Fiesta, literatura y magia en el

NAYARIT

Ensayos sobre coras, huicholes y mexicaneros de

Konrad Theodor Preuss



Jesús Jáuregui y Johannes Neurath
Compiladores

027423

INI
INSTITUTO NACIONAL DE LOS PUEBLOS IN
BIBLIOTECA
JUAN RULFO
Nº DE ADQ. 627423
CLASIF. I
972.34
J38f
Nº DE ADQ.
SYS.

FIESTA, LITERATURA Y MAGIA EN EL NAYARIT

Ensayos sobre coras, huicholes y mexicaneros de Konrad Theodor Preuss

Fiesta, literatura y magia en el Nayarit

Ensayos sobre coras, huicholes y mexicaneros de Konrad Theodor Preuss

Jesús Jáuregui y Johannes Neurath
Compiladores

Instituto Nacional Indigenista
Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos

BIBLIOTECA "JUAN RULFO"
Nº DE ADQ. 27423
CLASIF.
FORMA ADQ.
SYS

INSTITUTO NACIONAL INDIGENISTA
BIBLIOTECA

027423

Primera edición: 1998
Derechos reservados conforme a la ley

© CENTRO FRANCÉS DE ESTUDIOS MEXICANOS Y CENTROAMERICANOS
Sierra leona 330, Lomas de Chapultepec
C.P. 11000 México, D.F.
Ministère des Affaires Étrangères, París

© INSTITUTO NACIONAL INDIGENISTA
Ave. Revolución 1270
México 20, D.F.

Ilustración de la portada: *Danza en el mitote de la Chicharra. Teuta, San Francisco (Cuáxata)*, junio de 1906.
Fotografía de Konrad Theodor Preuss

ISBN 968-6029-56-7
Impreso y hecho en México/*Printed in Mexico*

ÍNDICE

Konrad Theodor Preuss *in memoriam* 9
Aclaración 13
Introducción: La expedición de Konrad Theodor Preuss al Nayarit (1905-1907) y su contribución a la mexicanística 15

I. PREÁMBULO
1. Indios huicholes del estado de Jalisco 63
2. Paralelos entre los antiguos mexicanos y los actuales indígenas huicholes 99

II. INFORMES DE CAMPO
3. Observaciones sobre la religión de los coras 105
4. La danza mitote de los indios coras 119
5. Más información acerca de las costumbres religiosas de los coras, especialmente sobre los portadores de falos en Semana Santa 127
6. Dos cantos del mitote de la Chicharra 139
7. La boda del maíz y otros cuentos huicholes 153
8. Viajes a través del territorio de los huicholes en la sierra Madre Occidental 171
9. Una visita a los mexicaneros de la sierra Madre Occidental 201
10. Un viaje a la sierra Madre Occidental de México 213
11. Resultados etnográficos de un viaje a la sierra Madre Occidental 235
12. Entre los indígenas de la sierra Madre Occidental 261
13. Los cantos religiosos y los mitos de algunas tribus de la sierra Madre Occidental 265

III. ARTÍCULOS MUSEOGRÁFICOS
14. Colección etnográfica de México 291

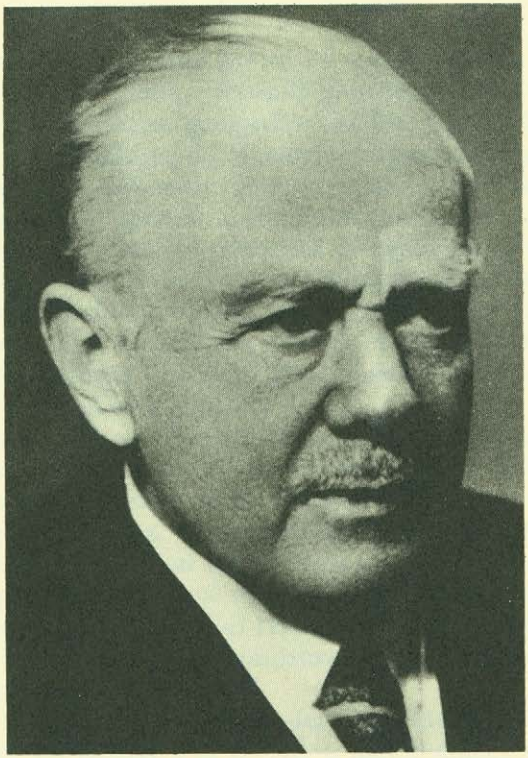
IV. ARTÍCULOS ETNOGRÁFICOS Y ETNOLÓGICOS

15. La celebración del Despertar [*'Hisíreame*] o fiesta del Vino entre los coras 297
16. La religión astral mexicana en tiempos prehispánicos y en la actualidad 317
17. El mito del diluvio entre los coras y tribus emparentadas 323
18. El pensamiento mágico de los coras 327
19. El concepto de la Estrella de la Mañana, según los textos recogidos entre los mexicaneros del estado de Durango, México 333
20. La diosa de la Tierra y de la Luna de los antiguos mexicaneros en el mito actual 349
21. El mito de Cristo y otros mitos solares de los mexicaneros (texto, traducción y comentarios) 355
22. Acerca del carácter de los mitos y cantos huicholes que he registrado 365

V. ENSAYOS ETNOHISTÓRICOS Y ETNOARQUEOLÓGICOS

23. Los cantos dialogales del Rigveda a la luz de los cantos religiosos de los indios mexicanos 387
24. El recipiente de sangre sacrificial de los antiguos mexicanos explicado según los planteamientos de los coras 403
25. Nueva interpretación de la llamada piedra del calendario mexicano 421

Bibliografía de Konrad Theodor Preuss con traducción al castellano de sus títulos 431



Konrad Theodor Preuss

Konrad Theodor Preuss
in memoriam

Éste es el décimo libro coeditado por el INI y el CEMCA en la colección *El Gran Nayar*. En esta veta, densa y fecunda para las ciencias sociales, se han explorado –dentro de un marco geográfico circunscrito– variadas vertientes: arqueología, historia, etnohistoria, etnología, etnomusicología, etnodanza... Así, se han publicado documentos inéditos, se ha vuelto a dar vida a textos multiseculares, se han recuperado testimonios tanto escritos como fotográficos, se han conjuntado artículos temáticos de especialistas que han dedicado su vida a la comprensión del Nayarit. Cualquier programa original para esta colección hubiera sido rebasado por lo polifacético de este universo, bisagra privilegiada entre el siglo XVI y el XX, entre Mesoamérica y Aridoamérica, entre Nueva España y el Viejo Mundo, entre el México indígena y el mestizo... en fin, entre el yo y el otro.

Este libro enmienda una injusticia académica. La obra de Konrad Theodor Preuss, el antropólogo más profesional que hasta la fecha se haya acercado a nuestro tema y nuestra región, era prácticamente desconocida en México y en lengua castellana. Con sus estudios se culmina el programa que se abrió, una década antes, con los trabajos pioneros de Carl Lumholtz y Léon Diguet, y que corresponde al descubrimiento etnográfico de las etnias indígenas del Gran Nayar durante el Porfiriato. Los trabajos de John Alden Mason sobre los últimos tepecanos constituyen el epílogo de la problemática antropológica de aquella generación.

El proyecto americanista de Alexander von Humboldt, la formulación etnológica de Adolph Bastian y la precisión metodológica de Eduard Seler son llevados a la práctica en la *Expedición al Nayarit* de Preuss. Es con Humboldt con quien se inicia la colaboración francoalemana, dentro de esta vasta empresa, pues su extensa obra aparece en francés, publicada en París. Después, por un accidente histórico, le correspondió al franconorteamericano Joseph Florimond, duque de Loubat, financiar la publicación de algunas obras de Seler y auspiciar la aventura de Preuss al Nayarit.

La historia y la antropología han llegado a ser conscientes de que tanto

en Europa como en América no sólo los grupos étnicos sino también los estados surgen y se reproducen conjuntando fragmentos de sociedades anteriores. Así, en el contexto de la Europa de las naciones a una institución francesa junto con otra mexicana les ha correspondido auspiciar esta antología germano-francesa-mexicana-"nayarita".

Quede la colección abierta a las contribuciones contemporáneas para la etnografía, la historia, la lingüística y la arqueología del Gran Nayar.

INSTITUTO NACIONAL INDIGENISTA
CENTRO FRANCÉS DE ESTUDIOS MEXICANOS Y CENTROAMERICANOS

Colección El Gran Nayar del INI y el CEMCA

Fotografías del Nayar y de California 1893-1900, de Léon Diguet (1991)
Por tierras occidentales. Entre sierras y barrancas, de Léon Diguet (1992)
Bibliografía del Gran Nayar: antropología, arqueología, historia, Jesús Jáuregui, editor (1992)
Ensayos sobre El Gran Nayar: entre coras, huicholes y tepehuanos, de Philip Weigand (1992) [en este volumen fue también institución coeditora El Colegio de Michoacán]
Visita de las misiones del Nayarit, de José Antonio Bugarín (1993)
Los huicholes en la historia, de Beatriz Rojas (1993)
Música y danzas del Gran Nayar, Jesús Jáuregui, editor (1993)
Atonalisco, Nayarit, una historia documental 1695-1935, Jean Meyer, editor (1994)
Apostólicos afanes de la Compañía de Jesús en su Provincia de México [edición facsimilar], Francisco Javier Fluviá, S.J., editor, 1996

La colección tiene como antecedente los cinco tomos de la Colección de Documentos para la Historia de Nayarit, editados por el CEMCA y la Universidad de Guadalajara:

I. *Los albores de un Nuevo Mundo*, de Thomas Calvo (1990)
II. *Nuevas mutaciones*, de Jean Meyer (1990)
III. *El Gran Nayar*, de Jean Meyer (1989)
IV. *La tierra de Manuel Lozada*, de Jean Meyer (1989)
V. *De cantón de Tepic a estado de Nayarit 1810-1940*, de Jean Meyer (1990)

Asimismo, de manera paralela se editaron, en colaboración con el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, los siguientes libros:

Los huicholes: documentos históricos, de Beatriz Rojas (INI, 1992)
Xalisco, la voz de un pueblo en el siglo XVI, de Thomas Calvo *et alii* (CEMCA, 1993)

Y, en coedición con el Seminario Diocesano de Tepic, se editó:

Estudios gramaticales con aplicación al idioma cora (Tepic, 1905), de Aniceto M. Gómez (1989)

Aclaración de los compiladores

Quizás en otros países hubiera sido una tarea fácil, pero, debido al estado precario de nuestras bibliotecas, desde México fue ardua la labor para llegar a conocer la bibliografía de Konrad Theodor Preuss y conseguir copias de sus trabajos mexicanistas.

Para esta antología se han seleccionado 23 artículos de Preuss que tienen como referente la etnografía obtenida por este antropólogo durante su expedición al Nayarit. Se ha incluido, además, el ensayo que preparó Seler sobre los huicholes a partir de los informes de Lumholtz (1898, 1899 y 1900) y también la reseña de Preuss al comentario de su maestro.

La distribución de los textos en cuatro partes (Preámbulo, Informes de campo, Artículos etnográficos y etnológicos y Ensayos etnohistóricos y etnoarqueológicos) corresponde a la temática principal de cada artículo, aunque ciertos trabajos hubieran podido ser ubicados en más de una sección. La obra de Preuss permitiría que se prepararan otras dos antologías mexicanistas: una sobre temas arqueológicos y etnohistóricos y otra sobre trabajos lingüísticos.

La mayoría de los artículos fueron traducidos del alemán por Johannes Neurath (capítulos 2, 6, 12, 14, 15, 16 y 17), quien en ocasiones contó con la colaboración de Leticia Villanueva (capítulos 5, 7, 8, 9, 11, 13, 21 y 23) y de Olivia Kindl (capítulos 3, 18 y 24). Esta última tradujo del francés el capítulo 22, pues se desconoce el paradero del manuscrito alemán. El texto de Seler (capítulo 1) fue traducido por Erika Krieger, bajo la supervisión de Alfonso Caso. El capítulo 4 había sido traducido por Mechtild Rutsch para la antología *Música y danzas del Gran Nayar* (Jáuregui, editor, 1993), mientras que el capítulo 10 había aparecido en 1909 en el *Anuario de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística* en traducción de Karl S. Brecker. Suponemos que Hugo Obermaier fue el traductor del capítulo 25, pues era entonces el director de la revista madrileña *Investigación y Progreso*, en donde apareció en 1932. Finalmente, Carmen Cook de Leonard tradujo los capítulos 19 y 20 para *El México antiguo* (1955) y este último para el *Boletín del Centro de Investigaciones Antropológicas de México* (1960), respectivamente.

Jesús Jáuregui realizó la revisión del conjunto de las nuevas traducciones,

mientras que las que se tomaron de publicaciones previas fueron respetadas en su presentación original. Fue necesario un viaje a la región de Jesús María (Chuísete'e) y San Francisco (Cuáxata) para esclarecer dudas técnicas en cuanto a la flora y detalles etnográficos. Agradecemos la colaboración de los integrantes del Seminario de Investigación Formativa sobre "Antropología e Historia del Gran Nayar" de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, pues entre todos fue posible tener conocimiento de cada uno de los lugares en donde Preuss realizó sus recorridos entre 1905 y 1907.

Neurath viajó a Berlín en busca de las ilustraciones originales de los artículos de esta antología, pero en el Völkerkundemuseum (Museo de Etnografía) le indicaron que Preuss había conservado sus fotografías en su domicilio y que se perdieron durante la segunda guerra mundial. Así, las reproducciones que se incluyen en el presente libro fueron tomadas de las publicaciones, de tal manera que –por no haber encontrado ejemplares originales en México– no fue posible obtener las imágenes correspondientes a los capítulos 4 (una fotografía), 7 (seis fotografías), 12 (cuatro fotografías), 14 (cinco fotografías) y 16 (tres fotografías).

Las leyendas correspondientes a las ilustraciones han sido modificadas ligeramente para lograr una expresión más actual y para hacer explícito, en cada caso, el grupo étnico al que corresponden.

Agradecemos la paciencia que han tenido el CEMCA y el INI, pues la preparación de este libro se ha prolongado por más de tres años. Nos queda la satisfacción de que, finalmente, se entrega a la imprenta al inicio de la temporada de lluvias, noventa años después de que Preuss concluyera su expedición al Nayarit.

La expedición de Konrad Theodor Preuss al Nayarit (1905-1907) y su contribución a la mexicanística

Johannes Neurath
Jesús Jáuregui

> Más duraderos que los edificios construidos de piedra y tierra por los seres humanos son sus costumbres y sus narraciones, que van heredándose de generación en generación. De los maravillosos templos piramidales y de las esculturas monumentales, que el intrépido Hernán Cortés encontró hace casi 400 años al conquistar la antigua ciudad de México, solamente quedaron ruinas y unos cuantos restos enterrados. Sin embargo, en lugares inaccesibles, como las ásperas y escabrosas serranías de la costa del Pacífico, el proceso nivelador de la civilización no ha prosperado. Ahí es donde aún perviven las antiguas costumbres, las ceremonias religiosas, los cantos y los mitos, que nos permiten obtener una visión viva de un mundo intelectual muy parecido al de la antigua cultura mexica.
>
> Preuss, 1908*e*: 1908*

1. Preuss, etnólogo de la escuela americanista de Berlín

Si bien numerosos misioneros y científicos de habla alemana habían descrito y analizado la realidad americana –y, en específico, novohispana–, los estudios del barón Alexander von Humboldt (1769-1859), a principios del siglo XIX, marcan el comienzo de una ininterrumpida tradición, que habría de convertir a Berlín en un centro destacado para las investigaciones americanistas (Kutscher, 1976: 9). El propósito de su viaje por tierras americanas, entre 1799 y 1804, era buscar "que la historia de los pueblos y el conocimien-

* La bibliografía de Preuss se encuentra al final del libro.

to de la naturaleza anduviesen a la par" (Minguet y Duviols, 1995: xi). Como "uno de los últimos espíritus universales", en sus observaciones, recolecciones y análisis igual se desempeñaba como geólogo, botánico, zoólogo, anatomista, arqueólogo, historiador, epigrafista, lingüista, economista político y antropólogo (Labastida, 1995: xix). Logró publicar 30 volúmenes de su *Voyage aux régions équinoxiales du Nouveau Continent* (1805-1834), cuyos tomos XXV y XXVI estuvieron dedicados al *Ensayo político sobre el reino de la Nueva España* (Ortega y Medina, 1973: liii).

