales, pero con mucho humor observa la imitación de costumbres ciudadinas que comenzó en Huaynamota después de la llegada de los primeros maestros de primaria.⁵⁰ Cincuenta y seis fotografías cierran el tomo.

Un informe de la colección de textos y fonogramas registrado por Preuss durante su expedición al Nayarit inaugura el tercer tomo. En éste se incluye un relato de la suerte de los fonogramas durante la Segunda Guerra Mundial y sobre el proceso de su recuperación, se citan pasajes extraídos de las Actas elaboradas por Preuss en tanto que empleado del Museo Etnológico de Berlín y

⁵⁰ Johannes Neurath, *op. cit.*, en prensa.

se reproduce además su correspondencia con el etnomusicólogo von Hornbostel. A continuación se reimprime un ensayo de Preuss intitulado “Los cantos religiosos y los mitos de algunas tribus de la Sierra Madre Occidental”. Luego se presentan los textos de la curación de los enfermos y de la curación del sueño, los cantos del *xurawét* (mitote), y los de Las Pachitas. En seguida, Ziehm presenta su “Complemento de Las Pachitas” que contiene, por un lado, las canciones que ella misma registró durante sus estancias en San Pedro Jícora y, por el otro, tres canciones más, la primera inédita aún, registrada por Preuss en Jesús María y descubierta en la libreta cora; la segunda intitulada “El Mexicano”, registrada por Téllez Girón en San Pedro Ixcatán; y la tercera registrada por Fernando Benítez en Jesús María.

La segunda parte del tomo contiene el extenso comentario etnomusicológico de Ziehm dividido en cinco ensayos. En primer lugar, presenta su etnografía de Las Pachitas, acompañada de una serie de fotografías.

El segundo ensayo se llama “Análisis de los textos según su contenido, forma y técnica” y se subdivide en “Observaciones sobre los textos de Las Pachitas”, “La técnica de la improvisación”, “Observaciones sobre las oraciones” y “...sobre los textos del *xurawét*”.

En particular, las observaciones sobre Las Pachitas contienen interesantes apartados que abordan los problemas de “La palabra como portadora del acontecimiento festivo”, “La formación de los versos según el modelo del rito”, “*Excursus* sobre el canto de los coras en una lengua extranjera” y “Formación de estrofas: repetición, reducción, variación”.

El tercer ensayo es un estudio sobre el cultivo del maíz en relación con los ciclos rituales anuales de coras, huicholes, mexicaneros y nahuas antiguos del centro de México.

El cuarto ensayo, “La música de las tres tribus visitadas por Preuss”, consiste en un análisis etnomusicológico de la música ritual del Gran Nayar, en general. Se analizan cantos mexicaneros de Pachitas, cantos de mitote coras de Jesús María, Pachitas coras de San Pedro Ixcatán y Jesús María, música de la danza cora de los maromeros de Jesús María, así como cantos huicholes provenientes de diferentes lugares (Santa Bárbara, Los Bancos, Huilotita), que corresponden a la cacería de venado, Hikuli Neixa, la fiesta de la Siembra, la preparación de los coamiles, la fiesta del Maíz Tostado,

ritos de curación y la fiesta de la Calabaza. Se utilizan grabaciones realizadas con diferentes aparatos entre 1898 y 1968 por Lumholtz (huicholes), Preuss (huicholes y coras), Roberto Téllez Girón (coras), Henrietta Yurchenco (huicholes), Fernando Benítez (coras) y la misma Elsa Ziehm (mexicaneros), pero la mayoría de las transcripciones musicales presentadas son de la autora. También se analizan algunos de los instrumentos musicales de la región, como el tambor huichol *tepo*, la tarima y el arco musical *tunama*. Finalmente, el quinto ensayo es un análisis de los *Cantares Mexicanos* a la luz de los resultados del ensayo anterior.⁵¹

Sirva esta semblanza del trabajo de edición e investigación de Elsa Ziehm para que en el futuro cercano esta obra llegue a ser de facto un clásico de la antropología mexicana.

⁵¹ *Idem.*

Bibliografía

- Alcocer, Paulina, "Lucha cósmica y agricultura del maíz: la etnología comparativa de K. Th. Preuss" en Johannes Neurath (coord.), "Mito y ritual en la periferia septentrional de Mesoamérica", México, FCE/Conaculta, en prensa.
- Bierhorst, John, "Elsa Ziehm 1911-1993", en *Zeitschrift für Ethnologie* 121, 1996, pp. 177-179.
- , "Elsa Ziehm, Grammatik und Vokabular der Nahuatl-Sprache von San Pedro Jícora in Durango", www.amphilsoc.org/497.43 Z65, 2003.
- Jáuregui, Jesús, "El Gran Nayar como campo de estudio etnológico" en Laura Magriñá y Paulina Alcocer (coords.), *Perspectivas antropológicas sobre el Gran Nayar*, México, s.f.
- Jáuregui, Jesús y Laura Magriñá, "Estudio etnohistórico acerca del origen de los mexicaneros (hablantes del náhuatl) de la sierra Madre Occidental", en *Dimensión Antropológica*, núm. 26, septiembre-diciembre, 2002, pp. 27-81.
- Jungbluth, H., "Konrad Theodor Preuss und seine religionsgeschichtlichen Grundanschauungen", Bonn, tesis doctoral, Universidad de Bonn, 1933.
- Kutscher, Gerdt, "Zum Geleit", en Konrad Th. Preuss y Elsa Ziehm, *Nahuatl-Texte aus San Pedro Jícora in Durango. Erster Teil: Mythen und Sagen. Aufgezeichnet von Konrad Theodor Preuss, Aus dem Nachlass übersetzt und herausgegeben von Elsa Ziehm. Mit einem Geleitwort von Gerdt Kutscher, Quellenwerke zur Alten Geschichte Amerikas aufgezeichnet in den Sprachen der Eingeborenen*, 9, Ibero-Amerikanisches Institut Berlin Preussischer Kulturbesitz, Berlín, Gebrüder Mann Verlag, 1968.
- , "Berlín como centro de estudios americanistas: ensayo bio-bibliográfico", *Indiana*, Suplemento 7, Gebr. Mann Verlag, Berlín, 1976.
- Neurath, Johannes, Reseña de "Konrad Th. Preuss y Elsa Ziehm, *Nahuatl-Texte aus San Pedro Jícora in Durango*. Aufgezeichnet von Konrad Theodor Preuss. Aus dem Nachlass übersetzt und herausgegeben von Elsa Ziehm. Mit einem Geleitwort von Gerdt Kutscher, *Quellenwerke zur alten Geschichte Amerikas aufgezeichnet in den Sprachen der Eingeborenen* vol. 9-11, Ibero-Amerikanisches Institut Preussischer Kulturbesitz, Gebr. Mann Verlag, Berlín, 1968, 1971, 1976", en Aída Castilleja y Jesús Jáuregui (coords.), "Las regiones indígenas en el espejo bibliográfico", vol. 3, México, INAH, en prensa.
- Preuss, Konrad Th., "Der Einfluß der Natur auf die Religion in Mexiko und den Vereinigten Staaten", en *Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde Berlin*, Berlín, vols. 5 y 6, pp. 361-380 y 433-460.

- , *Die Nayarit-Expedition. Textaufnahmen und Beobachtungen unter mexikanischen Indianern 1. Die Religion der Cora-Indianer in Texten nebst Wörterbuch Cora-Deutsch*, Leipzig, B. G. Teubner, 1912.
- , *Fiesta, literatura y magia en El Nayarit. Ensayos sobre coras, huicholes y mexicaneros* (Jesús Jáuregui y Johannes Neuraht, comps.), México, INI/CEMCA, 1998.
- Preuss, Konrad Th. y Elsa Ziehm, *Nahua-Texte aus San Pedro Jícora in Durango. Erster Teil: Mythen und Sagen. Aufgezeichnet von Konrad Theodor Preuss, Aus dem Nachlass übersetzt und herausgegeben von Elsa Ziehm. Mit einem Geleitwort von Gerdt Kutscher, Quellenwerke zur Alten Geschichte Amerikas aufgezeichnet in den Sprachen der Eingeborenen, 9*, Ibero-Amerikanisches Institut Berlin Preussischer Kulturbesitz, Berlín, Gebrüder Mann Verlag, 1968.
- , *Nahua-Texte aus San Pedro Jícora in Durango. Zweiter Teil: Märchen und Schwänke Aufgezeichnet von Konrad Theodor Preuss. aus dem Nachlass übersetzt und herausgegeben von Elsa Ziehm, Quellenwerke zur Alten Geschichte Amerikas aufgezeichnet in den Sprachen der Eingeborenen, 10*, Ibero-Amerikanisches Institut Berlin Preussischer Kulturbesitz, Berlín, Gebrüder Mann Verlag, 1971.
- , *Nahua-Texte aus San Pedro Jícora in Durango. Dritter Teil: Gebete und Gesänge. Aufgezeichnet von Konrad Theodor Preuss. Aus dem Nachlass übersetzt und herausgegeben von Elsa Ziehm. Mit einem kapitel über die Musik der drei von Preuss besuchten Stämme, Quellenwerke zur Alten Geschichte Amerikas aufgezeichnet in den Sprachen der Eingeborenen, 11*, Ibero-Amerikanisches Institut Berlin Preussischer Kulturbesitz, Berlín, Gebrüder Mann Verlag, 1976.
- , *Mitos y cuentos nahuas de la Sierra Madre Occidental*, México, INI (Clásicos de la antropología, 14) 1982.
- Ziehm, Elsa, "Nahua-Texte aus San Pedro Jícora in Durango", en *Festschrift zum hundertjährigen Bestehen der Berliner Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte 1869-1969*, zweiter Teil, Fachwissenschaftliche Beiträge, Berlín, 1970, pp. 259-263, xxvi-xxvii.
- , "Grammatik und Vokabular der Nahua-Sprache von San Pedro Jicora in Durango", American Philosophical Society, s.f., [1984-1986], mecanografiado.

Rutuguli y Yumali: descripción de las danzas, análisis del canto y perspectiva comparada

ANA PAULA PINTADO*

En la investigación sobre las danzas tarahumaras no ha habido un intento sistemático por analizar y describir las del Rutuguli y del Yumali;¹ únicamente existen descripciones cortas, poco precisas y carentes de análisis de su significado religioso. También se pueden constatar problemas de definición. Para nosotros, la primera danza —el Rutuguli—, se divide en dos: en un primer momento, con su canto dirigido a los antepasados, propicia la fuerza vital, *alewá* (concepto comúnmente traducido como

* Doctorado en Antropología, UNAM.

¹ Queremos advertir que las palabras en lengua ralámuli que usamos aquí son de la región dialectal cumbre o interbarranca, al suroeste de la Sierra Tarahumara. Podemos hablar de cinco áreas dialectales, y por lo tanto culturales: 1. Oeste (representada por las hablas localizadas al oeste de la Barranca de Urique), 2. Norte (que incluye las hablas de Sisoguichi, Narárachi, Carichí, Ocórare, Pasigochi y Norogachi), 3. Centro (representada por las hablas de la región de Guachochi), 4. Cumbre o interbarranca (representada por las hablas localizadas entre las barrancas de Urique y Batopilas) y 5. Sur (que incluye las hablas empleadas al sur de la Barranca de la Sinforosa, al este de la región tepehuana). Esta división se realizó con el Equipo de Lingüística de la Oficina de Estudios Especiales de la Coordinación Estatal de la Tarahumara. Dicho equipo estaba integrado por Reynaldo Balcázar, Encarnación Ciénega, Manuel Carrillo y Leopoldo Valiñas, bajo la coordinación de Marta Tello. Los resultados son provisionales ya que no se abarcó toda la región tarahumara; este equipo considera incluir también el suroeste, por el municipio de Morelos y otra al noroeste, en la vecindad de pimas y guarijíos (Leopoldo Valiñas, mecanografiado, s.f.).

“almas”); en un segundo momento, se trata de una danza enfocada a la propiciación de lluvias. El Yumali, la segunda danza, también se relaciona con las lluvias, además que clausura la celebración.

Hay autores que hablan de una sola danza. Por ejemplo, al referirse a la comunidad gentil de Inápuchi, Kennedy tan sólo menciona el Yumali.² Por contraste, en Rejogochi, área dialectal norte de la Sierra Tarahumara, Merrill únicamente encontró una danza denominada Rutuguli.³ A veces se observa un uso indistinto, como sinónimos, de ambos términos para una misma danza: “This [...] patio is the stage upon which one or more chanters (*wikaráame* or *sawéame*) enact an indigenous rite known as *tutugúri*, or *yúmari*”.⁴ Entre los intelectuales ralámuli encontramos que Francisco Palma Aguirre utiliza el término Yumali para nombrar la danza en castellano, misma que, según él, se llama Rutuguli en lengua ralámuli.⁵ En cambio, Erasmo Palma de Norogachi (en el área dialectal norte), según Daniel Noveck, nos explica que “el Yumali es el rito y el Rutuguli es la danza”.⁶

Entre los pocos trabajos donde encontramos descripciones de las danzas están las obras del explorador noruego Carl Sofus Lumholtz, de los antropólogos estadounidenses Wendell C. Bennett y Robert Zingg, y del militar y aventurero sueco Ivor Thord-Gray, autor de un excelente diccionario.⁷ Todos ellos distinguen claramente entre dos danzas, hacen un intento por describirlas de manera detallada y, a la vez mencionar sus diferencias. Lumholtz usa un vocablo distinto para cada una de las danzas. Thord-Gray es un poco confuso al respecto. Bennett y Zingg nos describen dos danzas, pero una de ellas parece que no es ni Yumali ni Rutuguli.

El objetivo de este ensayo es hacer una descripción más completa de estas danzas, a partir de nuestros propios datos de campo y la información obtenida por los autores mencionados. En primer

² John Kennedy, *Inápuchi: una comunidad tarahumara gentil*, 1970, p. 37.

³ William L. Merrill, “Tarahumara Social Organization, Political Organization and Religion”, en William C. Sturtevant, *Handbook of North American Indians*, 1983, p. 300.

⁴ *Idem*.

⁵ Francisco Palma Aguirre, *Vida del pueblo tarahumar/Mápu regá eperé rarámuri*, 2002, p. 39.

⁶ Daniel Noveck, comunicación personal.

⁷ Carl Lumholtz, *El México Desconocido*, 1986 [1902, 1]; Wendell Bennett y Robert Zingg, *Los tarahumaras: una tribu del norte de México*, 1986 [1935]; Ivor Thord-Gray, *Tarahumara-English, English-Tarahumara*, 1955.

lugar, queremos demostrar que sí se trata de dos danzas claramente diferenciadas. Por otra parte, queremos explorar las posibilidades de avanzar con la interpretación de estos ritos, apoyándonos también en el análisis de un canto ritual documentado por Lumholtz, y esbozando algunas perspectivas comparadas, que relacionan las danzas tarahumaras con fiestas observadas entre otros grupos indígenas de la Sierra Madre Occidental.

El sistema ritual ralámuli

Para analizar los significados de estas danzas tenemos que ubicarlas en el contexto mayor del sistema ritual ralámuli, donde existen diferentes categorías de fiestas.

Por un lado, están las fiestas que se realizan en los templos “católicos” o *riobachi*, que coinciden con el calendario litúrgico católico; en ellas se danzan únicamente Paskol y Matachine.

La segunda gran categoría de fiestas son las ceremonias de patio. Ahí, además del Paskol y del Matachine, se danzan el Rutuguli y el Yumali.

A su vez, las fiestas de patio pueden dividirse en tres subcategorías:

Las “fiestas grandes”, Walu Omáwala, como lo dicen los ralámuli, son fiestas comunales⁸ organizadas cada año por dos o tres familias. “Se van pasando la *kasila*”, es decir, la pata trasera derecha del chivo sacrificado.

El segundo grupo de fiestas de patio son las de curación, Owe-lume, las que se llevan a cabo durante todo el año, salvo los meses (o “lunas”, *michaka*) de julio y agosto (meses donde se espera que las lluvias hagan bien su trabajo y el maíz crezca de manera adecuada). Las curaciones son ritos muy importantes para la familia ralámuli, así que se deben realizar regularmente. No siempre se sacrifica un animal, razón por la que no siempre se prepara un patio festivo. Esto depende, más que nada, de la situación económica de las familias. Sin embargo, por ser el sacrificio de un animal la pauta ideal, clasifico estos ritos dentro de la categoría de las fiestas de patio.

⁸ Entre los coras, los tepehuanos y los huicholes a las fiestas equivalentes se les conoce como “mitotes comunales”.

Finalmente, el tercer grupo dentro de las fiestas de patio son las relacionadas con la muerte. Por un lado están las ceremonias Nutelia —término derivado de *nuté*, “alimentar” —, que se realizan para ofrecer comida a los parientes recientemente muertos, antes de que éstos emprendan su nueva vida. Por el otro lado, están las ceremonias que se llevan a cabo cuando se entierra a un difunto. En ambas modalidades debe prepararse un patio ceremonial, ya que siempre se realiza un sacrificio para preparar el *ramali*, el caldo de sangre con entrañas de chivo.

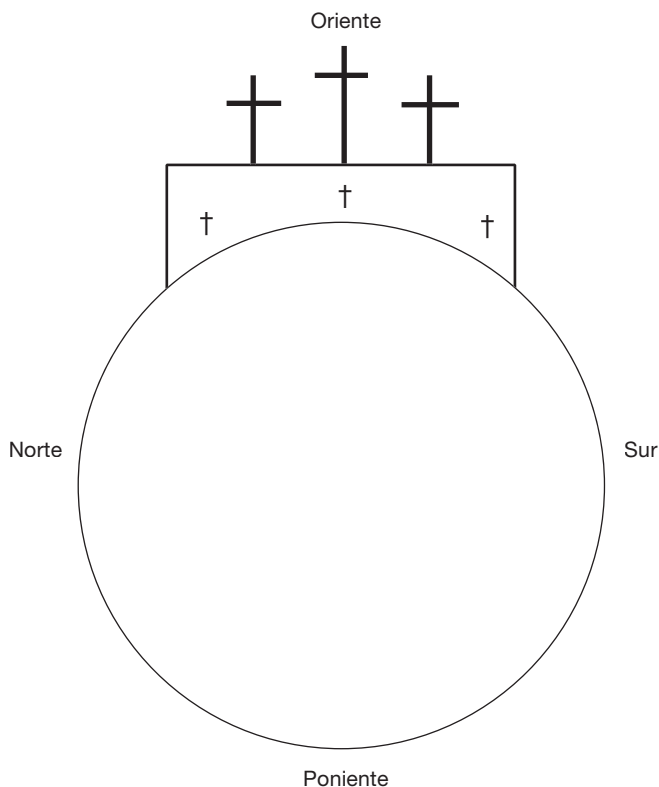
Además de las fiestas de templo y patio, tenemos las fiestas de trabajo, organizadas casi todo el año, y, finalmente, las carreras: *ralajipa* o carrera de bola, para los hombres, y *aliweta* o carrera de aro, para las mujeres.⁹

El patio

De todas las danzas tarahumaras, Rutuguli y Yumali se distinguen por realizarse exclusivamente en las denominadas fiestas de patio, es decir, en un espacio circular que los ralámuli llaman *awilachi*, “lugar para bailar” (*awí*, “bailar” *la [ra]*, “para” y *chi*, sufijo locativo). Este patio tiene un altar ubicado en el oriente, en el cual destaca la presencia de seis cruces — tres sobre el altar y tres debajo del mismo. Las tres primeras representan a la estrella de la mañana, *ro’osopoli*; al sol, *rayénali*, y a la luna, *michaka*. Se encuentran cubiertas con una tela blanca, sobre todo en las fiestas de lluvias, que aparentemente hace alusión al cielo nublado. Las otras tres cruces son diminutas y se encuentran debajo del altar, colocadas en el suelo (a los lados derecho e izquierdo del altar, y en medio); posiblemente aluden a las estrellas que salen desde abajo de la tierra. Sea como sea, el “abajo” es la región cósmica asociada a las enfermedades, como *witalú*, la diarrea o *riablo* (tarahumarización de diablo). Además de estas cruces, algunas veces podemos observar otras tres, cada una colocada hacia los otros puntos cardinales, es decir, hacia el norte, el sur y el poniente (ver figura).

Según Candelario López, ralámuli de la comunidad de Co-yachique, antes de que existiera el mundo, sólo había un pedacito

⁹ Las carreras se realizan, dependiendo de la región, entre los meses de octubre y enero (en el caso de la región cumbre serían entre los meses de noviembre y enero).



de tierra donde los paskoleros (danzantes del Paskol) bailaron tres días y tres noches para macizar aquel segmento de tierra que hoy en día son montañas, valles y ríos. En otras regiones de la sierra, por ejemplo en el área dialectal norte, se dice que la danza que se bailó en esa ocasión fue el Yumali. Mitos cosmogónicos de este tipo no son exclusivos de los ralámuli, son compartidos por muchos pueblos indígenas del norte y occidente de México, como los pimas, tepehuanos del norte y del sur, los coras y los huicholes. Para estos tres últimos, el patio ceremonial se llama mitote, y es donde se recrea el mundo actualizando un mito donde los dioses bailan encima de un tejido y un pedazo de tierra para ensanchar el mundo.¹⁰

Al igual que en el caso de los patios de mitote del Gran Nayar, el espacio ritual tarahumara es un microcosmos. En el caso del patio *awílachi*, las cruces señalan elementos importantes para la

¹⁰ Johannes Neurath, *Las fiestas de la Casa Grande*, 2002, pp. 89-92.

supervivencia del rálámuli, la posición de la luna, sol y lucero de la mañana en el horizonte oriental (marcado por las cruces en el altar), así como los lugares por donde provienen las lluvias y el *riablo*. De esta manera, al igual que en otros pueblos indígenas, el patio ceremonial de los tarahumaras representa el mundo en sí mismo. Es un espacio en donde se crea el mundo mediante la música, la danza y los cantos. De manera similar que entre los coras, en el patio se “imitan los movimientos cósmicos sobre los cuales quieren influir”.¹¹ Por ejemplo, al noreste del patio se ubica el lugar de las lluvias benefactoras, por eso es ahí donde se baila el Matachine, una danza propiciatoria de lluvia. El suroeste es la región de los chubascos, donde se baila Paskol para controlarlos.

En cuanto a las danzas del Rutuguli y del Yumali, podemos decir que el *owilúame*¹² o curandero baila sobre el eje oriente-poniente que corresponde al curso de los astros en el cielo, su salida y su puesta. Este movimiento se considera una forma de adquirir fuerza vital. Posteriormente, las mujeres acompañan al *owilúame* danzando. Mientras él sigue desplazándose sobre el eje oriente-poniente, ellas van haciendo pequeños brincos sobre el eje norte-sur, propiciando el paso de las nubes de lluvia. Más tarde, ya para clausurar la celebración, las mujeres forman una hilera tomadas de la punta por el *owilúame* quienes las arrastra serpenteándose por todo el espacio ritual, es decir, por el *awilachi* y también por el patio de la casa. A este último segmento le llamaremos el Yumali.

Cuando comienza el *owilúame* con el Rutuguli, tradicionalmente lo hace en la noche, cuando se sacrifica el chivo, y termina hasta el atardecer del día siguiente. En la tarde, cuando las mujeres danzan sobre el eje norte-sur es “el Rutuguli de las mujeres”.¹³ Más tarde clausurarán con el Yumali, la hilera timoneada por el *owilúame*.

Descripciones de las danzas

Como ya mencionamos, entre los numerosos antropólogos y conocedores de la cultura tarahumara, muy pocos han reparado en el tema de las danzas Rutuguli y Yumali. Uno de ellos es el famoso

¹¹ Konrad Theodor Preuss, *La expedición a Nayarit*, 1912, p. 174.

¹² Puede usarse también el nombre de *wikáame* (danzante) o *sawéame* (cantador).

¹³ Valentín Catarino, rálámuli de la comunidad de Potrero.

naturalista y explorador Carl S. Lumholtz (1851-1922) quien, en su libro, *El México Desconocido*, nos describe lo siguiente:

En la mayor parte de las fiestas, se ejecutan ambas danzas que en concepto de los indios tienden al mismo propósito general. No es fácil, pues, descubrir la relación que hay entre una y otra. El *rutuburi* [Rutuguli] es la danza más seria y tiene mayor eficacia que el *yumari* [Yumali] aunque éste, por supuesto, no carece de su valor especial, pues expresa, por ejemplo, una súplica para que el doctor disponga de fuerzas para curar. En el *yumari*, todos cantan y bailan muy frecuentemente borrachos, mientras que en la otra danza se observa absoluto decoro. Ambas se ejecutan para el sol y la luna: el *rutuburi*, para llamarlos; el *yumari* para despedirlos. Cuando va á finalizar la función, una ó dos horas antes de la puesta de sol, se comienza á bailar el *yumari*, prosiguiéndolo hasta la segunda parte de la festividad, esto es, hasta que empieza á comer y á beber, hecho lo cual puede proseguirse el *yumari* por todo el día, mientras los indios se embriagan. Bailan también el *rutuburi* para dar gracias por la cosecha, y en tales ocasiones el *yumari* tiene por objeto pedir que el año siguiente sea bueno. Al contrario del *rutuburi*, el *yumari* fastidia pronto, no obstante ser más animado. Tiene, con todo, el espectáculo algo fantástico, especialmente cuando se ve á la insegura claridad del fuego que alumbra extrañamente aquellas grotescas figuras que parecen duendes moviéndose en el aire. Muchas madres llevan cargados á la espalda á sus hijos dormidos, y aflojándoseles á veces la frazada con que los sostienen, el movimiento se comunica á los chicos que cuelgan sacudiéndose con medio cuerpo de fuera.¹⁴

Observamos que Lumholtz nombra a la primera danza, “la más seria y de mayor eficacia” como Rutuguli, y la que clausura como Yumali. Sin embargo, no queda muy claro si se refiere a la danza de las mujeres sobre el eje norte-sur como Rutuguli o como Yumali. Por otro lado, queda implícito que ambas celebraciones se realizan durante todo el año. Lo que nosotros observamos es que la danza del inicio, donde el *owilúame* danza solo, puede celebrarse durante todo el año, mientras que la segunda parte del Rutuguli, es decir, cuando danzan las mujeres, así como el Yumali (la danza que clausura la celebración), únicamente se realiza durante ciertas temporadas.