Enciclopedista heredero del Siglo de las Luces, Humboldt fue, así, el fundador de la americanística decimonónica. Atinadamente Kirchhoff (1962) ha calificado su aportación como "un modelo y un programa", pues a partir de su inspiración el desarrollo de los estudios arqueológicos, lingüísticos, etnológicos y de antropología (física) —que tenían a América como escenario y a Berlín como eje— fue notable.

Su hermano, Wilhelm von Humboldt (1767-1835), se dedicó al estudio de algunas lenguas americanas, enmarcándolas en el cuadro general de la lingüística comparada. Johann Karl Eduard Buschmann (1805-1880), quien en su juventud había trabajado en México como preceptor, fue su excelente colaborador y contribuyó notablemente al estudio de las lenguas mexicanas (Termer, 1950: 12-13 y 43; Kutscher, 1976: 11).

Aunque no se especializaba en América, Adolph Bastian (1826-1905) había conocido el Nuevo Mundo y, con su orientación universal, llegó a integrar la América indígena a sus intereses académicos. De tal forma publicó en tres tomos *Die Kulturländer des alten Amerika* (Los países civilizados de la antigua América) (1878-1889).

> Bajo la dirección de [...] Bastian [...], las colecciones etnográficas [del Museo Nuevo de Berlín] pronto llegaron a adquirir tal volumen que fue necesario pensar en una casa propia, levantada luego en los años 1880 a 1886. El imponente edificio de estilo rústico, ubicado cerca de la Potsdamer Platz, fue también la sede de los estudios americanistas de Berlín [Kutscher, 1976: 12].

Bastian había fundado, junto con Rudolf Virchow (1821-1902), en 1869, la Berliner Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte (Sociedad Berlinesa de Antropología, Etnología y Prehistoria), cuyo órgano oficial llegó a ser la *Zeitschrift für Ethnologie*.

Bastian "no negaba el hecho de la difusión, pero sí insistió en que cada caso debe ser demostrado con pruebas detalladas. [...] sostenía que, mediante una ley general, la unidad psíquica de la humanidad produce por todas partes 'ideas elementales' [*Elementargedanken*] semejantes" (Lowie, 1946: 50).

Para Bastian, antes que los contactos culturales, son las condiciones geográficas las que primero deben ser estudiadas para explicar las diferencias culturales (Preuss, 1926*e*: 11). Según él, la "etnología consiste en tratar de entender los mundos intelectuales de otras culturas" (*ibidem*: 10), por lo que pone énfasis en los estudios sobre religión y cosmovisión. Así, las colecciones museográficas no son "rarezas exóticas" o "trofeos", sino verdaderos documentos etnográficos. En este sentido, Bastian insistía en que los coleccionistas también profundizaran en los aspectos no materiales de las culturas.

Eduard Seler (1849-1922), quien es considerado propiamente el fundador de los estudios mexicanistas alemanes,

> ...ingresó en 1884 como ayudante científico al Museo de Antropología de Berlín, donde asumió en 1903 el cargo de director del Departamento Americano, cuyo desarrollo y ampliación fomentó de manera magistral. [...] Gracias a sus trabajos sistemáticos, [...] facilitó el acceso al mundo hasta entonces hermético e impenetrable de los antiguos códices indígenas y, con ello, a una mejor comprensión de la religión y mitología mexicanas. [...] Seler logró reunir la mayoría de sus investigaciones en los cinco tomos profusamente ilustrados de los *Gesammelte Abhandlungen zur amerikanischen Sprach- und Alterthumskunde* [Compilación de tratados sobre la lingüística y la arqueología americanas] (1902-1923). [...] No menos impresionante que las publicaciones científicas [...], cuya bibliografía incluye más de 250 títulos, fue su actividad de coleccionista para el departamento del museo a su cargo [Kutscher, 1976: 16-17].

La Edad de Oro de la *Mexikanistik* tuvo lugar en el periodo que abarca —en México— el Porfiriato, la Revolución y los años del cardenismo, y —en Alemania— el Imperio guillermino, la República de Weimar y aun en los primeros años del Tercer Reich (Von Mentz, 1988: 224). Alemania había tenido escasa expansión colonial y, a partir del último cuarto del siglo XIX, el imperialismo prusiano-alemán buscó igualar aceleradamente a las demás potencias europeas. Esta empresa imperialista facilitó un extraordinario patrocinio institucional a disciplinas como la geografía y la etnología. Se financiaron museos, institutos, sociedades científicas y publicaciones de alto nivel. Los investigadores no solamente contaban con fondos para expediciones e investigaciones, sino que también en el extranjero los empresarios, comerciantes, finqueros y diplomáticos alemanes los respaldaban de una manera sumamente eficiente. Después de la primera guerra mundial, el gran auge de la antropología alemana es interrumpido y, si bien la mexicanística siguió teniendo una gran importancia por dos décadas más, ya no contaba con los mismos apoyos.

Desde "los días en que Bastian tuvo a su cargo la dirección del Museo,

se concentraron en esta ciudad [Berlín] una serie bastante considerable de hombres extraordinarios" (Kutscher, 1976: 18), dedicados a la americanística. Entre ellos destacan Karl von den Steinen (1855-1929) y Paul Ehrenreich (1855-1914), exploradores del Brasil. Por otra parte, "para Franz Boas (1858-1942), al igual que para Max Uhle (1856-1944) Berlín sólo fue el punto de partida de una carrera científica brillante, continuada con éxito más allá del Atlántico" (*ibidem*: 21), el primero en los Estados Unidos y el segundo en Perú, Ecuador y Chile. Tanto Theodor Koch-Grünberg (1873-1924), como Max Schmidt (1874-1950) y Wilhelm Kissenberth (1878-1944), expertos en investigaciones relacionadas con Brasil, Venezuela y Perú, también estuvieron ligados al Museo de Berlín (*ibidem*: 22-24). Como caso especial, Paul Schellhas (1859-1945) mantuvo una independencia total respecto del Museo y de la Universidad y "junto con Ernst Förstemann (1822-1906), entonces Director de la Biblioteca Real de Dresden, fue uno de los pioneros alemanes de la investigación de los mayas" (*ibidem*: 26).

En oposición a la escuela de Bastian se perfilaban otros enfoques. Friedrich Ratzel (1844-1904) con su "antropogeografía" llevará al extremo el determinismo del medio ambiente sobre las variaciones culturales. Por otra parte, según su "ley de la pobreza de las ideas", cada rasgo cultural se inventa una sola vez, de tal manera que su presencia en varios lugares se debe a la difusión. Sus seguidores en la teoría de los círculos o complejos culturales serán Fritz Graebner (1877-1934) y el padre Wilhelm Schmidt S.V.D. (1868-1954), que llegarán a constituir la corriente hegemónica durante el periodo de entreguerras (1918-1939) en los países germanoparlantes. Mientras que la posición crítica, continuadora de las ideas de Bastian, será ocupada por Seler y su discípulo Konrad Theodor Preuss.

Hijo de un empleado estatal, este último había nacido el 2 de junio de 1869 en la ciudad de Preussisch-Eylau (Prusia oriental). Fue educado en la religión luterana y cursó la educación elemental en una escuela de predicadores. Estudia el *Realgymnasium* (liceo de orientación científica natural) en el castillo de Königsberg y concluye su bachillerato en 1887. Trabaja durante un año como comerciante y, para continuar sus estudios, presenta los exámenes de latín y griego. Con el financiamiento de la baronesa von Hoverbeck (Preuss, 1894: 316), logra cursar las carreras de geografía e historia en la Universidad de Königsberg (hoy Kaliningrado, Federación Rusa).

En 1894 presenta su tesis doctoral sobre *Die Begräbnisarten der Amerikaner und Nordostasiaten* (Las costumbres funerarias de los indígenas americanos y de los asiáticos nororientales). La primera parte consiste en una impresionante recopilación de materiales etnográficos; mientras que la segunda es

interpretativa, y aquí Preuss empieza a desarrollar lo que posteriormente sería su enfoque preanimista. Para entender las costumbres funerarias no habría que partir de la supuesta universalidad del dualismo cuerpo-alma, pues para los primitivos en los cuerpos de los muertos aún permanece algo de la vida (Preuss, 1894: 315).

Luego cursó en Berlín un semestre de etnología y en 1895 se incorporó al Real Museo de Etnología, en calidad de ayudante científico en la sección de Oceanía y África (Lehmann, F.R., 1939: 145). Los primeros estudios realizados en el museo tratan sobre el arte de los pueblos autóctonos de la Melanesia alemana (Preuss, 1898*a*, *b*, 1899*a*, *b*, *c*, *d*). Pero inspirado por Eduard Seler, entonces curador del Departamento Americano del museo, pronto cambió sus intereses para dedicarse de tiempo completo a los estudios americanistas, enfrascándose en el estudio del náhuatl clásico y el desciframiento de los códices prehispánicos (Furst, s.f.: 3). De esta manera llegó a desempeñarse como asistente en el departamento de América de ese prestigioso Museo en Berlín. A la vuelta del siglo comenzó a publicar una serie de artículos sobre el México antiguo (Preuss, 1900*a*, 1901*a*, *b*, *c*, *d*, *e*, *f*, 1902*a*, *b*, 1903*a*, *b*, *c*, *d*, 1904*b*, *d*, *e*, *f*, *g*, *h*, 1905*a*, *b*, *c*, *d*, *e*, *f*, *g*, 1906*a*, *b*). En estos ensayos discute un conjunto de temáticas que continuarán en su interés durante toda la vida.

Influido por el artículo fundador de Robert R. Marett (1866-1943) sobre la religión preanimista (1900), considera que la relación con la naturaleza es el punto de partida para el estudio de los hechos religiosos. Postula, así, que el origen de toda religión reside en objetos de la naturaleza a los que se les atribuyen fuerzas mágicas; luego, en fases posteriores de la evolución, esos objetos se convierten en dioses. Le interesa, así, la relación entre ciclos rituales y ciclos específicos de la naturaleza, como los cambios estacionales y los movimientos periódicos de los astros. Para reconstruir la evolución del ritual y del teatro, insiste en la importancia de la actuación mímica que, en sus orígenes, presenta finalidades mágicas.

El poyecto de Preuss fue desde el principio sumamente ambicioso. En estos primeros trabajos la fantasía romántica resalta por momentos sobre el rigor científico. De hecho Seler (1904 [1902-23, 3: 221-304], 1905 y 1907 [1902-23, 3: 305-351]) evalúa críticamente los aportes de su discípulo y rechaza muchas de sus etimologías y traducciones del náhuatl, así como algunas interpretaciones que, al parecer, carecían de un fundamento documental sólido.

Pero, como lo ha aclarado Nicholson (1973: 359), entonces Seler mismo se perdía, ocasionalmente, en especulaciones astromitológicas. En la fase

tardía de su obra, el maestro, que se había convertido en seguidor de Ernst Siecke, insistía en los simbolismos lunares, mientras que el discípulo continuaba favoreciendo al planeta Venus, o sea a las estrellas de la mañana y de la tarde. Según las interpretaciones de Preuss sobre la religión mesoamericana, el lucero del alba es un "demonio de la fertilidad" y, a la vez, un héroe cultural en tanto que primer cultivador. En cada amanecer –y especialmente durante la primavera (o, más bien, al inicio de las lluvias)– mata o, más bien, sacrifica a sus hermanos, que son las demás estrellas. Luego de su triunfo, desciende a la tierra para pecar y fertilizarla. En la temporada de la cosecha, nuevamente asciende al cielo, pero ahora en forma de estrella vespertina. Venus también es el aliado del sol, quien después del solsticio de invierno lucha contra las 400 estrellas sureñas. El triunfo del astro diurno culmina con su paso por el cenit y el inicio de las lluvias.

En sus análisis de los códices y de las míticas batallas astrales, Preuss pone un énfasis especial en la aurora que, según él, se representa como una serpiente de agua. Pero Seler (1905 y 1907 [1902-23, 3: 305-351]) pudo demostrar que no hay razón para suponer que el fenómeno de la aurora tenga importancia en las religiones mesoamericanas. La enorme serpiente de agua existe en los mitos y ritos mesoamericanos pero, más bien, se trata de un ser nocturno e inframundano.

El llamado "problema de los toltecas" era otro de los temas más discutidos por los especialistas de aquella época. Se pretendía establecer qué información realmente histórica contienen las leyendas de Quetzalcóatl –u otros personajes toltecas y chichimecas– que aparecen en las fuentes documentales. Casi un siglo después, todavía es muy difícil responder a ese problema con precisión. Para Preuss, Quetzalcóatl era fundamentalmente el planeta Venus y, según sus teorías, el ocaso del mítico reino tolteca corresponde a la lógica estacional de las leyendas astrales. En concordancia con Brinton (1882) y en franco desacuerdo con Seler (1898 y 1910, entre otros), Preuss no comparte una interpretación histórica de las leyendas de Quetzalcóatl.

En sus primeros trabajos sobre mesoamérica también destaca la importancia que Preuss asigna a la sexualidad y el pecado en tanto transgresión sexual. Según el modelo astralista, la falta del héroe –y de los demonios astrales– es un momento necesario para obtener la fertilidad y el crecimiento del maíz. Por otra parte, las prácticas de penitencia y sacrificio, tan importantes en la religión azteca, sirven para purificarse de la culpa obligatoria.

La teoría que Preuss desarrolla sobre la sexualidad en el ritual mexica se conecta con la importancia que, según él, tuvo el vulcanismo para el desarrollo de la antigua religión mexicana (Preuss, 1903*a*). Insiste en lo decisivos que

debieron haber sido las erupciones volcánicas y los fenómenos sísmicos para los antiguos habitantes de México y Centroamérica. Así, el dios del fuego es un dios volcánico y no simplemente el patrón de los fogones domésticos, como lo había propuesto Seler. El fuego está relacionado con el inframundo y, de este modo, la tierra adquiere connotaciones simbólicas de carácter bélico. Este planteamiento conllevó a otro desacuerdo con Seler, ya que Preuss (1900*a*) tradujo el glifo *atl-tlachinolli* como "agua, tierra quemada" y no como "agua y fuego". La misma hipótesis le condujo a considerar la nariguera lunar en forma de mariposa, insignia de las deidades del pulque, como símbolo de la tierra y de la sexualidad, siendo la mariposa una metáfora del fuego.

En su largo ensayo acerca de *Der Ursprung der Religion und Kunst* (Los orígenes de la religión y el arte), publicado en varias entregas en 1904 y 1905, Preuss critica la teoría del animismo, que califica de eurocentrista. Insiste en que, entre los pueblos primitivos, no existe un dualismo entre cuerpo y alma, sino que la gente supone que todos los objetos de la naturaleza, desde los pensamientos hasta las piedras, tienen fuerzas mágicas y en esto radica el origen de la religión. Marcel Mauss (1872-1950) publicó una reseña elogiosa en *L'Année Sociologique* (1974 [1904-1905]: 215 y 242-243) en la que resalta la propuesta de que una parte de la magia de las palabras proviene del efecto simbólico de los soplos, respiraciones y ritmos; asimismo, algunos aspectos del ensayo de Preuss son retomados en las obras clásicas de Arnold van Gennep (1873-1957) sobre *Los ritos de paso* (1986 [1909]: 16, 17 y 86) y de Émile Durkheim (1858-1917) sobre *Las formas elementales de la vida religiosa* (1993 [1912]: 376). También la teoría de Preuss acerca de los orificios y las excreciones corporales como fuentes mágicas sirvió de inspiración al grupo del Colegio de Sociología —en el París de finales de la década de 1930—, especialmente a Georges Bataille (1897-1962) (1982 [1938]) y Roger Caillois (1914-1978) (1984 [1939]).