Otro importante conocedor de la cultura tarahumara es Thord-Gray. En su diccionario tarahumara-inglés, inglés-tarahumara¹⁵ hace

¹⁴ Carl Lumholtz, *op. cit.*, pp. 326-337.

¹⁵ 1955 es la fecha de la publicación de su diccionario, la investigación se realizó unos cuarenta años antes. Ivor Thord-Gray fue un militar y aventurero sueco que participó en la Revolución mexicana. Poco se sabe de su trabajo entre los tarahumaras.

una interesante distinción entre Rutuguli y Yumali. En parte, su información se basa en Lumholtz, pero también añade datos propios:

The yu-mari [Yumali] is a more active dance than de rutubu-ri [Rutuguli], but an onlooker tires of it more quickly. The differences between the tune and the movements of yu-mari and rutubu-ri are plain enough, but not the reasons for the performance of each, which are most obscure [...]. With the knowledge at our disposal, we may say that the rutubu-ri is danced to invoke the gods above, asking them to come down to earth and help the Tarahumara; the yumari is danced to send them back again. When the rutubu-ri is danced as a thanks-giving, the yu-mari is danced for a good year.¹⁶

Advertimos que, al igual que Lumholtz, Thord-Gray asegura que el Rutuguli es la danza que comienza la celebración, y el Yumali, la danza que la despide. Tampoco queda claro si la danza de las mujeres sobre el eje norte-sur es Rutuguli o Yumali. Más adelante, nos explica que los tarahumaras tienen diferencias de opinión en cuanto a la distinción entre las dos danzas: "Some Tarahumara who ought to know, differ in their opinions, and it appears as if the real distinction between them has been forgotten."¹⁷ No menciona si las diferencias de opinión eran a lo largo y ancho de la sierra o si se trataba de una localidad en específico. De hecho, desconocemos el lugar donde recopiló su información. Suponemos que se trata de la región dialectal centro, o la interbarranca. Si se trata de un problema regional, sabemos, por experiencia, que siempre existirán variantes. Un dato importante que aporta es que la primera danza "invoca a los dioses que se encuentran arriba para que bajen a la tierra y ayuden a los tarahumaras".

En la década de los años treinta, también los antropólogos Bennett y Zingg declararon la diferencia entre estas dos danzas:

[...] al concluir la mayoría de las fiestas, se ejecutaba una danza ceremonial tan definida, que la describí con la frase: "el cruce del patio". Un anciano hechicero de peyote identificó esta ceremonia como el *yumari* [Yumali] (característicamente diferente del *dutunúri* [Rutuguli]) [...] El cantor se ubica de cara a las cruces, con los hombres alineados a su izquierda y las mujeres a su derecha. Entonces el dueño de casa retira la carne suspendida del poste junto

¹⁶ Ivor Thord-Gray, *op. cit.*, pp. 498-500.

¹⁷ *Idem.*

al altar y le entrega una parte a cada hombre para que la cargue. Mientras tanto, el *sawéame* [el cantador] canta. (Este acarreo de la carne no siempre forma parte de la ceremonia). Los hombres marchan al lado del cantor, mientras éste encabeza la danza y las mujeres ejecutan su baile de saltitos.¹⁸

Dicha descripción parece ser una danza de Paskol (que se realiza en las fiestas de muertos o Nutelia), sobre todo porque menciona que hombres y mujeres danzan juntos cargando la carne. Más adelante se afirma lo mismo que Thord-Gray: “Muchos de los tarahumaras de la época actual utilizan los términos *dutubúri* [Rutuguli] y *yumari* [Yumali] en forma intercambiable.”¹⁹

Para Lumholtz, el Yumali fue enseñado por los venados y lo bailan mujeres y hombres:

Á la hora fijada, el adivino, dando frente á la cruz y hacia el éste, principia también la ceremonia sacudiendo la sonaja á un lado y otro para notificar á los Dioses que va a comenzar el baile. Pónense luego á dar vueltas al rededor de la cruz, canturreando y marchando á compás con el ruido de la sonaja que mueve entonces de abajo á arriba. Da la vuelta ceremonial, deteniéndose por algunos segundos en cada punto cardinal, tras de lo cual comienza su danza á la que poco á poco va uniéndose el resto de la asamblea. Consiste aquélla en pasos cortos que se dan hacia adelante y hacia atrás, en marcha cerrada, alineados los indios á ambos lados del augur, tocándose con los hombros y fijos en el suelo. De este modo avanzan y retroceden, describiendo generalmente una curva al rededor de la cruz, ó formando, á veces, un círculo opuesto al aparente movimiento del sol. Las mujeres danzan de modo análogo por separado y detrás de los hombres, pero frecuentemente rompen la fila saltando adelante y atrás con movimientos completamente desprovistos de gracia. Cuando la danza va formando círculo, las mujeres se mueven con el sol.²⁰

Si bien existen muchos elementos que no hemos encontrado en nuestra experiencia de campo, observamos que se trata de una danza en la que hombres y mujeres están presentes. Nosotros explicaríamos esto como el Rutuguli cuando se integran las mujeres. Y aún no comienza el Yumali, cuando se trata de correr en una hilera sobre el espacio ritual, desde el *awílachi* hasta la casa. Thord-Gray, a pesar de que su trabajo es un diccionario, nos sorprende con una

¹⁸ Wendell Bennett y Robert Zingg, *op. cit.*, p. 424.

¹⁹ *Idem.*

²⁰ Carl Lumholtz, *op. cit.*, 1986, pp. 333-337.

muy buena descripción de las dos danzas. Sobre el Yumali dice lo siguiente:

The *saweame* (chanter, he with the rattle) begins to chant and shake his rattle to the East and the West of the *patio* to inform the gods of the presence of the petitioners. This goes on while the spectators are gathering around and the dancers getting into position. At the proper time the chanting shaman changes his tempo, and the ceremonies begin. The chanter droning the *yu-mari* and shaking his rattle, walks forward and around the "three" crosses and back again. He may make "three" circuits of the crosses before returning. While doing this he stops and turns to each of the first four patio-directions for a brief moment.

Now the real dancing begins. The men wrapped in their blankets, walk close together alongside the shaman, with their eyes fixed on the ground. The women and the chanter dance with practically the same kind of jump and beating step as described in the *rutubu-ri*. The *yu-mari* is difficult to describe without lengthy details. It is a forward and backward or return movement of the dancers led by the shaman chanter, shifting in direction from time to time, as does the position of the participants in relation to the chanter.

[...] At the end of this ceremony the eating and drinking of *tesgüino* begin. The dancing continues from time to time during the day.²¹

Este autor nos explica que la danza se inicia con el *owilúame* desplazándose sobre el eje oriente-poniente y posteriormente recorre los cuatro puntos cardinales y da vueltas alrededor del altar. Más tarde se unen hombres y mujeres danzando sobre el mismo eje y en círculos en sentido contrario a las manecillas del reloj.

Para nosotros, esta danza seguiría siendo el Rutuguli, la danza que da inicio a la celebración y se va paulatinamente transformando en Yumali.

El Rutubu-ri, según Thord-Gray,

is a simple, but effective, as well as important, dance performed by women only and the shaman chanter. They line up in Indian file on the South side of the *patio*, facing westwards in the direction of the chanter, who has taken up his position on the West side, but facing East.

The left foot of the woman is placed forward and then the right follows up with a slight jump and a beat on the ground as it joins the left. This is the same step used by the shaman. This stamping movement is repeated over and over again and seems to go on for hours. At intervals, when directed by the

²¹ Ivor Thord-Gray, *op. cit.*, pp. 498-500.

chanter, the women stop but first they swing in a half-moon-like serpentine to the South of the shaman and stop.

The men do not actually dance in *rutubu-ri* but from up alongside on the left of the shaman chanter, generally, if not always, with *oma-bi-tu-ame* (arms crossed or folded over the chest). When the dancing starts they simply walk with the chanter to and fro but do not leap or stamp their feet. They are also at liberty to come and go and to bring young boys with them into the line. So do the women bring girls with them to dance and learn. Sometimes the shaman will keep on chanting and shaking his rattle long after the dancing has stopped. Although *rutubu-ri* may be danced at different intervals through-out the day, it usually starts soon after *mapuari rayena-ri, boka-wi-so* (after sunset).²²

Se trata de la danza de las mujeres con el *owilúame* que hemos visto en la comunidad de Potrero (donde conseguimos la mayoría de la información presentada en este ensayo): las mujeres danzan tomadas de los brazos y con saltos pequeños recorren el eje nort-sur, mientras el *owilúame* continúa su desplazamiento oriente-poniente. Sin embargo, aún no se transforma en Yumali.

Las fiestas grandes de la comunidad de Potrero

En las fiestas de patio escuchamos hasta cuatro clases de música: la del Rutuguli y el Yumali, con la misma melodía; la danza de Paskol, la del Matachine y los narco-corridos, o corridos nortños (que representan la contradictoria, compleja y difícil relación con el mundo mestizo). En cuanto a la danza del Matachine es para propiciar las lluvias suaves y el Paskol mantiene al mundo sin catástrofes naturales o desgracias, como los chubascos y las enfermedades. Es únicamente en las fiestas grandes, Walú Omáwala, donde se aprecian las cuatro danzas: Rutuguli, Yumali, Matachine y Paskol.

Estas ceremonias comunales se realizan en tres temporadas del año: durante la temporada de secas o *kuwé*, las fiestas se realizan para pedir por las lluvias. Por eso, comienzan un poco después de Nolilúachi, es decir, de Semana Santa y terminan alrededor del 24 de junio, día de san Juan. Otra temporada para realizar fiestas grandes es la de invierno o *romó*, en diciembre, y durante las lluvias suaves de febrero, *romó kipalí*. Por último, en los meses de septiembre (en la sierra) u octubre (en la barranca) también se realiza una

²² *Idem.*

fiesta grande para agradecer la cosecha y ofrecer el elote recién pizcado.

Para que haya una fiesta de patio se requiere del sacrificio de un animal, normalmente un chivo.²³ La sangre que brota de la herida del animal se coloca sobre el altar y después se ofrece hacia los cuatro rumbos. Con el resto de la sangre del animal y sus entrañas, preparan un caldo denominado *ramali*, además de otros platillos como el *tónali* o *chugüli* (frijoles con la carne de chivo) y el *menulo* o *basolí* (carne cocida con granos de maíz). Al *ramali* le llaman “la comida del *owilúame* (curandero)”, pues es él el principal invitado a la celebración y por lo tanto quien, a cambio de sus curaciones y cantos, pide el sacrificio de los animales. Así que en las Walú Omáwala nunca dejará de faltar el sacrificio de un chivo.

A la inversa, cuando se inmola un animal, se oye el son del *owilúame*, del curandero que se desplaza sobre el eje oriente-poniente. Horas después, se escucharán simultáneamente los violines y las guitarras y algunas veces las flautas que interpretan la música respectiva de las danzas del Paskol y del Matachine. Desde luego, en estas fiestas también se pueden realizar todos los ritos curativos observados en las fiestas de curación. Para propiciar las lluvias, se echa agua con un guaje hacia arriba —regando el cielo para que el agua regrese, reproducida en más gotas de agua. A la vez, las nubes se crean quemando ramas de pino que producen un espeso humo dentro del cual las mujeres danzan su Rutuguli, desplazándose sobre el eje norte-sur. Según la experiencia meteorológica de los tarahumaras, las nubes se mueven en estas direcciones cuando se acerca la lluvia.

La danza que cura, la danza que llama a los antepasados, la danza del *owilúame*, a la que Lumholtz llama Rutuguli, es un movimiento constante. Una sonaja suena durante horas y horas, mientras el caldo de sangre y entrañas de chivo se cuece. Según la tradición, debe de comenzar en la noche y terminar unas cuantas horas después del amanecer. Para medio día, el *batali*, la cerveza de maíz, ya ha provocado un cierto efecto entre la gente que asiste a la celebración, tiempo de que el *owilúame* se acompañe de las mujeres y horas más tarde clausuren la celebración con el Yumali, corriendo y formando serpientes.

²³ Aunque yo no lo he presenciado, también se acostumbra sacrificar toros.