En 1905 Preuss presentó, en la Sociedad de Geografía de Berlín, una comunicación acerca de "La influencia de la naturaleza sobre la religión en México y los Estados Unidos", en la que expuso las aclaraciones, que surgían de los textos recolectados recientemente entre los indígenas de Norteamérica, para los problemas de la arqueología mexicana. Al final se lamentaba de la falta de investigaciones sobre los "textos indígenas" de México y de Centroamérica. Poco después, Ferdinand von Richthofen (¿?-1905) le propuso el proyecto del viaje a la sierra Madre Occidental de México. Esta investigación estuvo motivada directamente por los primeros trabajos de Carl Lumholtz (1859-1922) sobre los huicholes (1898, 1899 y 1901), a partir de

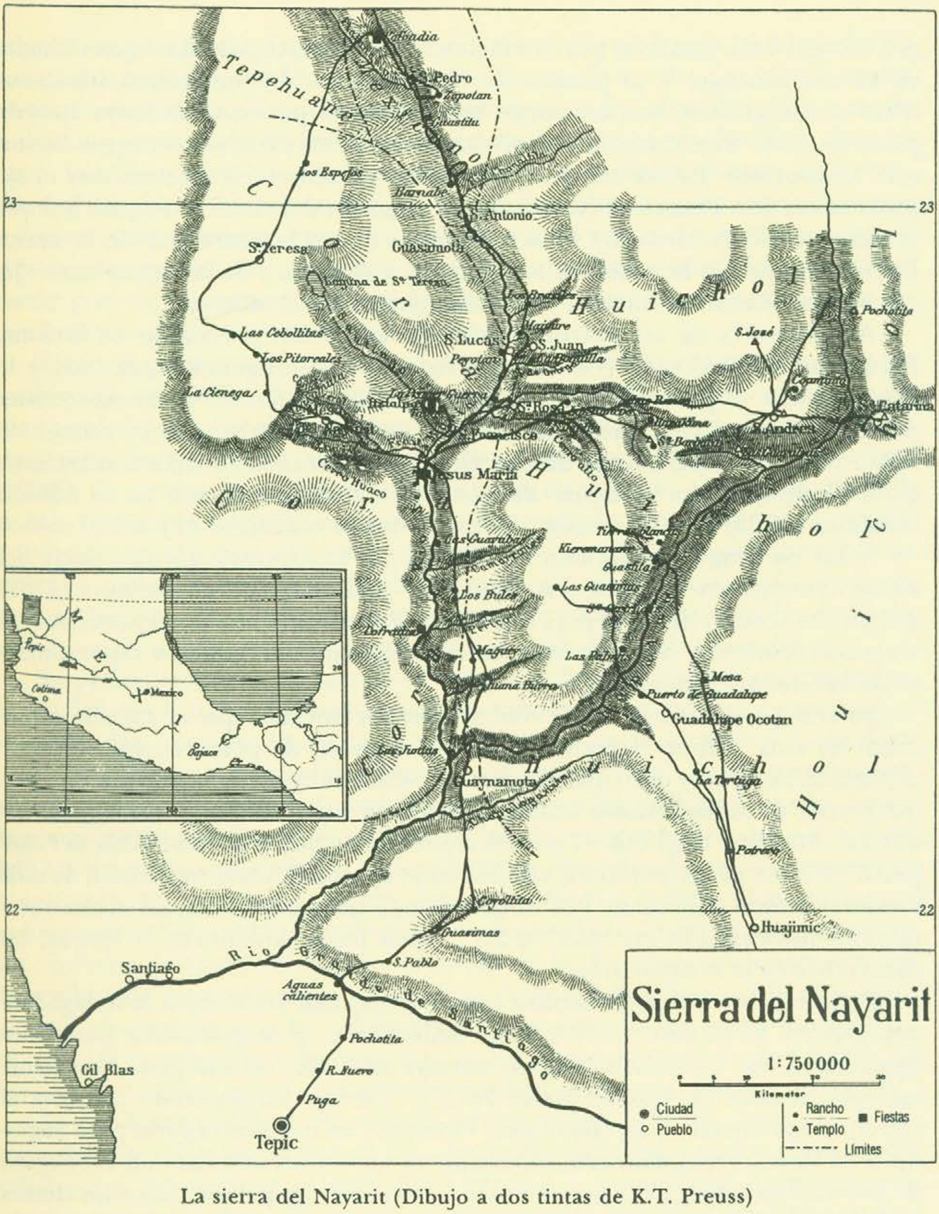
los cuales Seler había presentado un extenso artículo etnohistórico (1901) y el mismo Preuss una nota sobre los paralelos entre estos indígenas y las culturas del México antiguo (1901*e*). Pero era claro que aun el mismo Lumholtz había descuidado la recolección de la literatura indígena y no se había percatado de la importancia de las fiestas religiosas actuales para la explicación de la civilización de los antiguos mexicanos. La expedición le fue encargada oficialmente por el Ministerio de Cultura de Prusia, en colaboración con la Administración General de los Museos Reales. Los fondos fueron proporcionados por la fundación que Joseph-Florimond, duque de Loubat (1831-1927) –uno de los socios fundadores de la Sociedad de Americanistas de París en 1895–, había establecido en Berlín para una Cátedra de Lingüística, Arqueología y Etnología Americanas.

2. La expedición de Preuss al Nayarit

Preuss partió a principios de octubre de 1905 y pasó por París, en donde se entrevistó con Léon Diguet (1859-1926), antiguo investigador de los coras y los huicholes. Se detuvo luego en Nueva York, donde aprovechó la ocasión para visitar a Franz Boas (1859-1943), en cuya casa fue hospedado y con quien discutió su proyecto (Furst, s.f.: 12). En la Urbe de Hierro no perdió la oportunidad de ser introducido por el mismo Lumholtz a su viejo campo de trabajo, el cual en el futuro sería el del etnólogo alemán.

De Nueva York viajó, en compañía del mayista Edward Herbert Thomson (1860-1935), al puerto de Veracruz. Por ferrocarril se trasladó a la ciudad de México, en donde participó en agradables veladas en la casa de Celia Nuttall (1857-1933), especialista en códices mexicanos. Se entrevistó con los arqueólogos Alfredo Chavero (1841-1906) y Antonio Peñafiel (1839-1922), así como con el etnólogo Nicolás León (1859-1929). Luego viajó por ferrocarril hasta Guadalajara para llegar, finalmente, al término de la vía férrea a San Marcos, Jalisco. A partir de ahí prosiguió su viaje a Tepic en una diligencia de las que hacían entonces el servicio de línea (Jáuregui, 1990: 25). En esta ciudad, con el apoyo del Cónsul del Imperio alemán, Eugen Hildebrandt, y de su socio comercial, Maximilian Delius, adquirió los animales de carga y las provisiones necesarias. Además, había obtenido cartas de presentación por parte del los gobernadores de Jalisco y Durango y del jefe político de Tepic.

Salió de Tepic el día de Navidad de 1905 rumbo a Jesús María (cuyo topónimo autóctono es Chuísete'e), a donde llegó luego de seis días a través



La sierra del Nayarit (Dibujo a dos tintas de K.T. Preuss)

del camino real, pasando por la Hacienda de Puga, el paso de Agua Caliente en el río Santiago y el pueblo de Huaynamota. De inmediato inició sus labores etnográficas con los coras, entre quienes permaneció hasta fines de junio de 1906. Por lo tanto, le tocó observar allí los rituales correspondientes a la temporada "de las secas". Tuvo como su centro de operaciones el eje Jesús María-San Francisco (Cuáxata), en el cañón del río de los coras, aunque también visitó la Mesa del Nayar (Yáujque'e), en la parte alta de la sierra. Encuentra que en la cabecera municipal y eclesiástica de la región cora –Jesús María– había entonces 1 500 indígenas y cien mestizos.

A diferencia de los antropólogos que lo habían precedido en la zona, Preuss no había tenido contacto previo con los indígenas mexicanos, y le tocó realizar el paso abrupto de estudioso de biblioteca y de colecciones museológicas a investigador de campo. Pero sí contaba con la ventaja de haber leído las experiencias de aquellos que lo precedieron, particularmente las de Luhmoltz, un ejemplar de cuyo libro *Unknown Mexico* en su edición británica (1903) llevaba consigo. Sobre todo, ya manejaba el náhuatl clásico –y todas las lenguas indígenas con las que se encontraría forman parte del tronco yutoazteca– y había estudiado el vocabulario cora-castellano (1732) del jesuita Joseph de Ortega (1700-1767). Por último, era un especialista, en términos teóricos y comparativos, de las religiones del mundo y especialmente de las del área mexicana.

Su trabajo de campo tiene como hipótesis iniciales que el estudio minucioso de esas "tribus" serranas debe ser el punto de partida para entender el México antiguo y que, para lograr un relato certero de la cultura de estos indígenas, es indispensable obtener textos de sus tradiciones en lengua vernácula. Además, llega con el convencimiento de que sólo el análisis del conjunto de estos grupos étnicos, vecinos entre sí, pemitirá la comprensión de cada variante cultural particular. Por lo que decide permanecer varios meses recopilando información en cada "tribu", hasta llegar a conocer la lengua, las costumbres y la cosmovisión.

En la región cora se encuentra con el grupo más reticente a la indagación etnográfica. El primer mes logra la colaboración, principalmente para fines lingüísticos, de Francisco Molina, nacido en 1848, un indígena que había luchado al lado de Lozada hasta 1873 y, tras ser incorporado por leva al ejército republicano y llevado hasta Veracruz, se había escapado para regresar a su tierra. De hecho este individuo ya no era un creyente en la religión de sus antepasados, pero era el único intérprete capacitado, pues los demás coras sólo manejaban unas cuantas palabras del castellano.

En Jesús María asiste a las ceremonias del Año Nuevo y presencia por

primera vez una fiesta del mitote el 6 de enero. Sin embargo, el hermetismo de la cultura cora le impide conseguir los textos de los rituales tradicionales hasta que en San Francisco obtiene la colaboración de Ascensión Díaz y luego la de otros cantadores de Jesús María: Leocadio Enríquez y Santiago Altamirano. También logra que otros narradores –como Matías Cánare (gobernador de Jesús María), Haciano Felipe y Lucio Bernabé– le proporcionen mitos y cuentos. Así, gradualmente va consiguiendo la amistad y confianza de algunos informantes. Sin embargo, reconoce que fue rechazado categóricamente por ciertos cantadores y en la Mesa del Nayar le fue negado inclusive que hubiera quien cantara en los mitotes.

Desde el territorio cora, aprovechando el servicio regular de correos establecido en 1892 hacia Tepic (Jáuregui, 1992: 26), envió una serie de cuatro informes a la revista *Globus* (1906*d* y *e*, 1907*a*, *b* y *c*) y dos artículos a las revistas *Archiv für Religionswissenschaften* (1906*c*) y *Zeitschrift für Ethnologie* (1906*f*). Su compatriota Delius, comerciante establecido en aquella ciudad, se encargaba de remitirlos a Alemania. También recibía en la sierra correspondencia de algunos amigos y colegas alemanes. En esos primeros textos su estilo es ágil y destaca su habilidad para ubicar al lector en la situación que se describe. Nos informa cuidadosamente del paisaje y de los cambios debidos a los distintos nichos ecológicos o a las diferentes estaciones.

Su primer informe de campo se refiere a algunas "Observaciones sobre la religión cora" (1906*c*). Constata la importancia de las flechas ceremoniales emplumadas, que son, en cierta forma, equivalentes de los ídolos. Considera que "son seres en sí mismos que tienen poderes mágicos". Logra comprender el significado del plumaje de las diferentes aves y los distintos colores, de tal manera que "los poderes específicos de las plumas dependen del color y del hábitat del pájaro en cuestión" y los distintos tipos de plumas corresponden a determinadas deidades y, según el caso, las flechas indican el aspecto masculino o femenino de los humanos. Avanza también interpretaciones sobre las ofrendas de algodón, el polvo amarillo de las Pachitas, las pinturas faciales en bandas blancas y rojas y los judíos de la Semana Santa. Por otro lado, plantea claramente que la "religiosidad y devoción de los coras son las mismas en las ceremonias cristianas que en los ritos paganos" y que "detrás de las fiestas católicas se han conservado muchos elementos antiguos paganos".

En su artículo sobre "El mitote de los coras" (1906*d*), comprende de inmediato la relación formal de los cantos de este ritual con los textos recopilados por Sahagún en el siglo XVI. Constata la generalidad de su vigencia entre todas las "tribus" serranas, en tanto medio universal para lograr que los dioses dispensen lluvia, salud y toda clase de bendiciones. Encuentra,

asimismo, que constituye una amalgama íntima de costumbres aborígenes y cristianas.

Le toca presenciar todo el ciclo "cristiano" –desde la Navidad hasta la Semana Santa, pasando por la ceremonia de Cambio de Autoridades, las Pachitas y la ceremonia de los Baños. Además informa –a partir de comentarios de los indígenas– sobre la fiesta de Santiago Apóstol (25 de julio) y de Todos los Santos (1 y 2 de noviembre). No obstante que considera que se trata de un "cristianismo nominal", destaca permanentemente el esfuerzo de los coras por adaptar sus costumbres paganas a la liturgia católica.

En "Más información acerca de las costumbres religiosas de los coras, especialmente sobre los portadores de falos de la Semana Santa" (1906*e*), son interesantes sus apuntes sobre los moros, los danzantes, los maromeros y, sobre todo, los judíos. Sin embargo, se equivoca al suponer que las danzas semejantes que presenció en Tepic –probablemente durante el novenario de la Virgen de Guadalupe en 1905– se derivan de sus parientes serranas, ateniéndose sólo a la denominación, común entre los mestizos, de Danzas de Mecos o de Apaches. De hecho, la ruta de migración cultural fue, sin duda, la contraria.

Preuss fue el primero en comprender la naturaleza de la tarima, instrumento que se percute con los pies. Por lo demás señala que apenas tenía unos treinta años de haber sido adquirida por los coras e indica que los huicholes no la utilizaban aún. De pasada nos informa que hacía apenas diez años que el juego prehispánico de pelota de hule había desaparecido entre los coras. Por cierto que –con el nombre de *ulama*– siguió en operación por varias décadas en la costa norte y la bocasierra del estado de Nayarit y todavía se le encuentra en algunas poblaciones de Sinaloa (Leyenaar, s.f.).

En su informe sobre "Dos cantos coras" (1906*f*) presenta una descripción de la fiesta de la Siembra, o sea, el denominado mitote de la Chicharra, con el fin de contextualizar dos cantos y un mito que se refieren a la salida del sol y su lucha victoriosa contra las estrellas. Resalta el que los niños que encarnan a Hatzikan (la Estrella de la Mañana) y Taxikame (la Madre Tierra) no son representantes de ellos, sino los dioses mismos. Preuss llega a mostrarse sorprendido de la manera en que concuerdan las características de la religión cora con sus anteriores planteamientos sobre *Los orígenes de la religión y el arte* (1904*d*, *e*, *f* y *g*, 1905*b*, *c*, *d*, *e* y *f*). El antropólogo se ufana de que, con su investigación sobre los cantos y mitos indígenas, se abrió ante él un nuevo mundo, ya que aprendió a percibir el cielo, la luna, las estrellas, las lluvias, las montañas, los ríos, la lluvia, los bosques, las flores... con los ojos de los coras. El intérprete-traductor Molina llega a convertirse en in-

formante y, como consecuencia de los juicios favorables del etnólogo, logró recuperar el orgullo por las tradiciones de sus ancestros y comprendió la necesidad de su registro.