Como ya hemos mencionado, observamos que el Rutuguli tiene dos etapas, cuando el *owilúame* danza solo y cuando lo acompañan las mujeres sobre el eje norte-sur. Para nosotros, la segunda parte de la danza —al contrario de lo que afirma Lumholtz— sigue siendo el Rutuguli, pero un Rutuguli que ya empieza a propiciar las lluvias. Más tarde, ya casi al final de la fiesta, en medio de una enorme nube de humo provocada por las ramas de pino encendidas, el *owilúame* vuelve a llamar a las mujeres quienes se colocan sobre el acostumbrado eje. Esta vez, el *owilúame* toma la mano de la mujer que se encuentra en una de las puntas y empieza a jalar toda esta enorme serpiente compuesta por siete o más miembros. Casi corriendo, van moviéndose sobre el patio ritual. Así lo experimentamos en la fiesta del 22 de junio de 2002: primero dimos vueltas alrededor del humo, era tal que no podíamos ver más allá de la persona que nos tocaba enfrente, por lo que por momentos nos caíamos. Continuamos nuestro camino con el *owilúame* que, esta vez, nos jaló fuertemente y nos llevó a la fogata donde los hombres habían ayunado de sueño la noche anterior. Corrimos alrededor del fuego por unos minutos, cada vez íbamos más rápido, las espectadoras y espectadores reían. Después de unas cuantas vueltas en la fogata, nos guió dentro de la casa de los anfitriones. Dentro de ella habían alrededor de quince hombres, dos de ellos tocaban el Paskol con violín y guitarra. Unos hombres sentados escuchaban las melodías, mientras tres jóvenes bailaban pegados uno detrás de otro, pisoteando rítmicamente, ligeramente encorvados, e iban moviendo sus pies y sus cuerpos oscilando entre el lado derecho y el lado izquierdo. Mientras ellos bailaban, nosotros llegamos dentro de la casa rodeando la fogata que había servido para cocer el *batali*, tostar el maíz para el *kiolí* (pinole) y hacer las tortillas de maíz.

Tradicionalmente, la danza de curación comienza unos momentos antes del sacrificio del chivo que normalmente se realiza en la noche y continúa hasta casi el mediodía del día siguiente. De cierta manera, el movimiento oriente-poniente, se relaciona con la “temporalidad real” del ritual, dibujando el curso de los astros, que salen por el oriente, pasan por el centro y llegan al poniente, por donde bajan para pasar debajo de la tierra y aparecer otra vez en el oriente.²⁴ Esto se aprecia en las noches de luna cuando ésta

²⁴ Johannes Neurath, *op. cit.*

ilumina el patio con su luz azul.²⁵ Entonces, el *owilúame* la mira desde el patio y se desplaza de acuerdo con su movimiento sobre el eje oriente a poniente. Por otra parte, lo que el rito provoca es, más bien, la pérdida de la noción del tiempo: durante la noche, al ayunar y abstenerse de dormir —por lo menos en el caso de las mujeres quienes trabajan preparando los platillos rituales— se crea una sensación de atemporalidad. La noche se nos hace muy corta. Sólo es un paréntesis que nos conduce al momento cuando las mujeres comienzan a danzar y a tomar *batali*.

Los cantos del *owilúame*, murmullos que antes fueron palabras, van al ritmo de su sonaja. Una vez más, el especialista ritual comunica a sus deidades su compromiso ante la tierra prestada. Al pasar toda la noche en ayuno y danzando, el *owilúame*, por medio de su canto, pide fuerza vital para los demás presentes y los prepara para los ritos posteriores, donde se propician las lluvias suaves, se combaten los chubascos y se reconstruye el mundo danzando. En la mañana del día siguiente, cuando la luna ya se ha ido por el poniente y ha dejado a su cargo al sol, el *ramali* (el caldo de sangre y vísceras del animal) está listo. El *owilúame* ofrece el *batali* (la cerveza de maíz fermentado) hacia los cuatro puntos cardinales (oriente, norte, poniente y sur). Hacia mediodía, la danza con las mujeres comienza cuando ya se han tomado unos cuantos guajes de *batali*, y cuando ya han comido el *ramali*. Esto ocurre cuando el *owilúame* ya lleva más de doce horas danzando sobre el eje oriente-poniente.

De esta manera sostenemos que el Rutuguli es la danza que inaugura, la que cura y establece la comunicación con los antepasados, propiciando fuerza a los tarahumaras; al mismo tiempo, con la participación de las mujeres, comienza la propiciación de las lluvias. El Yumali sigue propiciando las lluvias y clausura el ritual.

Los textos rescatados por Lumholtz

Si analizamos detenidamente la letra del “canto Rutuburi” que logró rescatar Lumholtz,²⁶ podemos ver cómo, a lo largo de la canción,

²⁵ Para estas fiestas, se considera idóneo que haya luna, sin embargo, observamos que muchas veces no es así.

²⁶ Carl Lumholtz, *op. cit.*, 1986, pp. 326-337.

se describen los distintos momentos de la temporada de lluvias. Debemos aclarar que se trata únicamente de una canción, misma que sólo se encuentra en la obra de Lumholtz. Hoy en día, dichas palabras se han desvanecido y lo que “canta” el especialista ritual son solamente unos murmullos.

DANZA DEL RUTUBURI

Vá . sa - ma - du - lú (-hu-ru) - su [Floreciendo (está el) jitomate]

sae - va - gá - wi - li [Floreciendo parado]

sae - va - gá - wi - li [Floreciendo parado]

wú - ka wú - ka [Madurándose, madurándose]

Rá - ya - bó va - mí - va - mí - (ru) [(En la) cumbre allá allá]

rá - ya - bó [(En la) cumbre]

be - mó - ko [neblina]

rá - ya - bó [(En la) cumbre]

be - mó - ko [neblina]

El agua está seca;

la neblina está sobre la montaña y sobre la mesa.

el azulejado²⁷ canta y revolotea en los árboles, y

el carpintero macho va llegando al llano,

donde la nube se va alzando.

El vencejo²⁸ hace sus movimientos en el aire de la tarde;

el agua está al alcance de la mano.

Cuando el vencejo se lanza con rapidez en el aire silba y zumba.

La ardilla azul sube al árbol y chifla,

las plantas crecen y madurará la fruta,

y cuando está madura se cae al suelo.

Se cae de tan madura que está.

Las flores se levantan moviéndose en el viento.

El guajolote hace la rueda y el águila grita;

de suerte que pronto comenzarán las aguas.

²⁷ Pájaro americano de unos doce centímetros de largo; en verano el macho es de color azul que tira a verdoso hacia la rabadilla, y a negro en las alas y la cola; en invierno, lo mismo que la hembra en todo tiempo, es moreno oscuro con algunas fajas azules y visos verdosos.

²⁸ Ave pequeña de la familia *Apodidae*, semejante a la golondrina, de color negro y vuelo rápido. También recibe los nombres de golondrina de cueva y golondrinón. En general forma grandes bandadas y vive en las entradas de las cavernas, donde al atardecer vuela hasta que oscurece.

La canción comienza con la alusión a la temporada de los frutos que están madurando. El pájaro que canta es el azulejo, el cual tiene la particularidad de transformar el valor oscuro de sus plumas en un azul verdoso durante el verano. Después se menciona al carpintero macho, quien levanta la neblina al cielo para formar las nubes. Posteriormente el vencejo, con su vuelo rápido, su silbido y zumbido, anuncia que las lluvias están por llegar. La ardilla entra chiflando en la temporada en la que las plantas crecen y la fruta madura (agosto y septiembre). En seguida se hace mención al guajolote, que mientras “hace la rueda”, el águila grita. También ellos piden lluvias. En otro pasaje de su libro, Lumholtz menciona que los *ralámuli*, en sus cantos, se refieren también a los conejos que salen en las lluvias y al carpintero gigante que sale en invierno. Por otro lado, “en tiempo de deshierbe [...] cuando todos comienzan a ponerse alegres”, se canta con referencia al tordo.²⁹

Según Lumholtz, esta canción corresponde a la danza curativa, la del eje oriente-poniente, la que llamamos Rutuguli, es decir, el rito que prepara a la gente y los guía hacia el amanecer.

Para entender el significado de este canto y del Rutuguli es interesante hacer una comparación con los coras y huicholes. En el Gran Nayar, las noches de canto chamánico y los desplazamientos rituales del poniente al oriente —que pueden ser danzas en el patio de mitote o peregrinaciones de varios cientos de kilómetros— representan el viaje del Sol. Éste va acompañado por los antepasados, a través del inframundo en búsqueda del Amanecer, evento que termina con la “oscuridad” de los orígenes. Entre los huicholes, la temporada de las lluvias se concibe como un regreso a esta “noche” u oscuridad, así que el “amanecer” también remite a la temporada de la pizca, cuando terminen las lluvias en otoño.³⁰

Algunas reflexiones

El propósito de la danza que inicia la celebración es llamar a los antepasados —sol, luna y lucero de la mañana— y pedirles salud y

²⁹ Pájaro de unos 24 cm de largo, cuerpo grueso, pico delgado y negro, lomo gris aceitinado, vientre blanco amarillento con manchas pardas redondas o triangulares y las cobijas de color amarillo rojizo.

³⁰ Johannes Neurath, *op. cit.*

fuerza. Es una danza que implica la realización de ritos curativos. En cambio, la danza de las mujeres, sobre el eje norte-sur, comienza al mediodía y lo que se busca propiciar son las lluvias; más tarde, en el Yumali, despiden al sol con una danza muy relajada y vivaracha. La danza del *owilúame* se realiza durante todo el año y la de las mujeres, “el Rutuguli de las mujeres”, sólo cuando se trata de las fiestas grandes enfocadas en la petición de lluvias (durante los meses de febrero, abril, mayo, junio y diciembre).³¹ En la primera parte del Rutuguli se llama a los dioses astrales para que se acerquen o bajen del cielo, en cambio las danzas de las mujeres propician las lluvias y horas después, con el Yumali, despiden a los dioses. Es cuando el *tesgüino* —bebida de maíz fermentado— embriaga a la gente. Es cuando todos los participantes deben esforzarse por mantenerse alegres sin caer en la tristeza.

Ahora bien, deteniéndonos en los vocablos Rutuguli y Yumali observamos que el primero, se traduce al español como tecolote, el animal relacionado con la muerte, con el inframundo; dicen los *ralámuli* que al escuchar el canto de un tecolote se presagia la muerte de alguien. Nosotros nos preguntamos ¿cómo inicia la celebración una danza que representa la oscuridad? ¿Cómo podríamos relacionar al Rutuguli, es decir, la oscuridad y la muerte, con las curaciones y con el desplazamiento de *owilúame* sobre el eje oriente-poniente?

Entre los *coras* y *huicholes*, los dioses bajan a la tierra durante el “anochecer”, es decir, cuando comienzan las lluvias.³² Esto nos explica tal vez porqué el Rutuguli se danza en la noche, pidiendo por la vida y las lluvias. La desvelada es, en sí, un acto mágico que fortalece y ayuda a vencer las fuerzas de la oscuridad.

Más tarde, las mujeres danzan su propio Rutuguli. Esta parte del ritual es la que claramente propicia las lluvias. Si nos fijamos en la letra de la canción del Rutuguli, se observa que se describe la temporada de lluvias. En términos de la metáfora del día, que equipara el ciclo agrícola con la alternancia de un día y una noche, el rito comienza en el anochecer (las lluvias). Se pasa toda la noche en vigilia, para amanecer el otro día (los frutos maduros).

³¹ Debemos recordar que los ejemplos presentados aquí se refieren a una región muy específica de la Sierra Tarahumara, la región cumbre o interbarranca de la Sierra Tarahumara (hacia el suroeste de la sierra).

³² Johannes Neurath, comunicación personal.

Por otro lado, Yumali posiblemente venga de la palabra *chumalí*, “venado”; hay quienes rechazan esta idea, y plantean que la etimología es de “correr”: “[...] it comes from the word *júmama*, *carrera*, *correr*. It does not come from the word *chumari* [venado] he said, emphatically”.³³ Para los ralámuli, el venado es el animal más parecido a ellos: “La carne de venado [...] es muy tierna porque el venado es, en parte, humano. Cuentan que un hombre se enamoró una vez de una cierva y se casó con ella”.³⁴ Por otro lado, la cacería del venado —cuando todavía se hacía— consistía en perseguir al animal hasta que se cansara, y después disparar. Imagino que durante esos dos o tres días, la cacería se definía como un diálogo sin palabras, una cautelosa lucha. Se observarían mutuamente, correrían y frenarían sigilosamente. La resistencia de ambos sería su arma, después vendría el desenlace; si el venado escapara, ganaría su libertad y el ralámuli habría confirmado una vez más la superioridad de este animal, su enorme belleza e inteligencia, su finura y su agilidad. Si en cambio, el venado se cansara antes, el ralámuli se sacrificaría a sí mismo por medio del ciervo. El venado es una deidad y vencido se convierte en un ralámuli.

La cacería del venado representa esa lucha por alcanzar la renovación y volver a ser ralámuli. En la danza del Yumali, la que clausura el ritual, se trata de bailar corriendo, de frenar y acelerar. De caer y reír. Es cuando los cuerpos están ya relajados, cuando se llega al clímax del ritual y se trata de terminar aiosos, propiciando las lluvias y la salud del ralámuli.

Aún no queda claro si el ritual es para vencer al venado o para que éste salga victorioso. Para los coras y huicholes, este animal se asocia con las estrellas;³⁵ si fuere éste el caso de los ralámuli, entonces, se vencería a este ser de la oscuridad para que, gracias a él, venga la luminosidad, el amanecer, la salud, las lluvias y la pizca.

El Rutuguli comienza en la noche, el Yumali hacia el anochecer del otro día. El Rutuguli se danza primero sin mujeres y después con ellas. Por contraste, en el Yumali ellas son las principales protagonistas. La primera danza se divide en dos fases: la primera se asocia con las curaciones, la segunda con la petición de lluvias. El

³³ Erasmo Palma en Daniel Noveck, información enviada vía internet.