Se desplaza al territorio huichol al inicio de las lluvias y renta el rancho de San Isidro, que convierte en su cuartel de operaciones durante la temporada de "las aguas", desde fines de junio hasta principios de octubre de 1906. Regresa a Jesús María para el mitote de los primeros frutos. Luego, entre octubre y diciembre viaja por la parte sudoccidental del territorio huichol: San Isidro, Tierras Blancas (Mukatuxa), Guastita, Santa Bárbara (Kiúrita), Las Guásimas, Santa Gertrudis (Karawariya), Guadalupe Ocotán (Xatsitsarie) y repone su dotación de arroz en el pueblo mestizo de Huajimic. En enero se asienta en San Andrés (Tateikie), en donde –como lo había hecho en Jesús María– se aloja en la misión del sacerdote católico. A mediados de febrero se desplaza a Santa Catarina (T+apurie) y concluye su trabajo entre los huicholes a fines de marzo de 1907. Su experiencia y sus logros con estos indígenas es consignada en "La boda del maíz y otros cuentos huicholes" (1907*a*) y "Viajes a través del territorio de los huicholes en la sierra Madre Occidental" (1907*b* y *c*), último artículo que envía desde tierras mexicanas.

Ha afinado una metodología de campo eficiente. La Casa Delius de Tepic se encarga de aprovisionarlo de víveres y de remitir las colecciones etnográficas a Europa, lo que evita que Preuss tenga que interrumpir su trabajo y perder el tiempo en viajes fuera de la sierra. Cuenta con una recua de seis mulas para el transporte de su equipo y provisiones. Él se traslada a caballo, mientras dos mozos se encargan de la caravana. Entre los huicholes, además de la ayuda del cora Molina, contrata los servicios de José María Carrillo y luego de Ramón N., quienes le servirán de intermediarios. Ellos son bilingües y están familiarizados con el mundo mestizo. Siempre pagaba los servicios de los informantes. Aclara, incluso, que los salarios exigidos por los coras eran muy superiores a los devengados por los huicholes; pero aun en este caso se remuneraba el día con un salario tres veces superior al jornal de un peón. Además, otorgaba gratificaciones especiales a los narradores que resistían largas sesiones. No tiene empacho en reconocer que los indígenas llegaban a su campamento para "venderle mitos". Una vez entrenados sus colaboradores aborígenes, ellos mismos se encargaban de seleccionar las piezas etnográficas que se adquirían para las colecciones de los museos. Algunos percibían comisión por los objetos conseguidos. A veces las piezas se pagaban con dinero y otras se intercambiaban por tela, chaquira o estambre. En ocasiones, como fue el caso de Santa Catarina, funcionó el mecanismo de la donación recíproca: regalos contra testimonios culturales. Mientras

tanto, el antropólogo se concentraba en la recolección de textos y en la observación de rituales. Las traducciones interlineales las iba realizando *in situ* con la colaboración de sus ayudantes y luego establecía una versión más elaborada. Uno de sus empleados llegó a aprender el manejo de la cámara y lo apoyó también en las labores de documentación fotográfica. Por cierto que, como lo exigía la técnica de entonces, Preuss revelaba allí mismo sus tomas.

Durante sus viajes, son precisamente estos colaboradores quienes se encargan de conseguir la autorización para visitar los lugares sagrados y van negociando la recolección de piezas para los museos. Cuando fue necesario, Preuss impuso su presencia y sus actividades de investigación por medio de las recomendaciones oficiales.

Preuss constata de inmediato la actitud menos reservada de los huicholes en comparación con los coras, aunque aclara su propensión a engañar a los extranjeros. Se trata todavía de indígenas literalmente "de arco y flecha", quienes, no obstante, sufren una dependencia con respecto al maíz comprado en el exterior e, incluso, requieren emigrar en busca de trabajo a las haciendas de la Costa. Reporta la existencia de dos escribanos de este grupo, uno en Santa Catarina y otro en Guadalupe Ocotán, y la de un rico ganadero en la región de San Andrés. En esta comunidad encuentra asentadas a siete familias de mestizos más el párroco josefino, cuyo colega se ubica en San Sebastián.

Su intención principal era obtener testimonios "textuales" de la literatura oral, pues los consideraba la fuente más segura acerca de la vida intelectual de estos indígenas. En la medida en que ya no existe una tradición oral consciente sobre muchos aspectos del simbolismo de estos serranos, el investigador se debe atener más que a la exégesis de los informantes, a lo que se dice al respecto en los textos rituales, registrados literalmente en el idioma nativo. Por ello era de suma importancia —dada la inviolabilidad de los textos— no permitir que el traductor o el propio antropólogo introdujeran deformaciones en los registros.

Pero no desaprovechaba la oportunidad para observar los procesos rituales que tuvieron lugar durante su estancia, de tal manera que proporciona someras descripciones de las ceremonias de los elotes tiernos tostados, de diversas ceremonias curativas, de la fiesta de la Virgen de Guadalupe y la danza de los Wainarori ("Matachines huicholes"), de la fiesta de las Pachitas, de la visita episcopal del obispo de Zacatecas, de la fiesta del Peyote, del Maíz Tostado, de Karuánime, del Cambio del Techo al *tuki*, del Cambio de Autoridades del *tukipa*, de la ceremonia Protectora contra las Pulgas y de la fiesta *heiwatsiire*, "las últimas".

Entusiasmado ante su comprensión de la fiesta del Peyote –que implica un espectáculo sumamente colorido ("entre una nube de polvo, alumbrada por los ardientes rayos del sol y levantada por los danzantes ataviados con plumas, cintas, bolsas, fajas y otros adornos")–, exclama: "¡cuán pobre es la mera experiencia estética en comparación con la sensación que provoca la observación, cuando uno también ha logrado conocer las fuerzas intelectuales que explican el origen de todo esto!"

Tampoco descuida la descripción de los sitios y la parafernalia rituales y permanentemente adelanta explicaciones sobre su significado. Explora, asimismo, los lugares sagrados de la región de San Andrés y de la de Santa Catarina.

Confirmaba una y otra vez que –además del valor intrínseco de los mitos, cantos, rezos y cuentos contemporáneos– sólo el análisis de las variantes coras y huicholas puede aclarar la naturaleza de tales transformaciones. Más aún, estos documentos etnográficos contenían elementos para arrojar luz sobre los interrogantes arqueológicos del México prehispánico. De ahí su permanente relación analítica de los discursos actuales con los prehispánicos: el esclarecimiento se lograba en los dos sentidos.

Además de la transcripción y los comentarios de ciertos textos, en sus informes de campo Preuss aporta constantemente elementos sobre la cosmovisión de los huicholes y de su estilo propicio al sentimentalismo. Llegado el momento, no oculta su etnocentrismo religioso a favor de la evangelización católica y de la colonización de los territorios indígenas por parte de campesinos mestizos.

Con los huicholes tuvo oportunidad de presenciar –si bien en diferentes comunidades– el ciclo anual de las fiestas, esto es, tanto las ceremonias de la temporada húmeda como las de la temporada seca.

A principios de abril de 1907 partió al pueblo de San Pedro Jícora, en la zona de los mexicaneros. Tomó, desde Jesús María, la ruta por San Francisco, San Juan Peyotán, Huazamota y San Antonio. Tal como lo señala en su artículo "Una visita a los mexicaneros de la sierra Madre Occidental" (1908*a*), entre estos accesibles indígenas, a quienes llegó a considerar los más civilizados de las tres "tribus" que etnografió, encontró a los informantes con el ánimo más colaborador. Rentó una casa en la plaza del poblado y contrató dos lugareños que se encargaban de invitar y conducir a quienes tenían reputación de importantes narradores. Sintetizó el espíritu de su trabajo de campo en "Convivir tranquilamente con la gente, compartiendo sus alegrías y sus problemas".

Investigó el *xuravet* –equivalente del mitote de los coras– y visitó las

cuevas sagradas de los alrededores. Puso especial atención en el estudio de las técnicas curativas y documentó prácticamente todos los rezos, además de los cantos del *xuravet*, de las Pachitas y numerosos mitos y cuentos. Logró demostrar que, no obstante la destrucción debida a la conquista y las transformaciones operadas por la colonización española, en estas culturas se ha conservado mucho de las antiguas concepciones. No obstante, entre la literatura de estos nahuas sí encontró, por primera vez, motivos temáticos de los cuentos populares europeos.

Planeaba quedarse con los mexicaneros hasta el fin de las lluvias e, incluso, visitar a los tepehuanos y los tarahumaras. Pero se contagió de paludismo y sus fondos prácticamente se habían agotado. Enfermo, abandona San Pedro Jícora el 25 de junio de 1907, pues ahora debe regresar al altiplano antes de las lluvias. Todavía alcanza a conocer la parte más alta del territorio cora, pues pasa por Los Espejos y Santa Teresa (Cueimarutse'e), de camino rumbo a la Mesa del Nayar y Jesús María. Ante la crecida de los ríos, deja un buen lote de sus colecciones para que sean remitidas al concluir la temporada de lluvias y parte para Tepic, a donde regresa el 14 de julio de 1907, después de 19 meses de estancia ininterrumpida en la sierra. Éste fue el primer antropólogo que dejó consignado su derrotero en el mapa que elaboró de esa región; pero, en la medida en que no tuvo oportunidad de recorrerlos, se abstuvo de establecer los límites exteriores de los territorios indígenas.

3. De regreso a Berlín

El resultado de la expedición de Preuss al Nayarit superó ampliamente las expectativas del propio investigador. Recolectó 49 mitos coras, 69 huicholes y 178 mexicaneros, además de cuentos y cantos que permiten redondear el número de textos obtenidos en 300, los cuales quedaron plasmados en 5 000 páginas con los textos aborígenes y sus correspondientes traducciones interlineales, que constituyen un patrimonio sagrado de la humanidad. En este sentido concluye que "hay pocos pueblos primitivos que tienen una 'literatura viva' tan rica como las tribus que visité" (1908b: 398). Coleccionó, además, 2 300 objetos etnográficos, que la Casa Delius de Tepic se encargó de empacar y remitir, vía el puerto de San Blas, al Real Museo Etnográfico de Berlín.

En su evaluación "Un viaje a la sierra Madre Occidental de México" (1908*c*), además de presentar una descripción general de la zona, reconoce haber esclarecido la relación entre los indígenas de la sierra Madre Occiden-

tal y las antiguas civilizaciones mexicanas. Al presentar un resumen del complejo festivo de raigambre aborigen –referente a la siembra, cosecha y tostado del maíz– de coras, huicholes y mexicaneros, hace explícito su método comparativo en términos sincrónicos y diacrónicos:

> Estas tres fiestas son celebradas por las tres tribus. En la ejecución difieren ellas entre sí; pero son, sin embargo, iguales en lo tocante á la idea, y así es que las condiciones que existen en una tribu, nos servirán para comprender a la otra tribu, y todas juntas nos proprocionarán una luz sobre las correspondientes fiestas de los antiguos mexicanos [1909*c*: 205].

De hecho, en el artículo "Resultados etnográficos de un viaje a la sierra Madre mexicana" (1908*d*) demuestra que el dios de la Estrella de la Mañana (huichol: xurawe, cora: xurabe) es quien inventó y dirige las ceremonias del mitote. De tal manera que, durante su desarrollo, entre los coras está representado por un niño, mientras que entre los huicholes sólo se le menciona en los textos cantados y es el mensajero que se encarga de las negociaciones con las demás deidades; finalmente, entre los mexicaneros su nombre –*xuravet*– designa a la ceremonia misma. En su bosquejo comparativo de las religiones de estos tres grupos indígenas, Preuss reconoce que muestran una sensibilidad muy desarrollada y afectuosa por la naturaleza, de tal manera que sus prácticas religiosas están en íntima relación con el crecimiento cíclico y las fuerzas renovadoras del universo. Por otra parte, llega a sostener que las ceremonias que se celebran en los días festivos del calendario católico casi no contienen elemento cristiano alguno, de tal manera que el mito de Cristo y el del diluvio tienen poco en común con los textos bíblicos. En este punto, no supera su concepción eurocéntrica y cargada al purismo protestante, de tal manera que no comprende que los serranos han logrado un cristianismo acorde con sus requerimientos culturales. Aprovecha, también, esta síntesis para proporcionar la explicación de algunos objetos de su colección etnográfica, pues está convencido de que el patrimonio literario, transmitido oralmente de generación en generación, es fundamental para la comprensión de las piezas recolectadas.

Luego, en el artículo "Los cantos religiosos y los mitos de algunas tribus de la sierra Madre Mexicana" (1908*b*), demuestra que su estudio de la religión de los serranos fue comprehensivo, pues tomó en cuenta los cantos, los rezos y los mitos, así como las fiestas, ceremonias y costumbres. Los primeros permiten comprender el universo intelectual de estas "tribus" y revelan el sentido de los segundos. Reitera su objetivo de que tal recopilación detallada de los ritos y los textos indígenas contemporáneos será el medio para pro-

fundizar en la interpretación del ciclo anual de las fiestas de los antiguos mexicanos.

Aclara su método etnólogico, basado en el estudio comparativo de una región cultural: "Las tres tribus –coras, huicholes y mexicaneros– comparten básicamente las mismas ideas antiguas, aunque las fiestas son bastante diferentes en su ejecución y en su número. Por eso, cuando no se entienda algún detalle de una ceremonia en particular, es muy aconsejable hacer comparaciones con las fiestas correspondientes de los otros grupos". Ejemplifica estos postulados tomando como eje el ciclo ritual anual de los huicholes, cuya totalidad fue el primer etnólogo en comprender. Después de presentar el procedimiento ritual de los chamanes huicholes y la armadura general de sus cantos, informa detalladamente sobre la secuencia de los rituales "paganos" y también de los relacionados con la liturgia católica, y concluye que "la espiritualidad indígena se ha apoderado de las leyendas de los santos y Jesucristo", de tal manera que están dominadas por las concepciones aborígenes. Señala cómo muchas ceremonias y ofrendas que se describen en los cantos no se ejecutan en la realidad, sino que mantienen una existencia meramente "verbal", y aclara que nada permite suponer que tal situación haya sido diferente en el pasado.

En su compendio para el gran público titulado "Entre los indígenas de la sierra Madre Occicental" (1908*c*), sintetiza magistralmente la importancia etnológica de los indígenas serranos del Occidente mexicano. Insiste en que, no obstante la riqueza de los diseños materiales, ejemplificados en sus colecciones etnográficas, es más importante su cultura intelectual, plasmada en cantos, cuentos, rezos y fórmulas mágicas.

En el XVI Congreso Internacional de Americanistas, celebrado en Viena en 1908, presenta una ponencia sobre "La celebración del Despertar o fiesta del Vino (*hisireame*) entre los coras" (1910*a*). Esta fiesta es para "la salud de los niños y niñas de entre aproximadamente 2 y 14 años de edad". Si bien no pudo presenciarla –porque no se realizó el año de 1906 en Jesús María–, logró reconstruir su desarrollo a partir de varios informantes y de los textos que le proporcionó el cantador Leonardo Enríquez. Preuss aclara las diversas designaciones de esta celebración y presenta las diferencias de armadura con respecto a los demás mitotes. Transcribe sus nueve cantos y demuestra que tiene una relación bastante clara con los antiguos festivales mexicanos de la "pequeña" y de "la gran vigilia" (*tozoztontli* y *hueytozoztli*).

Ese mismo año presenta en el III Congreso Internacional de Historia de las Religiones su ponencia sobre "La religión astral mexicana en tiempos prehispánicos y en la actualidad" (1908*f*). En ella postula que –como casi

todas las religiones primitivas "muestran un vínculo con los astros"– solamente se puede hablar de un culto a las estrellas "cuando prevalece un sentimiento profundo de dependencia de los seres humanos con respecto a los cuerpos celestes". Y únicamente se puede hablar "de una auténtica religión astral cuando todos los seres terrestres se conciben como imágenes de las estrellas o sus subalternos". Éste es el tipo de religión que existió en el México antiguo y Preuss sostiene que los cantos y mitos rituales que recopiló entre los coras, huicholes y mexicaneros –así como sus templos, ofrendas y ceremonias– "permiten una aproximación a la esencia de la religión astral".

Acorde con el acercamiento entre la etnología y la filología de las lenguas antiguas, Preuss presentó su artículo "Los cantos dialogales del *Rigveda* a la luz de los cantos religiosos de los indígenas mexicanos" (1909*a*). Sigue allí el ejemplo de Von Schröder, quien utiliza testimonios de la riqueza del universo intelectual de los pueblos primitivos sin escritura –y concretamente los textos recogidos por Preuss en el Nayarit– para explicar las peculiaridades del género literario del *Rigveda*. Por su parte, Preuss sintetiza las características y diferencias de los cantos rituales de los coras y huicholes, para luego comparar algunos de sus textos con otros análogos del *Rigveda*.

"Después de su regreso de la sierra Madre Occidental, el museo [Etnográfico de Berlín] promovió a Preuss de asistente a curador en la Sección Americana" (Furst, s.f.: 7). En 1909 publica un breve artículo sobre su "Colección etnográfica de México" (1909*d*); insiste en que los instrumentos ceremoniales de los coras y huicholes no son simples ofrendas, sino utensilios mágicos que los indígenas fabrican para los dioses.

Curiosamente –aunque aparece enlistado entre los participantes–, no asiste al siguiente congreso, cuya segunda sesión, la "del Centenario" de la independencia mexicana, tuvo lugar en la ciudad de México en septiembre de 1910, bajo la presidencia de Seler; la primera sesión había ocurrido en mayo de aquel año en Buenos Aires.

En "El mito del diluvio entre los coras y tribus emparentadas" (1910*d*) insiste en que "los acontecimientos reales tienen un papel secundario para los orígenes de tales mitos". De tal forma que, más que "de una gran catástrofe de dimensiones excepcionales", el mito surge "a partir de la observación de fenómenos y procesos naturales". La base de los mitos coras del diluvio reside en su concepto de inframundo, que identifican con el cielo nocturno y el agua. Lo conciben como una serpiente acuática que cada noche inunda el cielo y la tierra, pero el mundo es liberado cada mañana por un flechazo del lucero-águila.

En 1911 publica el artículo sobre "El *quauhxicalli* (recipiente de sangre

sacrificial) de los antiguos mexicanos explicado según los planteamientos de los indios coras" (1911*a*), el cual inicia con una fuerte crítica a las posiciones difusionistas de la escuela de Viena. Como una importante prefiguración del concepto de Mesoamérica, que desarrollaría Kirchhoff en 1943, Preuss se refiere al "círculo cultural mexicano". De ninguna manera se debe pensar en "una área con fronteras fijas y zonas de influencia claramente perfiladas; más bien se trata de una región poco definida donde se presentan ciertas relaciones culturales concretas que siempre tienen algo que ver con los antiguos mexicanos, que son la cultura mejor conocida de la zona". Existen múltiples correspondencias entre la multitud de pueblos, lingüísticamente ajenos, de esta área cultural, como los tarascos, zapotecos, mixtecos y mayas. Estas convergencias "solamente pueden explicarse a raíz de una antigua cultura común". En este contexto Preuss demuestra —a partir del análisis de los elementos icónicos y de la exégesis etnográfica— que el *quauhxicalli* (recipiente de sangre sacrificial) de los antiguos mexicanos corresponde a la jícara ceremonial que los coras colocan en el altar del mitote.

En el XVIII Congreso Internacional de Americanistas, realizado en Londres en 1912, presenta dos ponencias; una en la sesión de lingüística, acerca del "El verbo en la lengua de los indios coras" (1913*a*), de la cual sólo se publica el resumen, y otra en la sesión de etnología y arqueología, sobre "El pensamiento mágico de los coras" (1913*b*). Aquí plantea que, dentro del conjunto de acciones mágicas —como el cantar, el danzar y el fumar tabaco— sobresale, dentro de la psicología de la religión cora, el pensar. De hecho, "además del pensamiento, sólo la palabra tiene una universalidad similar". No sólo el pensamiento correcto es la base para obtener poderes mágicos", sino que se les "atribuyen poderes mágicos a los mismos pensamientos". De tal manera que para los coras el concepto de fuerza mágica "es la iluminación repentina y espontánea, la comprensión súbita de la manera en que debe hacerse tal o cual cosa".

"En 1912 había sucedido a Seler como director de las secciones norte y centroamericana del museo" (Furst, s.f.: 7), mientras que a Walter Krickeberg (1885-1962) se le habían confiado las colecciones sudamericanas (Kutscher, 1976: 30).

Ese mismo año aparece en Leipzig el primero de los libros de su investigación mexicana, con el título de *La expedición al Nayarit. Registros de textos y observaciones sobre indígenas mexicanos. I - La religión de los coras a través de sus textos. Con diccionario cora-alemán* (1912*a*). Ante todo establece que el nombre de sierra del Nayarit —que ordinariamente designa solamente a la parte occidental (la región de los coras)— debe ser utilizado para referirse a toda

la región cultural, la cual incluye también a los huicholes, en la parte oriental, y a los mexicaneros, en la región septentrional de ambos grupos étnicos. Presenta el método que llegó a desarrollar, con la colaboración orgánica del intérprete, para la obtención impecable de textos nativos y señala que el conocimiento de la lengua debe ser, para el antropólogo, sólo un medio y no un fin. Con modestia, acepta las limitaciones de sus registros y llega a postular que, entre los cantadores coras, debe existir una versión corta –que fue la que pudo registrar, y que a los autóctonos les serviría para memorizar– y otra mucho más libre y reiterativa, que permite una mayor libertad en la ejecución ritual. El autor reconoce que su trabajo constituye tan sólo un fundamento para posteriores investigaciones y que sus explicaciones no pretenden abarcar todos los detalles del material, ni se pueden descubrir con ellas todos los nexos: sólo busca sentar las bases para su comprensión inicial, ya que se necesitan décadas para la revisión de los textos y la comparación crítica de los datos.

En la introducción establece las características de los mitos y de las ceremonias coras y presenta sus correspondencias con los aztecas, para luego enumerar a los dioses nayaritas y describir su culto. Aborda, en especial, a Tayau, el sol; Tatéx, la tierra y la luna; Hatzikan, la Estrella de la Mañana, y Sáutari, la vespertina. Luego presenta sistemáticamente 147 textos íntegros de cantares y mitos de estos indígenas, con su correspondiente traducción alemana interlineal, palabra por palabra; a continuación proporciona una versión más libre. Al final incluye un vocabulario cora-alemán, con el fin de que los textos no sean materia muerta para el lector. Su esposa estuvo a cargo de la corrección de las galeras –no hay que olvidar que más de la mitad del libro está en cora– y la elaboración del índice.

La obra es reseñada mundialmente en la *Rivista di Antropologia* (Pettazzoni, 1912: 521-524), *Man* (Breton, 1913: 106-108), *Revue d'Ethnographie et de Sociologie* (Van Gennep, 1913: 421-422), *L'Anthropologie* (Poutrin, 1913: 109-122), *Anthropologische Gesellschaft in Wien* (Von Hoerschelmann, 1913: 250-253), *Journal de la Société des Américanistes de Paris* (Martin, 1913: 257-264), *Anthropos* (Schmidt, 1913: 583-585), *Revue de l'Histoire des Religions* (Laskine, 1914: 76-79), *Internationales Archiv für Ethnografie* (De Jonghe, 1915: 76-79), *Zeitschrift für Ethnologie* (Danzel, 1921: 554-555) y *Dr. A. Pettermanns Mitteilungen aus Justus Perthes Geographischer Anstalt* (Termer, 1923: 241).

Para Van Gennep esta obra "... se va contar entre las más importantes de la etnografía moderna" (1913: 421). Según Poutrin se trataba de una "obra considerable [que] será consultada con provecho por todos aquellos que se interesan en la sociología y la etnografía mexicanas" (1913: 112). Martin la

consideraba un "estudio profundo [...] de la filosofía religiosa de los coras [, que] tiene marcado un lugar en la historia de la civilizaciones que se han sucedido en México" (1913: 264). Para Breton "el trabajo merece el más grande elogio, [pues se trata de] un informe científico [...] detallado, acerca de los hábitos mentales e ideas espirituales de una gente que era considerada salvaje" (1913: 106). La revista *Anthropos* arranca su número 2-3 del volumen VIII (1913: 1-11) con la reproducción de la portada del libro de Preuss (enmarcando la impresionante fotografía de un mitote cora) y del índice completo de la obra; además incluye extractos de la introducción y los textos de tres cantos (El curso del sol, El grillo y La curación de la enfermedad). Luego, en su reseña, el padre Schmidt, tras destacar la importancia del material etnográfico y la profundidad de los análisis, concluye que

> ...las tribus que Preuss investigó son una prueba más de que, aún entre pueblos que ya han adoptado la civilización cristiana hace mucho tiempo, pueden encontrarse ricos tesoros de creencias antiguas. [...] Es importante recomendar a los misioneros que trabajan entre esos grupos que se interesen en el estudio de tales fenómenos, con la paciencia con la que Preuss procedió" [1913: 585].

Considera finalmente que, si se cumple con el proyecto editorial de Preuss sobre los materiales nayaritas, la antropología contará con un *monumentum aere perennius*.

Los otros tres volúmenes que Preuss anunciaba, dentro de este proyecto, se titulaban:

1) El mundo intelectual de los huicholes a través de sus textos. Con diccionario huichol-alemán,

2) Textos mexicaneros. Con diccionario mexicanero-alemán y sinopsis de palabras nahuas, coras y huicholas; acompañado de una gramática comparativa,

3) Observaciones, investigaciones y colecciones entre los coras, huicholes y mexicaneros.

El trabajo duraría décadas y el autor esperaba que consumiría toda su fuerza. Pero nuestro investigador suspende este proyecto editorial ante un nuevo periodo de su vida científica. Deja en prensas un libro, que aparecerá en 1914 (1914*a*), sobre *Die geistige Kultur der Naturvölker* (La cultura intelectual de los pueblos primitivos). En él, haciendo profusa referencia a los materiales recogidos en su expedición mexicana, constata que la cultura intelectual de los pueblos primitivos es más rica que su cultura material y sostiene que el hombre primitivo no es menos inteligente que el civilizado. Más aún, con el estudio de las culturas primitivas se pueden analizar aspectos intelectuales que se han perdido en las civilizaciones modernas.

4. Los últimos veinticinco años de Preuss

En septiembre de 1913 Preuss emprendió su viaje a Colombia. El propósito principal era visitar el área de cultura prehistórica de los alrededores de San Agustín, en las cabeceras del río Magdalena. Se trataba de uno de los complejos arqueológicos más célebres de Sudamérica, por el gran número de estatuas gigantescas de piedra. De diciembre de 1913 a marzo de 1914 explora cuidadosamente aquella región, para trazar mapas, excavar y describir sitios, obtener colecciones materiales, sacar moldes de las estatuas y tomarles fotografías.

Para desarrollar los objetivos etnológicos del viaje, se trasladó, luego,

> ...a la región selvática del suroriente de Florencia, impulsado por el deseo de encontrar en las creencias y rituales de los indígenas aún vivientes algunos indicios que le permitieran interpretar los monumentos que había descubierto [...]. Fue así como llegó a la comunidad de indígenas uitotos, asentados en un afluente del Orteguaza. [...] que [...] eran oriundos del río Caraparaná (Amazonas) de donde habían huido años antes a causa de las atrocidades perpretadas por los caucheros [Petersen, 1994: 11].

En julio de 1914 regresaba a San Agustín, para emprender nuevas excavaciones al otro lado de la Cordillera Central. Así, durante agosto y septiembre realiza trabajos arqueológicos en el valle del río Patia, los cuales se ve obligado a suspender porque, con el estallido de la primera guerra mundial, ya no dispone de fondos. A pesar de lo difícil que le es concentrarse en sus proyectos de investigación, parte a la Sierra Nevada de Santa Marta y en esa población se embarca rumbo a Riohacha. Luego viaja en canoa hasta Dibulla, un pueblo de negros y mulatos, y de ahí al primer poblado kágaba, San Miguel. Los kágaba, también conocidos como kogi (cogui), fueron el pueblo más difícil de cuantos investigó: el jefe se disculpa, aduciendo un dolor de cabeza, no encuentra ningún *mama* (sacerdote), nadie se deja tomar fotografías y tampoco le quieren enseñar los templos. En Santa Rosa inicia sus estudios lingüísticos con Pedro José, un indígena que se cree "civilizado". Sin embargo, tampoco ahí le es posible recolectar mitos y cuentos. Entonces se dirige al pueblo de Palomino, en donde después de una estancia de 20 días, inicia el registro de textos rituales. Preuss se referirá más a los problemas sociales de estos indígenas que en los casos precedentes. Se trata de un grupo que es explotado atrozmente por los comerciantes, quienes incluso se disgustan con Preuss por la cantidad de regalos que llevó para intercambiar con los indígenas. Aunque no hay misioneros entre los kágabas, ellos asisten a

las fiestas católicas en Santa Rosa, en donde son encarcelados por sus borracheras y son expoliados con multas elevadas.

En su "Carta de viaje desde Colombia" (1914*b*) al *Zeitschrift für Ethnologie*, el 31 de enero de 1914 Preuss "había adelantado vísperas" cuando se alegraba "ya por anticipado de poder trabajar los resultados [de sus indagaciones] en casa". Pero, al concluir su trabajo de campo, en abril de 1915, los acontecimientos de la política internacional determinaron que permaneciera indefinidamente en Colombia. Estaba convencido de que por cada mes de trabajo de campo el antropólogo debe emplear al menos un año de gabinete, de tal suerte que –en lugar de emprender otras investigaciones– se concretó a elaborar los materiales colombianos en el caserío de La Esperanza, junto a la línea férrea que une a Girardot con Bogotá. De hecho llegó a sostener que, con los apuntes de que disponía, "basta para trabajar todo el resto de mi existencia" (1931*a* [1929*a*]: 32). Ante las propuestas de algunos intelectuales colombianos para que iniciara otros estudios en aquellas tierras, estableció un lema que la antropología no debe olvidar: "Es motivo de satisfacción poder terminar un trabajo y emprender uno nuevo, más prometedor. [... pero] ¿De qué serviría al investigador explorar una serie de culturas, una tras otra, si corre el riesgo de no poder publicar lo esencial de su trabajo en el tiempo de vida que le resta?" (Preuss, 1994 [1921*a*]: 16 y 15).

Le había quedado claro que la etnología no debía insistir en "la utopía de los así llamados pueblos primitivos que viven en lugares muy remotos", pues en la actualidad "no es fácil distinguir entre indígenas 'salvajes' e indígenas 'civilizados'". Preuss lo comprobaba con "la abundancia de datos que arrojó mi estadía de unos pocos meses en una tribu que había sufrido no sólo la influencia del blanco, sino también el desarraigo de su hábitat originario" (1994 [1921*a*]: 42).

Tanto entre los uitoto como entre los kágaba, Preuss aplicó "los principios seguidos para la recopilación y análisis de textos" (1994 [1921*a*]: 9) entre los indígenas mexicanos, buscando permanentemente exactitud en la recolección –manual o grabada– de las tradiciones, cuentos y mitos. También obtuvo suficiente documentación fotográfica de estos indígenas.