³⁴ Don Burgess, *Podrías vivir como un tarahumara*, s.f., p. 21.

³⁵ Konrad Preuss, *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit*, 1998; Johannes Neurath, comunicación personal.

Yumali también se asocia con las lluvias al serpentearse a través de una espesa capa de humo de pino. Recordemos que en la mayoría de las culturas indígenas de México y del suroeste de Estados Unidos, la serpiente se relaciona con las aguas. Por otro lado, la danza del Rutuguli es discreta, mientras que el Yumali es vivaracho. La primera abre la fiesta y durante la mayor parte del tiempo —por lo menos entre las primeras ocho y doce horas—, se realiza con absoluta sobriedad; en cambio la segunda, comienza justo cuando los participantes ya llevan entre cinco y diez güejas de tesgüino.

En esta fase de las fiestas de patio se percibe una extraña ambivalencia entre lo que se edifica y lo que se destruye; entre el origen, el fin del mundo y la renovación. Una vez que los cuerpos andan mareados, es cuando se trata de reactualizar la creación del mundo mediante la danza. Los participantes se encuentran en el frágil hilo, entre el éxito o el fracaso de la celebración. El éxito depende de qué tan fuertes son, qué tan fuertes son sus *alewá* o fuerzas, qué tanto pueden controlar el poder del tesgüino, o *batali*— la bebida embriagante que los puede llegar a debilitar y hacer que les “entre el diablo” (la muerte, la enfermedad, las catástrofes naturales). Es decir, qué tan bien han bailado y trabajado para propiciar los beneficios de la vida. Es cuando hablan en español y se convierten un poco en mestizos, es el momento de clausura de la celebración, justo ahí en ese frágil hilo. Tal vez por ello se trate del Yumali, del venado, porque se trata de una cacería con ellos mismos, perseguirse hasta atraparse, llegar al éxito de su misma conciencia. Se trata, entonces, no solamente de la reconstrucción, sino de ellos mismos. Alcanzar el regreso a la armonía espiritual. La calma.

Conclusiones

La información etnográfica sobre las danzas rálámuli y, en especial, sobre el Rutuguli y Yumali aún es escasa, esto se debe a la poca importancia que los antropólogos han dado a estas fiestas. La inconsistencia de la información existente, se explica, en parte, por la diversidad de las interpretaciones que los mismos rálámuli elaboran de dichas danzas. Seguramente podrían documentarse transformaciones interesantes entre las fiestas y danzas realizadas en diferentes regiones. Es decir, quizá hay regiones en donde el vocablo Rutuguli se refiere a la danza clausura, y Yumali a la que

inicia la celebración; o tal vez, en algunos casos usan ambos términos para designar una sola danza. Sin embargo, eso no nos debe frenar para hacer un análisis simbólico de dichas danzas; las dificultades mencionadas no deben impedirnos buscar una explicación coherente para estos fenómenos tan sorprendentes. Tal vez se trate de una "arqueología de las danzas" en donde no nos es suficiente con la exégesis que nuestros informantes indígenas puedan ofrecernos. Ésta nos da pistas, sin embargo, nosotros debemos rastrear otros significados y, al mismo tiempo, buscar otras herramientas analíticas, muchas de ellas históricas o comparativas. Nosotros nos preguntamos: ¿si los ralámuli ya no hacen una distinción entre las dos danzas, podemos los antropólogos, a partir de un análisis, hacer una? ¿Qué tan válido sería esto? (Como se ve en este ensayo se intenta hacer dicha distinción). Si bien tomamos en cuenta la exégesis indígena, también hacemos uso de la interpretación y del análisis a partir de la observación de las danzas.

Hemos llegado a constatar que las fiestas llevan en sí mismas un mundo de símbolos que a simple vista no es tan fácil apreciar. Por el otro lado, tal vez, al ralámuli le parece tan obvio que no concibe la necesidad de explicárselo al antropólogo, y menos con las preguntas necias que éste suele hacer. Al fin, el investigador no debe renunciar a la búsqueda de sus propias herramientas analíticas. Lévi-Strauss nos dice al respecto: "[...] la realidad verdadera no es nunca la manifiesta, [...] la naturaleza de lo verdadero ya se trasluce en el cuidado que se pone en sustraerse."³⁶ Aún existen muchas preguntas que responder, sin embargo, este ensayo trata sobre todo, de dar cuenta del abandono que hemos tenido los antropólogos que nos dedicamos al análisis de las fiestas ralámulis.

³⁶ Claude Lévi-Strauss, "Cómo se llega a ser etnógrafo", en *Tristes trópicos*, 1992 [1955], p. 61.

Bibliografía

- Bennett, Wendell C. y Robert Zingg, *Los tarahumaras: una tribu del norte de México*, México, INI, 1986 [1935].
- Burgess, Don, *Podrías vivir como un tarahumara*, s.e., s.f.
- Kennedy G., John, *Inápuchi: una comunidad tarahumara gentil*, México, Instituto Interamericano Indigenista, 1970.
- Lévi-Strauss, Claude, "Cómo se llega a ser etnógrafo", en *Tristes Trópicos*, España, Paidós Básica, 1992 [1955].
- Lumholtz, Carl Sofus, *El México desconocido*, t. I, México, INI, 1986 [1902].
- Merrill, William L., "Tarahumara Social Organization, Political Organization and Religion", en William C. Sturtevant, *Handbook of North American Indians*, U.S.A, Smithsonian Institution, 1983.
- Neurath, Johannes, *Las fiestas de la Casa Grande. Procesos rituales, cosmovisión y estructura social en una comunidad huichola*, México, INAH/Universidad de Guadalajara, 2002.
- Palma Aguirre, Francisco, *Vida del pueblo tarahumar/Mápu regá eperé rarámuri, Chihuahua y sus tradiciones. Relatos, tradiciones, costumbres*, Chihuahua, Doble Hélice Ediciones/PACMYC, 2002.
- Preuss, Konrad Theodor, *La expedición a Nayarit. Registro de textos y observaciones entre los indios mexicanos*, Leipzig, B. G. Teubner, 1912.
- , *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit. Ensayos sobre coras, huicholes y mexicaneros de [...]* (Jesús Jáuregui y Johannes Neurath, eds.), México, INI/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 1998.
- Thord-Gray, Ivor, *Tarahumara-English, English-Tarahumara*, Florida, University of Miami Press, Coral Gables, 1955.



Jesús Jáuregui y Johannes Neurath (coords.)

**Flechadores de estrellas.
Nuevas aportaciones a la
etnología de coras y
huicholes**

México, INAH/Universidad de Guadalajara, 2003.

Los 18 artículos que integran esta obra presentan los avances más recientes en el estudio de la región geográfica y cultural del Gran Nayar, específicamente sobre coras y huicholes. Los textos son el resultado de un renovado esfuerzo en el estudio de las culturas de esa región, llevado a cabo por especialistas en diversos temas durante la década de 1990, misma en la que se conformó

el seminario Antropología e historia del Gran Nayar, coordinado por el doctor Jesús Jáuregui, y al cual se encuentran vinculados la mayoría de los autores.

Flechadores de estrellas es, además, un tributo a la obra del etnólogo alemán Konrad Theodor Preuss, cuyo enfoque teórico ha guiado, desde su “redescubrimiento”, los trabajos del seminario del Gran Nayar. En consecuencia, se trata de un regreso a un enfoque regional y comparativo, es decir, sistémico, en el que las reconstrucciones históricas deben tener como base la comprensión puntual del complejo presente etnográfico. Uno de los intereses fundamentales de Preuss era el de profundizar en la interpretación del ciclo festivo anual de los antiguos mexicanos, planteando como necesario el estudio de los ritos y los textos indígenas contemporáneos. A partir de ese enfoque, se han incorporado nuevas temáticas desarrolladas en este libro, tales como el análisis de textos y procesos rituales, organización social, patrones coreográficos y expresiones artísticas, entre otras.

La obra está dividida en ocho secciones que corresponden a las temáticas generales abordadas por los distintos autores. Éstas son: I Preámbulo, II Etnohistoria, III Parentesco y organización social, IV Actividades económicas, V Ritual y cosmovisión, VI Mitología, VII Música y danza y VIII Arte y artesanías.

La primera sección corresponde en su totalidad al artículo intitulado

“El pasado prehispánico y el presente indígena: Seler, Preuss y las culturas del Gran Nayar”, bajo la autoría de los coordinadores. Este primer capítulo nos recuerda las contribuciones a la mexicanística de Eduard Seler y de Preuss, su alumno, a partir de los estudios que realizaron sobre las culturas del Gran Nayar. Centrados en la biografía intelectual de Preuss, fuertemente influenciada por su relación y posterior distanciamiento con su maestro, Jáuregui y Neurath explican los planteamientos de la teoría de este investigador sobre la religión y del México antiguo, reconociendo su importante contribución a la antropología mexicana y otorgándole el lugar que le corresponde como uno de los precursores en los estudios de corte estructuralista.

La segunda sección cuenta con dos artículos de carácter etnohistórico sobre los coras y uno sobre los huicholes. En “Los coras entre 1531 y 1722. ¿Indios de guerra o indios de paz?” (capítulo 2), Laura Magriñá nos ofrece un resumen de su tesis de licenciatura (1999) del mismo nombre publicada en el año 2002. En este texto, la autora expone las principales temáticas y la metodología utilizadas en su investigación de tesis, la cual, constituye la primera fase de un proyecto a largo plazo sobre la historia de los coras, enfocada, particularmente, en el periodo 1531 y 1722, periodo transcurrido entre la aparición “oficial” de los coras en la escena regional y su reducción oficial. Magriñá muestra cómo el carácter bélico de los coras “constituyó una estrategia para preservar y adaptar su cultura durante 200 años”.

“La guerra de la independencia, la rebelión de Lozada y la formación del

‘costumbre’ cora”, constituye el tercer capítulo, a cargo de Philip E. Coyle, uno de los investigadores estadounidenses asociados al seminario del Gran Nayar. Coyle nos muestra cómo, durante la segunda mitad del siglo XIX, en las comunidades coras (el autor se enfoca en Santa Teresa) se conformó un ceremonialismo público integrado por los rituales católicos y las ceremonias nativas, en especial, los mitotes. La Guerra de Independencia y posteriormente, el periodo de la rebelión del líder agrarista Manuel Lozada (1856-1873), proporcionó a los coras el contexto adecuado, lejos de los forasteros —principalmente del clero— para la integración de una tradición ritual única, en la que “el ceremonialismo católico proporcionó el punto de convergencia para el mitote de grupos dispersos; esto es, un conjunto ‘superior’ de ceremonias vinculadas con autoridades políticas y religiosas también superiores, responsables del bienestar de la comunidad.”

George Otis nos presenta un novedoso trabajo que se aparta de las temáticas tradicionales de la antropología e historia del Gran Nayar. En “La nueva conquista espiritual del Nayar: el conflicto religioso entre los huicholes de Zoquiapan” (capítulo 4), Otis nos muestra las consecuencias de la presencia de los huicholes conversos al protestantismo dentro de las comunidades tradicionales. El autor explica cómo esa conversión significa, para los tradicionalistas, rechazar el sistema de cooperación y romper con la red social establecida. En este caso, el pueblo de Zoquiapan, municipio de El Nayar, Nayarit, se presenta como un ejemplo particular de las pugnas entre los huicholes tradiciona-

les y los protestantes. Otis explica que más allá de las fricciones cotidianas hay un verdadero conflicto entre la gran mayoría, que está preocupada por la reproducción cultural del grupo, y los protestantes, que pugnan por ser reconocidos como miembros plenos de sus comunidades, tanto social como culturalmente. “Para ellos ha llegado el momento de que la sociedad huichola admita el multiculturalismo, y que se de fin al monopolio de la costumbre como único referente de la identidad huichola”.

En la sección sobre parentesco y organización social contamos con un artículo de Magriñá, “Sistema terminológico de parentesco cora del siglo XX” (capítulo 5), en el que nos muestra cómo los coras actuales de Jesús María del Nayar mantienen una clara continuidad estructural con el sistema terminológico registrado por el padre Joseph de Ortega en la primera mitad del siglo XVIII. Las permanencias más importantes comprobadas por la autora son: la existencia sistémica de la poliginia sororal y la bilateralidad, como regla en la descendencia cora.

En el sexto capítulo, Johannes Neurath plantea en “La *Maison* de Lévi-Strauss y la casa grande Wixarika”, que es posible explicar la organización social de los huicholes de Santa Catarina Cuexcomatitán, con base en los planteamientos del etnólogo francés sobre las sociedades *à maison*, también conocidas como “sistemas de casa”. De los tres niveles de organización comunitaria —los centros ceremoniales comunitarios tipo *tukipa*, la cabecera y los adoratorios parentales tipo *xiriki*—, es el *tukipa* el que operaría bajo los principios de las sociedades *à maison*. Lo ante-

rior queda manifiesto, principalmente, en las características fundamentales de los distritos *tukipa*. Éstas son: que el *tukipa* opera tanto bajo la lógica de una unidad territorial como del parentesco (genealógicamente no demostrable con las deidades); y el simbolismo de la arquitectura del *tukipa*, que expresa, al mismo tiempo, la cohesión del grupo y las contradicciones internas de la sociedad huichola.