Durante la estancia colombiana, la Real Academia Prusiana de Ciencias le otorgó el Premio Loubat por su obra *Die Nayarit- Expedition. I - Die Religion der Cora-Indianer*. Regresó a Alemania en octubre de 1919 y, no obstante que atendía las obligaciones de su nuevo nombramiento como profesor de etnología en la Universidad de Berlín, continuó con la preparación de los materiales colombianos, la que concluyó diez años más tarde. Los frutos fueron tres obras: *Religión y mitología de los uitoto* en dos volúmenes (1921*a* y 1923*a*),

en la que presenta una "mitología lunar" muy elaborada. Si bien Preuss había sido un importante crítico de la moda de principios de siglo que encontraba "mitologías lunares" por doquier, "aclara que él solamente ha registrado lo que encuentra en el campo". El material sobre los kágaba se publica en seis entregas en la revista *Anthropos* (1919-1920, 1921-1922, 1923-1924, 1925*a*, 1926*d* y 1927), aunque solamente se editan los materiales referentes a la organización social y la religión y quedan fuera los correspondientes a la economía y el arte. Luego estos artículos se publican en dos tomos con el título de *Viaje de exploración al país de los kágaba. Observaciones, recolección de textos y estudios lingüísticos de una tribu de indios de Colombia, Suramérica* (1926*a*). En *Arte monumental prehistórico; excavaciones hechas en el alto Magdalena y San Agustín (Colombia). Comparación arqueológica con las manifestaciones artísticas de las demás civilizaciones americanas* (1929*a*) interpreta las esculturas pétreas como representaciones de personajes con sus naguales (*alter ego*). En 1923 había presentado exitosamente, en el Museo de Artes y Oficios de Berlín, una exposición de las piezas originales y de las reproducciones a partir de los moldes, obtenidos siguiendo sus instrucciones, de la cultura de San Agustín.

Había publicado también "Die oberste Gottheit bei den Naturvölkern" (La deidad suprema entre los pueblos primitivos) (1922*b*), "Die oberste Gottheit bei den kulturarmen Völkern" (La deidad suprema entre los pueblos primitivos) (1922*c*) y *Glauben und Mystik im Schatten des höchsten Wesens* (Creencia y mística a la sombra del ser supremo) (1926*b*). En estos trabajos matiza la vigencia del monoteísmo original entre los pueblos primitivos, que propugnaba el padre Schmidt, dirigente de la escuela vienesa, preponderante por aquellos años en los países germanoparlantes.

A finales de la década de 1920, Preuss retornó a los materiales mexicanos, prometiendo que "hasta el fin de mis días haré toda clase de esfuerzos para llevar a la imprenta este fruto de mis investigaciones" (1931*a* [1929*a*]: 30). De hecho, en el XXI Congreso Internacional de Americanistas, celebrado en Gotenburgo en 1924, ya había presentado un texto sobre "El concepto de estrella matutina según textos recogidos entre los mexicaneros del estado de Durango" (1925*c*). Analiza diferentes variantes de los mitos de We Sital, la estrella grande entre los nahuas serranos. Este personaje, equivalente del Xurawe huichol, del Xurabe cora y de Quetzalcóatl, es una deidad del maíz, de la vegetación y del vino (mezcal). Como acompañante del sol, mata a la serpiente acuática de la noche. Seducido por una doncella, peca, pierde su primacía y tiene que cambiar su posición con la estrella vespertina.

Luego, en 1925, publicó otro artículo sobre "La diosa de la tierra y de la

luna de los antiguos mexicanos en el mito actual" (1925*d*). Ahí sostiene que el mito lunar no consiste en una proyección de situaciones humanas, sino que los fenómenos celestes han proporcionado el motivo. De tal manera que la luna creciente es "tragona" y mata e ingiere a las estrellas para que luego la menguante sea comida precisamente por las estrellas, y finalmente se considere quemada cuando desaparece.

En 1928, para el homenaje al padre Schmidt, Preuss contribuyó con un artículo sobre "El mito de Cristo y otros mitos solares de los mexicaneros" (1928*b*). Demuestra que, en este caso, ideas prehispánicas sobre el nacimiento y la vida del sol se han fusionado con ideas mexicaneras sobre el espíritu de la vegetación y motivos bíblicos, que han sido refuncionalizados de una manera extremadamente libre.

En 1930 aparece su libro *Der Unterbau des Dramas* (La base del drama) (1930*a*), en el que —con profusa información sobre coras, huicholes y mexicaneros— sostiene que el origen del teatro se encuentra en los rituales. Ese mismo año publica un opúsculo sobre *Mexikanische Religion* (La religión mexicana) (1930*c*), que constituye una síntesis de sus estudios sobre la religión de los antiguos mexicanos. En 1931 se publica en Argentina, traducido al francés por Alfred Métraux (1902-1963), su artículo "Acerca del carácter de los mitos y cantos huicholes que he registrado" (1931*d*). Al comparar algunas fiestas, cantos y mitos, demuestra que la religión de los antiguos mexicanos constituye el enlace entre las de los coras y huicholes. Además de resaltar la preponderancia de la forma drámatica en la primera y de la forma dialogal en la segunda, destaca el reducido panteón cora —con el dios solar como el más importante— en contraste con el "enjambre de dioses" de los huicholes, sin una deidad suprema. Habría que discutir su hipótesis sobre la evolución y los procesos históricos en la conformación de estas diferentes concepciones acerca de los dioses. Hoy está claro que en el siglo XVIII los coras sufrieron una drástica evengelización jesuita, aparejada a una rígida represión militar; mientras que los huicholes disfrutaban de la posición de indios flecheros y aprendieron a manejar la laxa evangelización franciscana.

A partir de 1930 Preuss entrega varias colaboraciones a la revista del Centro de Intercambio Intelectual Germano-Español —denominada *Investigación y Progreso*—, que dirigía en Madrid Hugo Obermaier. Allí aparecieron dos artículos de temas mexicanistas. En su "Nueva interpretación de la llamada piedra del Calendario Mejicano" (1932*f*) Preuss acepta que el trabajo de Hermann Beyer sobre *El llamado calendario azteca* (1921) "consigna cuanto puede decirse sobre las particularidades y la importancia del monumento, y su significación como un enorme recipiente de sangre de sacrificios". Pero

enfatiza, por su parte, la importancia del "culto y los símbolos de los pueblos primitivos" –en este caso, el cora– para entender a los de "los pueblos civilizados" –en este caso, el azteca–, con los que tienen relaciones fundamentales. Así, tal como se deduce de "una calabaza sagrada de los indios coras", la escultura pétrea mexica, más que un "disco solar", constitituye una "imagen del mundo". De tal manera que "todas las figuras del sol de esta clase, dondequiera que se presenten, tienen que haber sido primitivamente imágenes del mundo". Por lo demás, una vez que se han analizado los mitos y los cantos de los coras, se puede sostener que los sacrificios de los niños no son en ese caso una ofrenda al sol, "sino a los dioses de la montaña y de la lluvia".

En su libro sobre *Der religiöse Gehalt der Mythen* (El contenido religioso de los mitos) (1933*a*) critica las posiciones de Lévi-Bruhl, pues no todo el pensamiento de los indígenas es mítico, ya que también ellos tienen un pensamiento práctico y racional.

Preuss llegó a ser uno de los antropólogos más respetados en el plano internacional. Como pocos, logró un equilibrio admirable entre teoría y etnografía, presentando contribuciones en ambos campos (Lehmann, F.R., 1939: 147). Incorporó en su concepción teórica muchos de los avances de la escuela francesa de sociología, mientras que rechazaba la teoría del monoteísmo original, cada vez más influyente (*ibidem*: 148). En la Universidad de Bonn se había presentado una tesis doctoral sobre *Konrad Theodor Preuss und seine religionsgeschichtlichen Grundanschauungen* (Konrad Theodor Preuss y sus ideas más importantes sobre la historia de las religiones) (Jungbluth, 1933).

> A los jefes de los dos departamentos americanos del Museo de Berlín, divididos regionalmente [Preuss para Norte y Centroamérica y Krickeberg, para Sudamérica], les fue antepuesto desde el año 1927 Wather Lehmann (1878-1939) [...] en su cargo como director de las Colecciones Africanas, Oceánicas y Americanas, al que le correspondía un director de las Colecciones Asiáticas de igual categoría [Kutscher, 1976: 40].

Así, a finales de los años veinte y principios de los treinta el triunvirato Preuss-Krickeberg-Lehmann determinó que Berlín tuviera la primacía mundial en los estudios americanistas.

Como intelectual de gran renombre, Preuss tiene un gran número de obligaciones académicas y no dispone del tiempo suficiente para dedicarse de lleno a los textos huicholes y mexicaneros. Además, debido a la crisis económica, cada vez hay menos fondos para ediciones. Boas, desde los Estados Unidos, está muy interesado en el avance de las publicaciones de su

amigo y edita, en el *International Journal of American Linguistics*, la "Gramática de la lengua cora" de Preuss (1932*a*) y luego el "Diccionario alemán-cora" (1934*a*).

Desde la toma del poder por Hitler, la situación de Preuss se torna difícil en la Alemania nazi. Ahora la amistad que le une con Boas se convierte en un peligro. Como comenta Furst –quien revisó la voluminosa correspondencia que estos antropólogos cruzaron entre 1907 y 1936–, en aquellos tiempos no era un simple detalle para un intelectual alemán como Preuss el tener contactos amistosos con el padre de la antropología norteamericana. Este personaje, desde los Estados Unidos y en el plano internacional, se había perfilado como el líder de los opositores a la política racista de los nacionalsocialistas y, además, era judío-alemán de origen. No fue casual que desde 1933 Goebbels hubiera seleccionado sus libros para ser quemados públicamente (Furst, s.f.: 11-12).

En el contexto de la política de nazificación de las instituciones culturales (*Gleichschaltung*), en 1934 tanto Preuss como Lehmann pierden sus puestos en el museo al ser jubilados prematuramente (Kisch, 1944: 205-206). La consigna era deshacerse de los intelectuales judíos y de aquellos que disentían de las ideas hitlerianas o no eran "cien por ciento arios". Así Von Hornbostel se vio obligado a emigrar a los Estados Unidos en 1933 y algunos alumnos de Preuss tuvieron que interrumpir sus estudios, como Kutscher durante 1936-1945 (Fischer, 1990: 175). Curiosamente, Walter Krickeberg (1885-1962), ex asistente de Preuss, se queda como director en la sección de América. Preuss decide entonces dedicarse más que nada a los textos del Gran Nayar, aunque también tuvo que concluir la primera edición de la *Historia tolteca-chichimeca*, que aparecerá como suplemento de la revista *Baessler-Archiv* (1937*a* y 1938*a*). A partir de 1934 Preuss recibe anualmente un modesto apoyo financiero por parte de Boas, quien le propone publicar también los textos huicholes en los Estados Unidos (Furst, s.f.: 14).

En el resumen de su ponencia al XXVI Congreso Internacional de Americanistas, verificado en Sevilla en 1935, acerca de "El fundamento mítico y el histórico del manuscito jeroglífico mejicano 'Historia tolteca-chichimeca'" (1936*b* y *d*, 1948), se refiere a la primera traducción íntegra y la interpretación iconográfica que él y su discípulo Ernst Menghin (1893-1973) lograron de la *Historia tolteca-chichimeca*. Aclara la doble naturaleza de este documento, en tanto discurso mítico y fuente histórica, pues "la primera mitad, aproximadamente, de las figuras y del manuscrito se refieren, en lo esencial, a [...] cosas míticas; mientras que la segunda da breves indicaciones, más históricas, que se diferencian mucho de los sucesos mágicos...".

En 1937 aparece el *Lehrbuch der Völkerkunde* (Manual de etnología) (1937*b*), editado por Preuss, donde incluye artículos suyos sobre literatura y religión así como su "Instructivo para el registro etnológico en el campo". El capítulo sobre antropología jurídica estuvo a cargo de Leonard Adam, especialista en el arte de la costa del Noroeste americano y quien originalmente iba a ser el coordinador de la obra pero, debido a su ascendencia judía, estuvo vetado para llevar a cabo la tarea. Preuss hizo valer su prestigio académico para incluir –desafiando la censura nazi– no sólo el articulo de Adam, sino también los de Richard Thurnwald (1869-1954) y Wilhelm Emil Mühlmann (1904-1988), quienes deberían ser excluidos por su rechazada posición "funcionalista".

Aprovechando esa coyuntura política, Krickeberg –su ex discípulo, ex asistente y sucesor en el museo– publica una reseña en el *Zeitschrift für Ethnologie*. Para el periodista austriaco Egon Erwin Kisch (1885-1948), se trataba más bien de un delatación, pues

> ...era una denuncia policiaca en toda regla, cursada por una vía que entre los nazis no tenía ya nada de extraordinario: las páginas de una publicación científica. El reseñador denunciante, [...] pone en conocimiento de la Gestapo que el eminente mexicanista no acata la ideología nacionalsocialista, pues no profesa "la concepción historicista de la etnología" [...] y "cita frecuentemente y con respeto a los funcionalistas" [Kisch, 1944: 206-207].

En el párrafo final de ese texto, Krickeberg expresa que

> ...es inconcebible que en el libro de Preuss se incluyan dos contribuciones de un etnólogo no ario, [L. Adam], y se conceda la preferencia a una escuela etnológica [la escuela funcionalista] cuyo guía [B. Malinowski] se ha convertido, al colocarse precisamente en este punto de vista académico, en adversario declarado de la actual Alemania nacionalsocialista [Krickeberg, 1937: 466; *apud* Kisch, 1944: 208].

Poco después de que estas acusaciones fueran divulgadas, muere Preuss el 8 de junio de 1938. Los documentos oficiales señalan como causa un síncope cardiaco. Pero, como lo propone Kisch, no sería extraño que el temor ante un posible arresto por parte de la Gestapo, así como su indignación ante la "cobarde canallada cometida por un antiguo discípulo y colega", hayan sido las causas de que la salud del todavía no muy viejo Preuss empeorara. Más aún, "no está descartada, ciertamente, la posibilidad de que el asesinato se cometiese, en efecto, mediante un golpe descargado sobre el corazón" (Kisch, 1944: 208).

De hecho, Kutscher aclara que

...si bien Lehmann convino en aceptar una invitación honrosa a la Universidad de Madrid, el tener que dejar las colecciones de Dahlem –que lograra incrementar considerablemente durante sus propios viajes– le afectó profundamente, causándole un shock del que nunca se habría de reponer. Y de esta manera el gran americanista berlinés falleció prematuramente... [Kutscher, 1976: 44].

Por lo demás, es sintomático que, aunque Krickeberg estuvo ligado durante toda su vida al Museo de Antropología de Berlín, dispuso testamentariamente que su biblioteca no quedara en Berlín, la cual contrariamente al fondo bibliotecario del museo, había permanecido intacta durante la segunda guerra mundial (*ibidem*: 31).

La noticia de la muerte de Preuss fue comunicada en la revista *Science* (1938, 88: 75) de Nueva York y en el *American Anthropologist* de Washington (1939, 41: 173). También aparecieron notas necrológicas en las revistas antropológicas de Ámsterdam (Fischer, 1938), Braunswick (Snethlage, 1938), Londres (Myres, 1938), Berlín (Lehmann, F.R., 1939), Ciudad del Vaticano (Boccassino, 1939) y Leipzig (Thurnwald, 1939).

5. Preuss y la antropología mexicana

La difusión de la obra de Preuss en nuestro país para nada ha correspondido a su importancia. En 1909 se publicó, en el *Boletín de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística*, su evaluación sobre "Un viaje a la sierra Madre Occidental de México" (1909*c*) de 1908 y en 1932; en los *Anales del Museo de Arqueología, Historia y Etnografía*, su "Nueva interpretación de la llamada piedra del calendario azteca". Tres de sus trabajos aparecieron en 1955 ("El concepto de estrella matutina según los textos recogidos entre los mexican[er]os del estado de Durango, México", de 1925), 1960 ("La diosa de la tierra y de la luna de los antiguos mexicanos en el mito actual", de 1925) y 1968 (1968*f*) ("Una visita a los mexican[er]os (aztecas) en la sierra Madre Occidental", de 1908). Finalmente, en la antología sobre *Música y danzas del Gran Nayar* (Jáuregui, editor, 1993: 15-38), fueron incluidos su artículo sobre "La danza mitote de los indios coras" (1993*b*), junto con los apéndices a *Die Nayarit-Expedition* sobre "Dos cantos de los indios coras" y el comentario "Melodías y análisis formales de dos cantos de los indios coras" del etnomusicólogo Erich Moritz von Hornbostel (1887-1935).

En 1938 los textos huicholes ya estaban listos para su publicación y existía

un plan para financiar su edición por la Notgemeinschaft der Deutschen Wissenschaft (Asociación de Emergencia de la Ciencia Alemana). Sin embargo, durante un bombardeo aéreo a Leipzig el original del manuscrito se quemó en la casa de la editorial G.B. Teubner. En 1944, durante los bombardeos a Berlín se destruyó el edificio donde Preuss había tenido su apartamento y allí desapareció la única copia al carbón del libro (Kutscher, 1968) y todas las notas de campo sobre los huicholes. Como si esto fuera poco, en los bombardeos a Hamburgo se destruyó la mayor parte de la colección de Preuss que había quedado en el museo de esa ciudad. Solamente sobrevivieron algunos objetos y las fichas del catálogo que el propio etnólogo había preparado. Afortunadamente una gran parte de los cilindros con las grabaciones musicales no se afectaron y, después de la guerra, fueron llevados a Leningrado para, más tarde, ser regresados a Berlín oriental. La destrucción irreversible de los materiales huicholes constituye una dolorosa pérdida para la antropología y la literatura universal. De hecho Preuss, en muchas ocasiones, reconoció la belleza poética que manifiestan los mitos, cantos y cuentos que había registrado.

Después de la segunda guerra mundial, algunos antiguos discípulos de Preuss –como Gert Kutscher (1913-1979) y Elsa Ziehm (1911-1993)– retoman los estudios mexicanistas y americanistas. Aunque sus trabajos son importantes, el antiguo esplendor de la escuela alemana nunca logró recuperarse.

Otto Zerries (1914) visita al hijo de Preuss en búsqueda de los materiales inéditos de su padre, pero aquél no conservaba nada. Años más tarde, Kutscher accidentalmente se entera en la *Buchhändler-Börsenblatt* (publicación para los libreros alemanes) que un señor Preuss de la ciudad de Treysa había ganado un premio de literatura. Al ponerse en contacto con él, resultó ser un nieto del antropólogo, quien el 3 de enero de 1944 –poco antes de su destrucción– había visitado la casa del abuelo y se había llevado como recuerdo algunas libretas. Cuando Kutscher las recibe en 1958, descubre que se trata de tres diarios de los cinco que Preuss había preparado sobre los materiales mexicaneros, un diario cora y tres cuadernos con materiales colombianos (Kutscher, 1968: 6-8; Ziehm, 1976: 11). Elsa Ziehm –etnomusicóloga, especialista en literatura oral y conocedora del náhuatl clásico– se dio a la tarea de preparar para su edición aquellos textos, transcritos originalmente en un sistema anticuado; para realizar una traducción al alemán tuvo que familiarizarse con el náhuatl de los mexicaneros, por lo que visitó el Gran Nayar en 1962, 1963-1964 y 1968.

El Instituto Iberoamericano de Berlín publicó, así, póstumamente en tres

tomos los *Nahua-Texte aus San Pedro Jícora in Durango. Aufgezeichnet von Konrad Theodor Preuss. Aus dem Nachlass übersetzt und herausgegeben von Elsa Ziehm. Erster Teil: Mythen und Sagen* [1968*a*]. *Zweiter Teil: Märchen und Schwänke* (1971). *Dritter Teil: Gebete und Gesänge* [1976*a*] (Textos nahuas de San Pedro Jícora, Durango. Registrados por Konrad Theodor Preuss, traducidos y editados por Elsa Ziehm. Primera parte: mitos y leyendas [1968]. Segunda parte: cuentos y bufonadas [1971]. Tercera parte: rezos y cantos [1976]). Además de las labores de paleografía, transcripción, traducción, edición y análisis de los textos y de la música, Ziehm añade sus propios informes de campo y un notable apéndice etnomusicológico sobre la "Musik der drei von Preuss besuchten Stämme" (Música de las tres tribus que Preuss estudió) (1976: 195-277).

En 1982 el Instituto Nacional Indigenista editó la traducción del primer tomo de esa trilogía, con el título de *Mitos y cuentos nahuas de la sierra Madre Occidental*. Lamentablemente las partes en las que la autora evalúa el aporte de Preuss aparecen en los otros dos volúmenes, que todavía no están disponibles en castellano. En este caso, la traducción de los textos no se hizo a partir del original náhuatl, por lo que Mariana Frenk-Westheim reconoce con honestidad que su "traducción del alemán al español es una doble traición. Sin embargo, las autoridades del Instituto Nacional Indigenista insistieron en que la realizara, porque opinan que aun en estas condiciones es una aportación valiosa al conocimiento de los últimos momentos de una cultura indígena ya agonizante" (1982: 7). Además, por un descuido imperdonable, la portada de la edición mexicana excluye a Ziehm de la autoría y la atribuye sólo a Preuss. Detalle desagradable en el que la traductora no tuvo nada que ver (Frenk-Westheim, comunicación personal). No obstante, en sus síntesis sobre mitología mesoamericana Báez-Jorge (1988) y López Austin (1990) han utilizado sin problemas la traducción anterior; el segundo también se refiere a varios mitos de *Die Nayarit-Expedition*, que le fueron traducidos por el lingüista Ramón Arzápalo.

Paul Kirchhoff (1900-1972), quien había colaborado con Preuss en Berlín durante 1927 y 1928 (Jiménez Moreno, 1979: 13 y 21; Zapett, 1988: 352), prolongaría los estudios sobre la *Historia tolteca-chichimeca* (Kirchhoff, 1940 y 1947; Kirchhoff, Güemes y Reyes, 1976), pero apenas menciona la labor pionera de nuestro autor y no toma en cuenta sus contribuciones sobre el tema. Los análisis de Barbro Dahlgren (1962 y 1964) y Thomas B. Hinton (1971) sobre la religión cora están basados en los estudios de Preuss. Fernando Benítez empleó profusamente en "Nostalgia del paraíso" (1970: 283-524) ciertas interpretaciones de Preuss, particularmente sobre la Semana Santa

cora. Este periodista tuvo acceso tanto a la traducción al castellano de *Die Nayarit-Expedition*, que le había preparado "en un tiempo angustiosamente corto" Mariana Frenk-Westheim, así como a un microfilm que puso a su disposición Thomas B. Hinton (1924-1976), en el que se resumía lo esencial de ese libro. Su anuncio de que aparecerían simultáneamente la "monumental traducción" de Frenk-Westheim al castellano y la del inglés –esta segunda preparada por Edward H. Spicer (1906-1983) y el mismo Hinton en la Universidad de Arizona– parece que no tenía fundamento. La señora Frenk-Westheim ha reconocido que la traducción del libro de Preuss la realizó dictando su comprensión del texto, para uso personal de Benítez y no para su publicación (comunicación personal). William Merrill nos ha hecho llegar una copia de la única traducción al inglés, mecanografiada y realizada por Angela Schiller; el original se encuentra en el Departamento de Antropología de la Universidad del Estado de Arizona y existe copia, para uso restringido, en la Smithsonian Institution de Washington.

En el apéndice sobre "Los 52 cantos del mitote recopilados por Preuss", Benítez pretende superar los errores interpretativos del etnólogo alemán, basados en el "tiránico modelo astral" y en una "comparación muchas veces arbitraria con la cultura azteca" (1970: 618). Aun cuando reconoce que, a diferencia del alumno de Seler, él no domina el náhuatl, el huichol ni el cora, ostenta su desacuerdo con los "títulos extravangantes" y el sistema empleado por Preuss para clasificar los cantos, pues se basa en los temas y Benítez argumenta que deben ser agrupados según a las fiestas. El periodista no entiende que, en la tradición del mitote cora, existen cantos generales y cantos especiales de cada fiesta y que la mayoría de estos cantos no coinciden con una ceremonia especial, así como tampoco se acompañan siempre con una danza peculiar. Preuss no pudo lograr un registro directo de los cantos en los procesos festivos, sino en sesiones de grabación y dictado *ex professo*, de tal manera que las versiones que obtuvo no pudieron ser reconocidas y confrontadas con las correspondientes a las ejecuciones rituales. Así, con excepción de los cantos generales que se presentan aparte, los demás aparecen en el libro de Preuss de acuerdo con la fiesta a la que corresponden.

Como una absoluta tergiversación, Benítez llega a reacomodar los cantos de la "fiesta del Despertar" con los de la "fiesta de los Elotes", debido a que –según él– la primera "es inexistente". Preuss había aclarado que él mismo no pudo presenciarla, pues no se realizó en Jesús María en 1906 y se negó a aceptar que el cantador Leonardo Enríquez la escenificara en su rancho –por la paga y especialmente para el antropólogo–, pues le interesaba la autenticidad de la representación. En el vecino pueblo de San Francisco

ni siquiera conocían esta fiesta, por lo que no sería improbable que medio siglo más tarde hubiera desaparecido en la cabecera oficial de los coras. Pero Amaro (1993: 67-68) la encontró vigente en Santa Teresa en la década de 1980 y Adriana Guzmán (comunicación personal) ha constatado su realización actual –si bien aplazada a una ejecución quinquenal y bajo el nombre de *maüjusiran*– en la Mesa del Nayar. De hecho, es tan minuciosa la descripción que de ella ofreció Preuss que Dahlgren (1961) presentó un proyecto de diorama sobre "La curación del sueño, escena que forma parte de la celebración del Despertar, Jixíreame" al Museo Nacional de Antropología.

Independientemente de que las acotaciones de Benítez ameritan la crítica de autorizados especialistas en las religiones mesoamericanas de hoy y del pasado, resulta de gran interés su resumen de los cantos del mitote cora recopilados por Preuss y transcritos a partir de la traducción de Frenk-Westheim, pues hasta la fecha es lo único disponible en castellano.

Por muchas razones, Preuss no debería ser un desconocido para los antropólogos mexicanos contemporáneos, aunque no se especialicen en el Occidente de México. Ya Jiménez Moreno en sus *Materiales para una bilbliografía etnográfica de la América Latina* (1938: 51, 57, 67, 298, 304 y 418); Comas en su *Bibliografía selectiva de las culturas indígenas de América* (1953: 279 y *passim*); Parra y Jiménez Moreno en su *Bibliografía indigenista de México y Centroamérica (1850-1950)* (1954: 317 y *passim*), y Bernal en su *Bibliografía de arqueología y etnografía* (1962: 619 y *passim*) habían dado cuenta de sus principales trabajos mexicanistas. Asimismo, por lo menos en dos obras, que han logrado sucesivas ediciones dentro de la "Sección de obras de antropología" del Fondo de Cultura Económica, aparecen importantes referencias a sus trabajos. Por una parte, Jensen –en *Mito y culto entre pueblos primitivos*–, si bien repite objeciones contra "la teoría preanimista de la magia" (en particular, 1966: 241-245), cita como apoyo de sus propias argumentaciones los libros de Preuss sobre los coras y uitotos y sus ensayos de madurez "Enwicklung und Rückschritt der Kultur" (Desarrollo y retroceso en la cultura) (1932*b*) y *Der religiöse Gehalt der Mythen* (El contenido religioso de los mitos) (1933*a*). Por otra parte, desde el primer volumen de sus *Mitológicas. Lo crudo y lo cocido* (1968: 195), Lévi-Strauss –en una de las pocas comparaciones de los mitos sudamericanos con los de Mesoamérica– hace referencia al mito cora del origen del fuego (M 123), en tanto inversión del correspondiente mito sherenté (M 108). Y son frecuentes las consideraciones sobre los mitos uitoto recopilados por Preuss, especialmente en el segundo volumen *De la miel a las cenizas* (Lévi-Strauss, 1972: *passim*). También es significativo que, en la compilación mundial de James George Frazer (1854-1941) sobre los mitos

acerca del origen del fuego, ocupe un lugar notable la versión cora obtenida por Preuss (Frazer, 1986: 129-131).

La breve entrada del *Diccionario Porrúa de historia, biografía y geografía de México* por lo menos señala que Preuss "fue el primero que tomó la historia de la religión como base de los estudios etnográficos" (Anónimo, 1995, III: 2793). Concepto que es copiado en el *Diccionario enciclopédico de México* (Musacchio, 1989: 1628). La *Enciclopedia de México* sólo consigna que "hizo estudios sobre los ritos indígenas e interpretó la piedra del Calendario Azteca" (Álvarez, 1993, XI: 6586). Las pocas líneas que le dedican, ya en un contexto académico, Dahlgren (1975: 5) y Von Mentz (1988: 230) a Preuss no reflejan la magnitud ni la particularidad de sus aportes. En los tomos sobre "los protagonistas" de la antropología mexicana de la extensa obra coordinada por García Mora (1988, volúmenes 9, 10 y 11) el antropólogo "berlinés" no ha encontrado lugar todavía.

En buena medida ha influido en la ignorancia de la antropología mexicana sobre Preuss el hecho de que, en nuestro país, él se dedicó al objetivo etnográfico de su viaje; luego, obligado por la enfermedad –sin haber impartido algún curso o conferencia– tuvo que partir de manera precipitada hacia Europa y ya no retornó a México. Es posible que los proyectos de Seler, en especial su participación en la Escuela Internacional de Arqueología y Etnología Americanas, a partir de 1910, influyeran en que el alumno prefiriera las tierras sudamericanas de Colombia. En su necrológica de Seler, el mismo Preuss, "discípulo no incondicional", con un tono sumamente elogioso deja entrever las tensiones y los conflictos que se presentaron entre ellos, pues "para personalidades independientes la colaboración con Seler no era fácil" (1923*c*: 5) y el maestro "mantenía una cierta tendencia a monopolizar las investigaciones mexicanistas" (*ibidem*).

En el periodo europeo de entreguerras, que corresponde a la madurez de Preuss, en México Alfonso Caso (1896-1970) y Hermann Beyer (1880-1942), personalidades que dominan la mexicanística, se reconocen como seguidores teóricos de Seler. El cuasi culto a Seler opaca, así, en estas tierras las contribuciones de los demás mexicanistas alemanes. A partir de la próspera posguerra el escenario de la mexicanística berlinesa es acaparado en México nada menos que por Krickeberg, quien sin duda había empujado hacia la muerte a Preuss (Kisch, 1944: 209). El Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía publicó la traducción de *Los totonaca* (Krickeberg, 1933) y no la de *Die Nayarit-Expedition* de Preuss, debido a la fuerte orientación hacia el pasado arqueológico que predomina en la antropología mexicana. Para los intelectuales mexicanos eran más importantes –y lo siguen

siendo– las inertes esculturas monumentales de piedra que las jícaras vivas de los coras y huicholes. Pero no sólo en *Los totonaca* (1933: 74, 80 y 97) y en *Mitos y leyendas de los aztecas, incas, mayas y muiscas* (1971: *passim*), sino también en *Etnología de América* (1946: 11, 356, 369 y 373) y en *Las antiguas culturas mexicanas* (1961: 38, 46, 107, 130, 132-134, 140, 160. 166, 189 y 202) no le queda a este autor más que declararse tributario de Preuss.

Quizás el principal obstáculo para el conocimiento de su legado haya sido el que no se ha contado con la traducción al castellano de la mayor parte de la obra de Preuss. Situación que muy pronto se verá superada con la aparición de esta antología y la edición de *La religión de los indios coras*, que prepara la editorial Siglo XXI. En esta tarea la antropología mexicana está obligada a emular el logro que los colombianos obtuvieron con los materiales de los uitoto. Si bien ya se cuenta con una traducción general del alemán al castellano, realizada por Ingrid Geist, es necesario que la traducción de los textos coras recolectados a principios de siglo se culmine con la colaboración de lingüistas y etnólogos profesionales y la participación de indígenas hablantes de la lengua nayarita, en sus variantes "mariteca" y "sanfrancisqueña". Así se podrá cumplir con uno de los fines de la investigación antropológica: regresar a ese fragmento de la humanidad lo que de ella se ha tomado para ilustración universal.

Preuss practicó una antropología de corte integral. Siendo un investigador formado en la tradición etnohistórica y museográfica, en México se desempeñó magistralmente en los ámbitos de la etnografía y la lingüística; luego en Colombia se especializó también en la arqueología; en su época de madurez no sólo planteó teorías generales, especialmente sobre el fenómeno religioso, sino que preparó síntesis y manuales sobre la disciplina etnológica.