Arturo Gutiérrez cierra esta sección con “El sistema de los *tukipa* de Tateikie” (capítulo 7). Aquí expone cómo, entre los huicholes de San Andrés Cohamiata (Tateikie), los numerosos sacrificios de reses presentes durante las ceremonias, así como el autosacrificio practicado por los huicholes, no invocan “otra cosa que su inverso, la vida”. Este autosacrificio se manifiesta de múltiples formas, pero Gutiérrez destaca dos en particular: el intrincado, pero bien organizado sistema de intercambio de peyote, realizado entre los diferentes centros *tukipa* de Tateikie, y el sacrificio que los grupos de parentesco deben hacer donando a algunos de sus miembros a las brigadas de trabajo o a otro grupo de parentesco. Todo por el bien comunitario.

La sección dedicada a actividades económicas, abre con una segunda participación de George Otis: “Clasificación y aprovechamiento del paisaje entre los coras” (capítulo 8). En este artículo, Otis logra identificar la clasificación cora de los distintos nichos ecológicos y sus respectivas subáreas. La división básica es entre zonas altas —*mu'utsita* (lugares de ocote)— y zonas bajas —*iitsitá* (lugares de vegetación espesa)—. Éstas, a su vez, se subdividen según la vegetación, las

fuentes de agua y el tipo de cultivo o técnica agrícola que permiten.

En el noveno capítulo, Stacy B. Schaefer presenta "El telar como objeto de poder sagrado en la cultura huichola". La autora nos muestra cómo las mujeres huicholas, durante el proceso de aprendizaje de las técnicas de hilar y tejer, son "iniciadas en el ámbito de las mujeres" adquiriendo la "sabiduría cultural acerca del entorno y el mundo". Asimismo, la adquisición de habilidades en el tejido es equiparable a la iniciación chamánica. De tal forma que tejer es una actividad que hace partícipe a las mujeres de una cualidad casi reservada a los hombres: la comunicación con las deidades.

Paulina Faba y Angel Aedo participan con un trabajo intitulado "La destilación del *tuchi* entre los huicholes de Tateikita (San Miguel Huaistita)" (capítulo 10), en el cual describen puntualmente el proceso técnico de la elaboración de una bebida fermentada y destilada de agave que los huicholes llaman *tuchi*. Asimismo, clarifican las asociaciones simbólicas establecidas por los huicholes, por medio de un sofisticado juego de analogías, entre dicho proceso y los ciclos de la naturaleza, tales como la evaporación, la condensación y la precipitación de la lluvia.

El onceavo capítulo, "El mitote parental de la chicharra (*metñeita tsikiri*) en Chuísete'e", de Paulina Alcocer, inicia la quinta sección, dedicada al ritual y a la cosmovisión. En este documento, Alcocer describe y explica un mitote parental de la familia de Jesús, de la comunidad cora de Jesús María, Chuísete'e, a partir de los planteamientos de Preuss sobre el "modo mágico de pensar de

los coras", el cual es "producto de un principio cognitivo fundamentado en la identificación entre los objetos de una misma categoría. La eficacia simbólica del pensamiento mágico radica en la identificación de las palabras con las acciones, de tal forma que las oraciones, los cantos y los pensamientos equivalen al actuar. Este texto es particularmente importante ya que Preuss no presenció esta ceremonia, no obstante que registró un texto alusivo a ella.

Johannes Neurath presenta, en el duodécimo capítulo, "Cosmovisión y sexualidad en la fiesta de *namawita neixa* en Keuruwitia". En éste, el autor explica que en la ceremonia de *namawita neixa*, fiesta de la lluvia y de la siembra, coinciden "las fuerzas antagónicas del universo: el agua y el calor del sol". Esta fiesta corresponde a la temporada del solsticio de verano, cuando el calor del sol es extremo e inicia la temporada de lluvias. *Namawita neixa* es una fiesta de la fertilidad y se manifiesta en múltiples acciones con connotaciones sexuales que enfatizan el dominio de "lo femenino" durante la temporada de lluvias. En esta ceremonia también se reafirma la relación entre el hombre y el maíz, la cual es concebida como un matrimonio.

En "La región más oscura del universo: el complejo mítico asociado al *kieri* de los huicholes y al *toloatzin* de los antiguos nahuas" (capítulo 13), Angel Aedo demuestra que los principios taxonómicos de la botánica moderna resultan insuficientes para la identificación de un conjunto de plantas que entre los huicholes se clasifican bajo el nombre de *kieri*, y esclarece la confusión en que han estado diversos especialis-

tas, al menos desde la década de 1930, cuando Zingg la identificó erróneamente. Asimismo, expone el enorme paralelismo, no sólo clasificatorio, que hay entre las plantas llamadas *kieri*, entre los huicholes, y aquellas identificadas bajo los nombres de *tolozzin* o *toloache* y *ololiuqui* de los antiguos nahuas, sino también en la “región” a la que hacen referencia y están asociadas: la más oscura del universo.

Tomando como guía la síntesis argumentativa del libro *Tamoanchan y Tlalocan* de López Austin, en el capítulo catorce, intitulado “El Cha’anaka de los coras, el *Tsikuri* de los huicholes y el *Tamoanchan* de los mexicas”, Jesús Jáuregui nos muestra diversas y recurrentes manifestaciones del cosmograma indígena nayarita en forma de *quincunce*, equivalente al *Tamoanchan* mexicana. Así, Jáuregui no sólo presenta los múltiples paralelismos entre las actuales culturas del Gran Nayar y la de los antiguos mexicanos, sino que demuestra que es posible, como sugería Preuss, la mayor comprensión de éstos a partir del conocimiento de las culturas actuales del Gran Nayar. Ello permite plantear, difiriendo de la propuesta de López Austin, que la cosmovisión autóctona no sólo es dualista, sino también jerarquizada y otorga diferentes valores a las partes del conjunto según las circunstancias ceremoniales.

La sección de mitología cuenta con un único y extenso artículo (capítulo 15) a cargo de Johannes Neurath y Arturo Gutiérrez. En “Mitología y literatura del Gran Nayar (coras y huicholes)”, los autores nos presentan un amplio panorama sobre el estado actual de las investigaciones en esos temas, tras un

recuento de su desarrollo a lo largo del siglo xx. Asimismo, nos ofrecen algunos de los textos más representativos de los dos grupos nayaritas, enfatizando algunas de sus diferencias y semejanzas más importantes. Los grandes grupos temáticos en que se agrupan la mitología y literatura nayarita son: la creación del mundo, el origen y la domesticación del fuego, el nacimiento del sol, mitos astrales y cacería del venado, el diluvio, la boda del maíz, el origen de la lluvia y el mito de Cristo.

La séptima sección, dedicada a música y danza, cuenta con los artículos “Cómo los huicholes se hicieron mariacheros: el mito y la historia”, de Jesús Jáuregui (capítulo 16) y “La danza de los ‘urraqueros’ (*ve’eme*): ritual de petición de lluvias” de Maira Ramírez (capítulo 17). En el primero de ellos, el autor rescata valiosos testimonios y narraciones mitológicas, así como las observaciones de distintos viajeros y los etnógrafos clásicos, sobre la conformación de los mariachis tradicionales huicholes integrados por el complejo *rawveri-kana-ri-zapateado* (de tarima), desarrollado localmente en la zona huichol a partir de la llegada de instrumentos musicales provenientes del Mediterráneo. Asimismo, Jáuregui explica cómo este sistema musical huichol ha sido incorporado a la cosmovisión del grupo, estableciéndose vínculos rituales, principalmente, en cuanto a las formas de iniciación como músico a partir del pacto con seres poderosos como el árbol del viento *kieri* o el señor de Huaynamota.

En el decimoséptimo capítulo, Maira Ramírez presenta un novedoso análisis de las danzas coras ejecutadas por los “urraqueros” o *ve’eme*. A partir de

un detallado registro de los desplazamientos coreográficos de este grupo de danzantes, cuyos integrantes representan a las deidades pluviales dirigidas por la estrella de la mañana (Hatzikan), Ramírez logra interpretar los “dibujos coreográficos” que describen fenómenos meteorológicos como el ciclón, el remolino, el torbellino y el huracán. Asimismo, la autora demuestra cómo las narraciones —no verbales— coreográficas constituyen un *continuum* de narraciones verbales, para lo cual, se fundamenta en la comparación de sus registros coreográficos y los discursos registrados por Preuss.

Flechadores de estrellas cierra con la sección dedicada a arte y artesanía con el texto “El arte *wixarika*, tradición y creatividad” de Olivia Kindl y Johannes Neurath. Los autores ofrecen un extenso panorama respecto de las obras plásticas huicholas, los contextos

sociales en que se producen y los materiales utilizados en su elaboración. El documento nos muestra cómo el arte y las artesanías tradicionales huicholas han debido adaptarse a un cada vez más demandante público occidental, el cual ha favorecido la generación de nuevas formas de expresión artísticas tales como los cuadros de estambre y las jícaras comerciales adornadas con chaquira. No obstante el auge del arte y artesanía huichola, las tradiciones están a salvo, pues las expresiones visuales plasmadas en el arte y la artesanía son medios por los cuales los huicholes afirman y valoran su identidad, manifestando la capacidad de adaptación a nuevas condiciones socioeconómicas sin perder el vínculo con el modo de vivir y la estética tradicionales.

ANTONIO REYES
CENTRO INAH DURANGO



Olivia Kindl
La jícara huichola: un microcosmos mesoamericano
México, inah / Universidad de Guadalajara, 2003.

Este libro representa el fruto de varios años de investigación y redacción que culminaron en el premio anual del INAH por la mejor tesis de licenciatura, otorgado a la autora. De hecho, la profundidad del trabajo etnográfico —que constituye la base de este estudio sobre la producción, el uso y sobre todo los significados de vasijas rituales, artística-comerciales y domésticas entre los indios huicholes en la región del Gran Nayar del occidente de México— rebasa la de algunas obras que han recibido grados académicos superiores.

Como investigador del mismo pueblo que Kindl ha estudiado, he encontrado mucho sentido y utilidad en sus planteamientos. Por tanto, creo que *La jícara huichola* va a quedar como una

fuente básica de consulta para todos los que trabajamos cuestiones de ritual y geografía cultural en el occidente de México, además de etnólogos e historiadores del arte con un interés más general en la iconografía y su relación con el espacio y la cosmovisión. Esperamos con mucha anticipación la publicación de nuevos trabajos de Olivia Kindl, incluyendo su tesis de doctorado.

Para resumir esquemáticamente el contenido de la presente obra, el capítulo 1 describe el “proceso técnico de elaboración” de las jícaras, el cual a menudo está ritualizado en sí; el capítulo 2 analiza las “narraciones mitológicas relacionadas con las jícaras”; el capítulo 3 describe “el contexto ritual” de ellas; el capítulo 4 se enfoca en la iconografía de las mismas; el capítulo 5 es el análisis de un conjunto excepcional de jícaras pertenecientes a un doble adoratorio familiar; y el capítulo sexto concluye la obra con una larga serie de “reflexiones acerca de la relación entre las jícaras y la cosmovisión huichola”.

En el ámbito teórico, entre muchos otros aspectos importantes, el análisis de estos pequeños modelos cosmológicos ejemplifica de manera muy nítida el tropo de la sinécdoque o replicación de significados abarcadores en significantes parciales, los cuales se encuentran en escalas menores. Así, *La jícara huichola* demuestra lo que Lévi-Strauss en *La pensée sauvage* caracterizó como el encanto y poder evocativo de las miniaturas. En este mismo sentido, Kindl hace referencia explícita a los trabajos de Alfredo López Austin (en cuanto a “réplicas”), Jacques Galinier y Michel Perrin (en cuanto a “homotecia”) y, en

una nota a pie de página, del mismo Lévi-Strauss.

Sin embargo, cuando uno realmente no tiene críticas de fondo, siempre queda la opción de quejarse de una obra por lo que su autor *no* pretendió abarcar, además de buscar algunas posibles contradicciones internas o pistas inacabadas de las cuales él, al momento de escribir, tal vez no se dio cuenta cabalmente. Los siguientes tres conjuntos de comentarios van por ambas vertientes.

Primero, quisiera hacer hincapié en uno de los planteamientos fundamentales de la obra —la distinción que señala Kindl entre tres tipos de jícaras: 1) las de uso ritual, divididas en sí entre *a*) las jícaras “efigie”, que representan los antepasados divinos y la cosmología en los centros ceremoniales y adoratorios familiares, y *b*) las jícaras votivas, que representan los bienes deseados al entregárselas a un lugar ancestral); 2) las de uso doméstico; y 3) las artística-comerciales, las cuales Kindl últimamente ha analizado cómo sus consumidores atribuyen funciones desde lo decorativo hasta lo ritual en el sentido del New Age o la Nueva Mexicanidad.

Cada uno de estos tres tipos tiene finalidades y, normalmente, características formales distintas. Kindl, siguiendo el trabajo clásico de Erwin Panofsky sobre iconografía y *Weltanschauung* o visión del mundo, resume, interpreta y teoriza de manera incisiva dichas características y funciones de las jícaras. Además, hace una pregunta igualmente importante: “¿cómo se articulan entre sí estas funciones del objeto?”.

Entre estas articulaciones, además del mencionado engarce de sentidos ri-

tuales entre productores y consumidores, a mi ver una de las más interesantes es la extensión por parte de algunos artistas huicholes (al menos en el ámbito discursivo) de la noción de inspiración divina por los diseños desde el ámbito ritual hacia la producción de jícaras destinadas al mercado. A mi ver, esto tiene implicaciones para una comprensión de cómo este pueblo indígena se inserta en el capitalismo o bien cómo intenta apropiarse de las relaciones capitalistas de producción.

Otro aspecto funcional importante es que no se trata de la jícara sólo como un objeto que representa el mundo por medio de un código iconográfico, sino también “en este trabajo se plantea que las jícaras huicholas constituyen de por sí un microcosmos y no una mera imagen ni un retrato del cosmos”. Se podría agregar que esta noción, que el filósofo y semiótico decimonónico Charles S. Peirce definió como “iconicidad”, más bien combina simultáneamente —aunque sea en diferentes modalidades de experiencia— los aspectos simbólicos e indexicales (metonímicos) de representación y consustancialidad, respectivamente. Tal vez lo sagrado yace precisamente en esta superposición.

Segundo, quiero considerar el grado de coherencia general o sistematicidad de los símbolos y significados representados en las jícaras. De acuerdo implícito con uno de los argumentos fundamentales del arqueólogo, etnohistoriador y etnógrafo de los huicholes, Phil C. Weigand —que rechaza cualquier homogeneización esencialista de “la cultura huichola” como algo unívoco a través de su territorio contemporáneo, mucho menos a lo largo

de sus múltiples siglos de historia—, Kindl reconoce las variaciones en el ámbito ceremonial entre las diferentes comunidades huicholas y, dentro de cada una de ellas, las diferentes representaciones de los seres y paisajes sagrados emergentes de la fabricación de los objetos por las personas (la mitad mujeres) a quienes les toca el cargo de elaborar, cuidar y personificarlos. Además, a veces Kindl trata de la cosmovisión como algo que resulta de la práctica ritual, la cual es variable y cambiante, en vez de un conjunto pre-establecido de relaciones.

Al mismo tiempo, el estudio se basa en la noción de una cierta permanencia estructural de la cosmovisión huichola. Tal vez ésta se debe a que Kindl adhiere a la premisa de López Austin que la cosmovisión refleja “fuerzas coincidentes de los aspectos fundamentales de las antiguas religiones en el tiempo”, y por tanto las jícaras conforman una parte integral de la tradición mesoamericana (o bien, un “continuo de transformaciones” de la misma), tal como manifiesta el título del libro. Estos planteamientos de estabilidad temporal y clausura geográfica no admiten con facilidad a los procesos de cambio histórico, los cuales, sin embargo, las representaciones sagradas del pueblo huichol definitivamente exhiben. ¿No sería precisamente por medio de los cambios en la percepción del mundo sagrado por parte de los encargados de la reproducción cultural de la comunidad que los cambios sí han sido inscritos en los registros simbólicos? De hecho, creo que Kindl misma nos da un excelente ejemplo de precisamente cómo operan dichos cambios.

Es decir, para mí, el capítulo quinto —el análisis de las jícaras efigies de la chamán doña Andrea— es de mucho interés teórico y personal, en parte porque yo también conocí a este gran personaje en mi primera salida al campo. Es relevante señalar que esta señora había sido desvinculada de una organización del templo huichol clásico (*tukipa*) durante toda su vida, y por tanto sus dos adoratorios y los objetos rituales pertenecientes tienen que ser entendidos como algo eclécticos y personalizados. De hecho, para contextualizar sus cualidades innovadoras, cabe mencionar que el padre de esta mujer chamán —un fenómeno poco común en sí— fue Matsiwa José Ríos, chamán de una familia importante de huicholes diaspóricos desde la época de Manuel Lozada y el probable prototipo del don Juan de Carlos Castaneda. Sin embargo, es indudable que las jícaras de estos adoratorios (los cuales representan la ascendencia bilateral y no sólo patrilineal como plantean algunas teorías del parentesco huichol) reúnen símbolos fundamentales de la geografía sagrada compartida entre todo este pueblo y que manifiestan ciertos aspectos de las jícaras de los mismos *tukipa*. Por lo tanto, el análisis de las jícaras de doña Andrea, sobre las cuales Kindl pudo indagar en mucho detalle (debido a la apertura de su informante), es de considerable interés general.

A pesar del famoso patrilineaje de doña Andrea, para mí el aspecto más conmovedor de este capítulo trató de una jícara del adoratorio del lado materno de su familia. Se puede decir que dicha jícara representa simultáneamente a su mamá (por la sinécdoque de la

madre con el matrilineaje), la comunidad de origen de la misma (Tateikie, topónimo que en sí quiere decir “Casa de Nuestras Madres”, la cual está representada por medio simbólico dentro de la iconografía) y la patrona del maíz, Tatei Niwetsika (tanto por representación simbólica como sinecdótica, a base del propósito compartido entre todos los adoratorios familiares: la reproducción social —y del género femenino en particular— a través del maíz).

Esta expresión de polisemia al menos en tres niveles es posiblemente más explícita en el caso de doña Andrea que en una organización preestablecida de templo grande (*tukipa*). Sin embargo, la etnografía manifiesta tres factores de relevancia general: 1) la introducción de significados derivados de la historia personal de los participantes en el sistema ritual; 2) la posibilidad de libre recombinación de estos significados y símbolos compartidos en la vida ritual; y por tanto 3) una modalidad para entender la transformación de dichos sistemas en el tiempo. De hecho, la capacidad de generalización, replicación y transposición de los elementos simbólicos en la lógica de los huicholes permite que se formen nuevas conexiones de sinécdoque entre distintos lugares físicos en la geografía y antepasados divinos móviles, quienes pueden fungir como portadores de nuevos valores y significados en diferentes coyunturas históricas.

Por lo mismo, tal vez estas jícaras no son precisamente “mapas detallados del territorio sagrado”, al menos en el sentido del espacio cartesiano, porque representan más bien la relación poli-

sémica entre lugares ancestrales para la persona que los elabore que el espacio objetivo en sí. Sin embargo, como comenta en otro momento, la autora ilustra cómo las jícaras constituyen una especie de aparato mnemotécnico, elaboradas al menos en el caso de doña Andrea no para acordarse de una sola memoria colectiva, cuya existencia todavía está por comprobarse, sino para facilitar las nuevas narrativas que siguen reproduciendo y transformando el territorio sagrado.

Tercero y último, para no cargarle más al paciente lector, esta reseña no me parece el lugar indicado para verter además comentarios puntuales sobre cuestiones etnográficas que sólo interesarían a una veintena de especialistas. Basta señalar que hay momentos cuando el libro habría atinado aún más a la realidad vivida de los huicholes al incluir un análisis semántico de algunos lexemas clave de su lengua citados en el texto. Sin embargo, quisiera dar dos ejemplos.

Primero, se podría profundizar el análisis de todas las jícaras al considerar el aspecto fundamental de la palabra *nierika*, que se menciona en el texto y se refiere a casi cualquier objeto ritual (incluyendo las jícaras). Es decir, cabría señalar que la palabra quiere decir “símbolo sagrado” o bien “visualización” (por su estrecha relación con la raíz verbal *niere*, “ver”). Por tanto, el hecho de que el espejo constituye un *nierika* primordial capta más sentido, y la relación dialéctica entre *nierika* y *’utarika* (inscripción o escritura) se concretiza, dado que Kindl señala que la patrona de las jícaras es precisamente

la antepasada divina Tatei 'utianaka, Nuestra Madre Inscritora de Visualizaciones, por decir.

Además es relevante en este contexto que los chamanes, que tienen “el don de ver” los antepasados y por tanto presiden sobre los sacrificios u ofrendas (*mawari*) dirigidos a ellos, usan sus flechas emplumadas (*muwieri*) para untar sangre (es decir, escribir con tinta sagrada en metáfora huichola) sobre las jícaras, otros objetos rituales, armas de cacería, artefactos de procesos políticos e inclusive la gente sacrificante. Estos vínculos entre visión e inscripción ritual se remiten a una mayor comprensión de las relaciones de poder implicadas en la *surveillance* (vigilancia) y la ordenación de la sociedad (*cf.* Foucault y su análisis del Panóptico de Jeremy Bentham).

Segundo y en conclusión, el nombre en huichol de la fiesta de Las Pachitas —Naxi Wiyerika— se traduce literalmente “Lluvia de Cenizas”. Por lo tanto, la palabra *naxi* (ceniza) se refiere tanto al elemento básico del rito católico del Miércoles de Ceniza con el que coincide esta fiesta, como —de manera más metafórica— al polen amarillo que se avienta en la ceremonia como símbolo solar. Estos datos lingüísticos enriquecen la comprensión cultural y de repente revelan vínculos entre las tradiciones mesoamericanas y las sociedades regionales en las que estas tradiciones, como otras, se encuentran inmersas y transformadas desde siempre.

PAUL LIFFMAN
EL COLEGIO DE MICHOACÁN



Claudine Chamoreau
Parlons purepecha. Une
langue du Mexique
París, L'Harmattan, 2003, 277 pp.*

Conozco a Claudine Chamoreau hace ya varios años, desde 1997 me parece, cuando era maestra de mi hija María, que tenía ocho años, en el Liceo Franco Mexicano de Coyoacán. Un día me convocó para hablar de los avances escolares de María, y me informó además que compartíamos el mismo interés por Michoacán: ella como lingüista especializada en la lengua purépecha y yo como historiador del siglo XVI. A partir de entonces, no pude dejar de admirar su capacidad de trabajo, pues conseguía ser al mismo tiempo maestra de primaria en el Liceo, criar a sus dos hijitos franco-mexicanos y redactar su muy voluminosa, como debe ser, tesis de doctorado francés. Pronto Claudi-

ne concluyó su tesis, presentada en la Sorbona el 4 de diciembre de 1998, que publicó en francés poco después, y cuyo título traducido es: *Descripción del purépecha hablado en islas del lago de Pátzcuaro*. Claudine tuvo la amabilidad de regalármela, en tres gruesos volúmenes engargolados, y con el tiempo me fue regalando también varios de los trabajos que iba sacando, algunos sobre el purépecha hablado en la isla de Jarácuaro, otros sobre diversos aspectos de las denominaciones, la evolución y las variaciones dialectales de la lengua purépecha, cuyo paulatino debilitamiento advierte, pese a los esfuerzos que se hacen por reanimarla.

La publicación de *Parlons purepecha* es un paso importante, porque marca el intento de transmitir a un público relativamente amplio una parte de los conocimientos especializados adquiridos sobre la lengua y la cultura purépecha contemporáneas. La organización y la brevedad del libro responden, supongo, al formato de la notable colección *Parlons*, dirigida por Michel Malherbe en la editorial académica francesa L'Harmattan, que incluye manuales sobre una serie de lenguas, muchas de las cuales, lo confieso, no puedo siquiera ubicar en el mapa. No resisto dar una lista parcial: *Parlons bambara*, *Parlons bamoun*, *Parlons live*, *Parlons yipuna*, *Parlons fon*, *Parlons sénoufo*, *Parlons avikam*, *Parlons karakalpak*, *Parlons pular*, *Parlons lingala*. En mi ignorancia, me suena un

* Una primera versión de este texto fue leída en la presentación de *Parlons purepecha*, en el Instituto Francés de América Latina, el miércoles 12 de mayo de 2004.

poco como el *Voyage en Grande Garabagne* de Henri Michaux.

Parlons purepecha, por lo que se ve, está dirigido a un público internacional, no necesariamente versado en lingüística y que en principio no sabe nada más sobre el purépecha, sobre Michoacán o México de lo que yo sé sobre el yipuna, el senoufo o el avikam, pero interesado en captar en un libro no muy extenso las características básicas de la lengua purépecha. En el libro se aprecian las dotes profesionales de Claudine Chamoreau como lingüista y su aguda capacidad de observación, análisis y exposición, con pocos tecnicismos. Aunque cita varios libros en la bibliografía, su descripción no está basada en otros manuales o gramáticas de la lengua purépecha—antigua o contemporánea—, sino en un extenso e intenso trabajo de campo con hablantes contemporáneos. Uno de ellos es doña Celia Tapia, de la isla de Jarácuaro, a la que Chamoreau rinde homenaje al incluir en la portada del libro una pintura, de Gilles Peyres, que la representa en una noche de muertos, iluminada por una multitud de velas en el cementerio.

Parlons purepecha busca aproximarnos a la lengua y sus hablantes de la manera más completa posible. Está básicamente dividido en dos partes. Una está dedicada a la historia y la sociología de la lengua (en el primer capítulo, “Historia y territorio”), y a la cultura que transmite (en el quinto capítulo, “*Les parlers et l’émergence de l’écrit. Introduction à la culture*”: “Los ‘hablares’ y la emergencia de su escritura. Introducción a la cultura”). Y la otra parte está dedicada propiamente a cumplir con lo que propone el título, ayudar al

lector a hablar purépecha o cuando menos a entender el funcionamiento de la lengua: el capítulo segundo expone la gramática, el tercero “La formación del vocabulario”, el cuarto da elementos de “conversación corriente” y el sexto es un breve léxico francés-purépecha y purépecha-francés.

El libro comienza con una nota sobre diversas etimologías de los diversos nombres que ha recibido la lengua purépecha: no sabemos cómo se le decía en la época prehispánica, lo cual es un intrigante problema. En el siglo XVI se le comenzó a decir “lengua de Mechucan”, nombre náhuatl que significa “lugar de los dueños del pescado”; el glotónimo y el etnónimo siguen al topónimo, que no es purépecha sino nahua. También en el siglo XVI (¿o tal vez antes?) empezó a utilizarse el término “tarasco”, que significa en esa lengua “suegro” o “yerno”, o puede también interpretarse como adorador de ídolos (*tharéis*) o del dios Tarés Upeme (engendrador de ídolos), entre otras posibilidades. El nombre “tarasco” se acabó imponiendo y perduró hasta el siglo XX, cuando comenzó a afirmarse el término “purépecha”, reivindicado por los indios y los antropólogos—aunque su antigüedad como etnónimo ha dado lugar a discusiones, pues, según el gramático francés del siglo XVI fray Maturino Gilberti, *purepecha* significa “macegual o gente común”, por lo que no puede aplicarse al linaje del Cazonci y a la nobleza antiguamente gobernante. La fuerza que adquirió el nombre de “purépecha” puede vincularse a un proceso secular de “macehualización”, uniformización campesina de la sociedad indígena, que borró la antigua

jerarquía social entre nobles y campesinos; pero, como se ha señalado también, esta "purepechización" comunitaria no implicó una pérdida del sentido de pertenencia étnico, sino un renacimiento y una reformulación de este sentido, produciendo un significado de lo purépecha o propio, *juchari anapu*, diferente al que debió existir antes de la conquista española.

Chamoreau abordó también el tema, ineludible al tratar de la lengua purépecha, de su aislamiento lingüístico, sin relación con ninguna lengua mesoamericana, americana o mundial. Acaso está relacionada, pero muy remotamente, con el quechua o el zuñi. Estamos hablando de una posible separación de hace varios miles de años, lo cual no ha impedido la continuación de las investigaciones, algunas serias, sobre los posibles orígenes andinos de los purépechas y sobre los contactos entre los Andes y Michoacán, que continuaron hasta la conquista española.

Chamoreau expone algunas fuentes documentales importantes, como la *Relación de Michoacán*, y resume la investigación arqueológica, pero acaba reconociendo que los orígenes del pueblo purépecha permanecen oscuros, como oscuro es el origen de varias peculiaridades que lo distinguieron durante toda la época prehispánica, como su peculiaridad indumentaria, su voluntad de conservar su integridad cultural y política, y aun su capacidad para resistir y enfrentarse al poderoso imperio mexica.

Los frailes, obispos, funcionarios, encomenderos y empresarios del periodo colonial no tuvieron propiamente una política de imposición lingüísti-

ca. Sólo los hijos de los nobles, futuros gobernantes de los pueblos, fueron instruidos en el español, el latín y la cultura cristiana y europea. Cada vez más purépechas aprendieron el español, no tanto porque les fuera impuesto, sino por alcanzar cierto estatus económico y político. Pero con el tiempo comenzó a retroceder la lengua purépecha frente al español, en un proceso que Chamoreau describe y prueba con estadísticas esclarecedoras, que expone en un apartado sobre la "realidad demográfica".

El quinto capítulo da una pequeña historia de las políticas lingüísticas gubernamentales dirigidas a la población purépecha y expone diferentes manifestaciones de la cultura purépecha en la actualidad, en su emergencia y proceso de resistencia y adaptación, en el que una lengua milenariamente transmitida por medios predominantemente orales, pasa a depender cada vez más de la escritura alfabética y de los medios impresos, radio, televisión e internet. El capítulo trata también de la migración purépecha a Estados Unidos, temporal o definitiva, cuyas remesas de dinero han revitalizado las fiestas tradicionales y han creado nuevos gustos en los pueblos.

Tal vez hubiese sido bueno dar una breve historia de la investigación sobre la lengua purépecha, un rápido recorrido, de fray Jerónimo de Alcalá y fray Maturino Gilberti (Mathurin Gilbert, el ilustre antecedente francés de Claudine Chamoreau), hasta la actualidad, que destaca por contar con una nutrida nueva generación de lingüistas dedicados a la lengua michoacana contemporánea, a la que pertenece Claudine, y en la

que también destacan Fernando Nava, Frida Villavicencio, Cristina Monzón y Eréndira Nansen, y a la que se han sumado varios estudiosos no necesariamente lingüistas, pero muchos de ellos hablantes originales, como Ireneo Rojas, Néstor Dimas Huacuz, María Guadalupe Hernández Dimas, Lucas Gómez Bravo, Benjamín Pérez González, Pedro Márquez Joaquín y Moisés Franco Mendoza. Pero sus investigaciones se han centrado predominantemente en el presente, y pese a la reciente publicación de la obra lingüística de los antiguos misioneros (fray Maturino Gilberti, fray Juan Baptista de Lagunas, fray Diego Basalenque, entre otros), labor en la que destacó J. Benedict Warren y la editorial Fímax de Morelia, las investigaciones sobre la documentación colonial en lengua purépecha siguen muy escasas.

Los capítulos centrales del libro, ya lo vimos, están dedicados a la gramática, el vocabulario y la conversación. Es muy agradecer el intento de escribir con sencillez y un mínimo de tecnicismos, con una voluntad permanente de rigor y precisión. También es agradecer el no haber utilizado en esta ocasión el sistema internacional de signos fonéticos, sino los criterios, más sencillos, de la organización no gubernamental Uarhi ("Mujer" en purépecha).

Aunque a veces se echa de menos en algunos ejemplos una explicación elemento por elemento de cada oración (como lo hace Chamoreau en varios de sus otros libros y estudios), la sistemática separación de los elementos con un guión es una gran ayuda para que el lector trate de ir aplicando lo que pudo ir entendiendo de esta lengua tan difícil.

Además de que no se parece a ninguna (salvo por los numerosos hispanismos incorporados), se agrega la dificultad de que se trata de una lengua aglutinante sufixal, en la que tras un núcleo nominal o verbal, se acumula una serie larga de breves sufijos, con sonidos y sentidos que nos son poco familiares, aspiraciones y saltillos. No hay prefijos y todas las palabras, por muy largas que sean, están acentuadas en la primera o, más frecuentemente, en la segunda sílaba. Todo lo describe Chamoreau con precisión y sutileza. Lástima que uno sea cabeza dura.

También es notable el tercer capítulo, sobre la formación del vocabulario, particularmente el análisis de la derivación y las marcas de espacio, con la distinción de marcas de complejidad débil, media y alta que, referidas al cuerpo humano, corresponden respectivamente a las articulaciones, al tronco y los miembros, y a la cabeza, los hombros y la zona inferior de los miembros y la cintura.

Estas observaciones abren la posibilidad de reflexionar sobre las complejas relaciones entre lenguaje y pensamiento, tal como lo expuso Roland Barthes en su *Leçon*, sobre los implícitos perceptuales y mentales de cada lengua, abierta a ciertos ámbitos de la realidad y cerrada a otros. Es notable, por ejemplo, que el sufijo *-nta*, que da la idea de *déroutement*, desenvolvimiento, transforme "saber", *yorhe*, en "enseñar", *yorhe-nta*, y no en "aprender".

A lo largo del capítulo segundo, sobre gramática, el lector hispanohablante reconoce en los ejemplos cierta cantidad de palabras tomadas del español e incorporadas al purépecha. El

objeto principal del libro es describir el purépecha tal como se habla hoy; sin embargo, acaso hubiese sido adecuado, pensando en el público no hispanohablante, identificar estos préstamos lingüísticos, con un asterisco o de algún otro modo. De cualquier manera, en el capítulo tercero sobre la formación del vocabulario, el tercer apartado estudia los préstamos y distingue “tres grandes momentos” en su penetración.

El primero se reconoce por su adaptación a la fonología y a la morfología del purépecha. Es el caso de préstamos como: *tyosi*, Dios; *nimúnisi*, limones; *kitara* o *itara*, guitarra; *waka*, vaca; *xapó*, jabón; *naraxa*, naranja; *wuru*, burro; *amíu*, amigo; *sondarú*, soldado; *mandika*, manteca. Puede mencionarse que casos como los de *waka* y *xapó* también son indicativos del mantenimiento, a través del purépecha, de algo de la pronunciación castellana del siglo XVI.

En el segundo momento de penetración, vinculado con la extensión del bilingüismo, “los préstamos conservan particularidades fonológicas del español, al mismo tiempo que se adaptan a otras particularidades del purépecha, como en el cambio vocálico de /o/ a /u/ y la obligación de una vocal en posición final”.

El tercer momento de penetración de los préstamos, que Chamoreau juzga reciente, corresponde a una sociedad fuertemente bilingüe. Prácticamente no hay cambios en el traslado, como en *kuchiyu*, *byén*, *mas*. Pero queda la duda: ¿cómo se pronuncia, *televisión* o *telévisión*? Interesaría saber si con los siglos cambió la ubicación del acento tónico de los préstamos.

La distinción que hace Chamoreau

de tres momentos de penetración de los préstamos del español al purépecha es importante, y habría que complementarla con la periodización de los cambios del náhuatl después de la conquista española de James Lockhart y Frances Karttunen, quienes distinguen una breve fase I, que va de la Conquista a mediados del siglo XVI, que corresponde a muy pocos contactos de los indios con españoles, en el que los únicos préstamos son unos pocos nombres propios, más o menos alterados, y las nuevas realidades, que los indios *ven*, son designadas con palabras o circunlocuciones en náhuatl: al caballo se le decía *mázatl*, “venado” o “animal grande con pezuñas”, del mismo modo, por cierto, que en Michoacán se le decía *axuni*, que significa lo mismo. En la fase II, que va de mediados del siglo XVI a mediados del XVII, aumentan los contactos entre indios y españoles y se incorporan muchos préstamos de sustantivos, que los indios *oyen*, como *cahuallo*, sometidos a las reglas de gramática y asociación nahuas o mixtas, como en el plural *cahuallosme*, o *cahuallocalco*. Y en la fase III, que comienza a mediados del siglo XVII, prosigue la incorporación de sustantivos, pero se agregan verbos y formas gramaticales españolas.

El análisis de Chamoreau se concentra en la penetración de sustantivos, entre los cuales distingue varios “dominios”: productos manufacturados, profesiones, cocina y comida, animales, estructuras familiar y social, religión, unidades de lugar, tiempo y medida, antropónimos y números. Pero enseguida refiere el campo de las acciones y los procesos, expresado en verbos (como *pasáriní*, *pensáriní*, *kont'wáriní*,

parésini, gustárini, kwidárini, seguírini). Y el último dominio que distingue Chamoreau es el de los subordinantes, las preposiciones y otros términos gramaticales (como *porkí, para ke, mas, tsikyéra ke, apénaxi, komo, para, por, asta, desde*, además del diminutivo *-ito*), que implican la adopción por el purépecha de estructuras sintácticas calcadas del español. Chamoreau las confirma en algunos de los ejemplos que da en el capítulo segundo, sobre gramática, como en el caso del subordinante *ke*, de preposiciones como *para* y *por*, frases pasivas y formas particulares como “¿No me vendes limones?” *¿T’u no ints-pí-kuhri-x-ki limónixi?* Pero estos verbos y estructuras sintácticas no están incorporados a un esquema temporal histórico.

Para el lector de *Parlons purepecha* familiarizado con los vocabularios y gramáticas del siglo XVI, destaca la amplitud y profundidad del cambio lingüístico que se dio desde entonces. Por ello se echa de menos una apreciación de conjunto de este cambio multisecular. Es cierto que el énfasis está en el presente; pero el libro incluye varios apartados con información histórica (referida en el capítulo primero a los purépechas en la historia de México, y en el quinto a las políticas lingüísticas gubernamentales), por lo que no hubie-

se quedado mal una breve historia de la lengua en sí misma y de la investigación sobre ella.

A lo largo del libro se menciona la negación purépecha, *no*, sin que se sepa bien si es un préstamo. No lo es, pues ya se usaba en el siglo XVI, pero interesaría saber si cambió gramaticalmente su utilización.

Es muy útil el cuarto capítulo, sobre la conversación corriente, que distingue el hablarse de tú y de usted. “Gracias” se dice *Dioxi meyámukwa*, “Dios te pague”, y se abre la duda sobre la palabra “gracias” antes de la llegada de los españoles. Los ejemplos de conversación corriente aparecen sin un desglose gramatical; tan sólo las unidades de cada palabra aparecen separadas por un guión. Pero esta falta de ayuda resulta buena, como dije, porque constituye una invitación al lector, empeñado en aprender, a poner a prueba los conocimientos adquiridos en los capítulos sobre gramática y vocabulario. Yo ya llevo leído *Parlons purepecha* dos veces. Si lo leo y estudio dos o tres veces más, supongo que algo se me pegará. Muchas gracias, Claudine.

RODRIGO MARTÍNEZ BARACS
DIRECCIÓN DE ESTUDIOS
HISTÓRICOS, INAH