Fue el primer antropólogo formado profesionalmente como tal que realizó investigaciones en el Gran Nayar, pues Lumholtz provenía de la teología, Diguet de la ingeniería y Hrdlička de la medicina. Tras los breves apuntes de Hrdlička sobre las "Danzas coras" (1904), es el primero que, en el estudio de los indígenas serranos, se aplica sistemáticamente a la observación de los elementos culturales tanto de raigambre aborigen como de los vinculados al cristianismo, de clara proveniencia europea. Sus predecesores omitieron, bajo el supuesto de que se trataba de intromisiones, a los segundos. También fue el primero en poner en relación ciertos rasgos culturales de los indígenas con los correspondientes de los mestizos de la región.

En el trabajo de campo desarrolló una metodología para recoger de manera precisa los textos orales, apoyándose en la tecnología de grabación de su época. Para Riese (1991: 550) Preuss iba muy adelante de sus colegas

etnógrafos con su metodología de campo, pues, a partir de una larga residencia entre los grupos estudiados, se enfocaba en la grabación de la tradición oral y su publicación en la lengua nativa. Completó sus descripciones con imágenes fotográficas de gran elocuencia.

Como ninguno de los clásicos, estableció las bases para la comprensión de la matriz cultural de la región, al avanzar en el estudio comparativo de sus variantes étnicas. Su gran legado etnográfico, lingüístico y etnológico –a pesar de las pérdidas ocurridas durante la segunda guerra mundial– espera ser utilizado ampliamente por los antropólogos mexicanos. Como los buenos vinos, con el tiempo ha incrementado su valor. De especial utilidad para los arqueólogos mexicanos será –más que los aciertos o fallas de sus comparaciones transhistóricas– su firme convicción de que las culturas muertas sólo pueden recobrar la vida a partir de su vinculación con las contemporáneas.

En España, Caro Baroja (1974) –practicante de una antropología "reconstructiva", interesada en las transmisiones culturales largas y complejas– ha constatado la continuidad en muchos órdenes, pese al cristianismo y a la dominación árabe, en el conjunto de los usos y costumbres de los pueblos del Mediterráneo con respecto a los de la Antigüedad clásica. En Italia, de Martino (1958) demuestra la continuidad del lamento fúnebre de los sicilianos de hoy en día con respecto a los griegos del mundo clásico. Por su parte, Pitt-Rivers (1979) deambula desde el mundo de Odiseo y el Antiguo Testamento de los hebreos hasta la Andalucía del siglo XX, al tratar un mismo sistema axiológico de honor y vergüenza. Pero en cambio, en México, desdeñosamente se ponen objeciones –*a priori* y sin haberlas siquiera leído con detenimiento– a las propuestas de Preuss sobre la continuidad simbólica entre los aztecas y los indígenas del Gran Nayar; tratándose, en este caso, del mismo ámbito cultural y de un periodo de menos de 500 años.

John Alden Mason (1885-1967) fue un continuador, directo y contemporáneo, del trabajo de Preuss sobre la literatura de los indígenas del Occidente mexicano. Como representante de la Universidad de Pensilvania en la Escuela Internacional de Arqueología y Etnología Americanas, realizó investigaciones de campo entre los últimos tepecanos de Azqueltán, el grupo étnico más oriental del complejo cultural del Gran Nayar, entre 1911 y 1913, ya en plena Revolución mexicana. Éste era un grupo aislado de los tepehuanos del sur, con respecto a los cuales diferían muy poco en lengua y cultura (Mason y Weigand, 1981: 62). Destacan los ensayos de Mason sobre los cuentos folklóricos (1914), recopilados en castellano, las oraciones o "perdones" (1918), obtenidos en idioma nativo y que corresponden directamente a las fiestas del ciclo agrícola de los coras y huicholes, y la lengua misma (1917). El propio

Mason reconoce que muchos cantos y oraciones del libro sobre *La religión de los coras* (Preuss, 1912*a*) son muy semejantes a los que le fueron dictados por Eleno Aguilar, Francisco Aguilar y el cantador mayor Rito de la Cruz, últimos portadores de la tradición tepecana del mitote.

Todavía alcanzó Preuss a orientar el trabajo del postrer etnógrafo clásico del Gran Nayar. El norteamericano Robert Mowry Zingg (1900-1957) lo visitó en Berlín antes de emprender el trabajo de campo del año 1934. Su consejo fue decisivo para que éste se dedicara al área oriental del territorio huichol, la cual no había sido trabajada previamente, y emprendiera el estudio –que a Preuss le fue imposible realizar– del ciclo ritual anual en una misma comunidad y sus rancherías, Tuxpan de Bolaños. Zingg, por cierto, logró recopilar de su informante Juan Real una voluminosa *Huichol Mythology*, inédita hasta hoy, en la que lamentablemente no indica su técnica de recolección –¿en español?– ni su metodología de traducción al inglés. La edición castellana ha sido preparada recientemente por Eduardo Williams en el Colegio de Michoacán y está en prensa con una introducción de Philip C. Weigand y Jay C. Fikes.

Hoy en día aquellas guacamayas cuyo vuelo presenció Preuss se han extinguido en el Gran Nayar y su lugar en el cielo ha sido ocupado por las avionetas, en tanto sus plumas permanecen como reliquia en la Casa Real de La Mesa del Nayar. Los serranos ya no son indígenas de "arco y flecha", sino de pistola y fusil; cuando caminan cada vez tocan menos sus rústicos violines, pues portan aparatos de radio o grabadoras para escuchar música. Incluso recientemente, en 1992, el Instituto Nacional Indigenista ha establecido una radiodifusora en Chuísete (Jesús María), "La Voz de los Cuatro Pueblos", que transmite en cora, huichol, mexicanero y tepehuano. El trazo de la cabecera municipal de El Nayar cada vez responde más a la imposición espacial y arquitectónica de los 800 mestizos que actualmente comparten el ámbito pueblerino con sólo mil indígenas.

Una inmensa presa en Aguamilpa –confluencia del río Huaynamota con el Santiago– financiada por el Banco Mundial ha empezado a transformar la ecología de la zona. Las compañías madereras han disminuido terriblemente los bosques ancestrales. La emigración, sobre todo a Colorado y California, en los Estados Unidos, repercute en la disminución demográfica relativa de los coras. Una nueva ola evangelizadora de los franciscanos amenaza la religión tradicional desde hace 40 años. Pero son más peligrosas y corrosivas la irrupción del narcotráfico y del protestantismo individualista, basados en la religión del provecho personal a costa de la vida comunal.

No obstante, los coras, los huicholes y los mexicaneros han logrado la

proeza de mantener sus particularidades culturales durante un siglo más. Por fortuna, Preuss se equivocó al pensar que hacia 1940 los cantos tradicionales desaparecerían y quedarían tan sólo algunas costumbres antiguas. No sabemos por cuánto tiempo, pero los textos que fueron destruidos en Leipzig esperan todavía al investigador que los recolecte nuevamente —en versiones modificadas, por cierto— y a un duque de Loubat que auspicie la empresa.

Bibliografía

Álvarez, José Rogelio (dir.), "Conrado Teodoro Preuss", *Enciclopedia de México*, Encyclopaedia Britannica de México/Rand McNally, Massachusetts, Tauton, 1993, t. XI, p. 6586.

Amaro, Jesús, *Los coras de Santa Teresa de El Nayar, Nayarit*, s.e., Tepic, 1993.

Anónimo, "Conrado Teodoro Preuss", *Diccionario Porrúa de historia, biografía y geografía de México, 6a. ed. corregida y aumentada, México, Porrúa, 1995, t. III, p. 2793.*

Anónimo, "The death is announced of [...] Dr. Konrad Theodor Preuss, Director of the Museum of Folklore [...] of Berlin", *Science*, Nueva York, nueva serie, 88, 2273, 22 de julio de 1938, p. 75.

Báez-Jorge, Félix, *Los oficios de las diosas. (Dialéctica de la religiosidad popular en los grupos indios de México)*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1988.

Bataille, George, Denis Hollier (ed.), *Atracción y repulsión*, t. II: *La estructura social. El Colegio de Sociología (1937-1939)*, Madrid, Taurus (Ensayistas 209), 1982, pp. 137-151.

Benítez, Fernando, "Nostalgia del paraíso", Los indios de México. III, México, Ediciones Era (Biblioteca Era, Serie Mayor), 1970, pp. 283-655.

Bernal, Ignacio, *Bibliografía de arqueología y etnografía. Mesoamérica y norte de México 1514-1960*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia (Memorias VII), 1962.

Beyer, Hermann, El llamado "Calendario azteca". Descripción e interpretación del cuahxicalli de la "Casa de las águilas". Dedicado al pueblo mexicano por la colonia alemana, México, Liga de los Ciudadanos Alemanes/Müller Hermanos, 1921.

Boccassino, R., "Konrad Theodor Preuss", Annali Lateranensi, Ciudad del Vaticano, Pontificio Museo Missonario Etnológico del Laterano, 1939, t. III, pp. 285-289.

Breton, Adela C., "K. Th. Preuss, 'Die Nayarit-Expedition. I. Die Religion der Cora-Indianer'", Man, Londres, 13, 1913, pp. 106-108.

Brinton, Daniel G., *American hero-myths. A study on the native religions of the Western continent*, Filadelfia, H.C. Watts and Company, 1882.

Caro Baroja, Julio, *Ritos y mitos equívocos*, Madrid, Istmo (Biblioteca de Estudios Críticos, Sección de Antropología 1), 1974.

Caillois, Roger, *El hombre y lo sagrado*, México, Fondo de Cultura Económica (Sección de Obras de Sociología), 1984 (1939).

Comas, Juan, *Bibliografía selectiva de las culturas indígenas de América*, México, Instituto

027423

Panamericano de Geografía e Historia (Publicación 166; Comisión de Historia 64; Bibliografías 1), 1953.

——, *Cien años de congresos internacionales de americanistas. Ensayo histórico-crítico y bibliográfico*, México, Instituto de Investigaciones Históricas/Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, 1974.

Dahlgren, Barbro, *Proyecto para diorama. La curación del sueño, escena que forma parte de la Celebración del Despertar, Jixíreame. Grupo cora, sierra del Nayar. Jesús María, Nayarit*, México, Consejo de Planeación e Instalación del Museo Nacional de Antropología, INAH/CAPFCE/SEP, 1961, mecanografiado.

——, *Los coras de la sierra de Nayarit*, México, Consejo de Planeación e Instalación del Museo Nacional de Antropología, INAH/CAPFCE/SEP, 1962, mecanografiado.

——, "Semejanzas y diferencias entre coras y huicholes en el proceso de sincretismo", *Memorias del XXXV Congreso Internacional de Americanistas. Actas y memorias, 1962*, México, 1964, t. II, pp. 565-574.

——, "Semejanzas y diferencias entre coras y huicholes en el proceso de sincretismo", Thomas B. Hinton (ed.), *Coras, huicholes y tepehuanes*, México, Instituto Nacional Indigenista (Colección SEP-INI 11), 1972 (1964), pp. 99-118.

——, "La etnografía/etnología moderna en México: los principios", *Sociedad Mexicana de Antropología. XIII Mesa Redonda: Balance y perspectivas de la antropología de Mesoamérica y el norte de México. Etnología y Antropología Social. Xalapa, septiembre 9-15 de 1973*, México, Sociedad Mexicana de Antropología, 1975, pp. 1-25.

——, "La etnología", en Carlos García Mora y María de la Luz del Valle Berrocal (coords.), *La antropología en México. Panorama histórico. 5. Las disciplinas antropológicas y la mexicanística extranjera*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia (Colección Biblioteca del INAH), 1988 (1975), pp. 83-110.

——, *Los coras de la sierra del Nayarit*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, 1994 (1962).

Danzel, T.W., "K. Th. Preuss, 'Die Nayarit-Expedition. I. Die Religion der Cora-Indianer'", *Zeitschrift für Ethnologie*, Berlín, 52-53, 1920-1921, pp. 554-555.

Durkheim, Émile, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, Alianza (El Libro de Bolsillo, Sección de Humanidades, 1615), 1993 (1912).

Eisen, Walter, "Death and inmortality in the beliefs of primitive people: notes to the interpretation of the late K. Th. Preuss", *Man. A Monthly Record of Anthropological Science. Published under the Direction of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, Londres, XXXIX, 1939, pp. 170-172.

Fischer, H., "In memoriam Prof. Dr. K. Th. Preuss", *Mensch en maatschappij*, Ámsterdam, XIV, 1938, pp. 360-361.

Fischer, Hans, *Völkerkunde im Nationalsozialismus. Aspekte der Anpassung, Affinität und Behauptung einer Wissenschaftlichen Disziplin*, Berlín/Hamburgo, Drietrich Reiner Verlag, 1990.

Frazer, James G., "El origen del fuego en Centroamérica y Méjico", *Mitos sobre el origen del fuego*, Barcelona, Alta Fulla (Colección Altaïr 1), 1986 (1930), pp. 129-131.

Frenk-Westheim, Mariana, "Advertencia", en Konrad Theodor Preuss, *Mitos y cuentos*

nahuas de la sierra Madre Occidental, México, Instituto Nacional Indigenista (Clásicos de la Antropología 14), 1982, pp. 7-8.

Furst, Peter T., "Konrad Theodor Preuss (1869-1938) on the Huichols. Introduction", Nueva York, s.f., mecanografiado.

——, "Introduction to chapter 4 [Konrad Theodor Preuss (1869-1938) on the Huichols]", en Stacy B. Schaefer y Peter T. Furst (eds.), *People of the peyote. Huichol indian history, religion and survival*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1996, pp. 88-93.

García Mora, Carlos (coord. gral.), *La antropología en México. Panorama histórico*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia (Colección Biblioteca del INAH), 1988, 15 vols.

Hinton, Thomas B., "An analysis of religious syncretism among the Cora of Nayarit", *Verhandlungen des XXXVIII Internationalen Amerikanistenkongresses. Stuttgart-München, 12 bis 18 August 1968*, Múnich, Kommissionsverlag Klaus Renner, 1971, t. III, pp. 275-279.

——, "Un análisis del sincretismo religioso entre los coras de Nayarit", en Thomas B. Hinton (ed.), *Coras, huicholes y tepehuanes*, México, Instituto Nacional Indigenista (Colección SEP/INI 11), 1972 (1971), pp. 33-41.

Jáuregui, Jesús, *El mariachi. Símbolo musical de México*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Banpaís, 1990.

——, "La antropología de Diguet sobre el Occidente de México", en Jesús Jáuregui y Jean Meyer (eds.), *Por tierras occidentales. Entre sierras y barrancas*, México, Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/Instituto Nacional Indigenista, 1992, pp. 7-49.

——, "Lumholtz en México: de explorador a antropólogo", en César Ramírez (coord.), *Carl Lumholtz. Montañas, duendes, adivinos...*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1996, pp. 9-15 y 140-143.

—— (ed.), *Música y danzas del Gran Nayar*, México, Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/Instituto Nacional Indigenista, 1993.

Jensen, A.E., *Mito y culto entre pueblos primitivos* México, Fondo de Cultura Económica (Sección de Obras de Antropología), 1966 (1960).

Jiménez Moreno, Wigberto, "Materiales para una bibliografía etnográfica de la América Latina", *Boletín Bibliográfico de Antropología Americana*, México, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, 1938, pp. 47-421.

——, "Vida y acción de Paul Kirchhoff", Barbro Dalhgren (coord.), *Mesoamérica. Homenaje al doctor Paul Kirchhoff*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1979, pp. 11-25.

Jonghe, Edouard de, "K. Th. Preuss, 'Die Hochzeit des Maizes und andere Geschichten der Huichol-Indianer'", *Journal de la Société des Américanistes de Paris*, París, 4, 1907, p. 119.

——, "K. Th. Preuss, 'Die Nayarit-Expedition. I. Die Religion der Cora-Indianer'", *Internationales Archiv für Ethnografie*, Leiden, 22, 1915, pp. 76-79.

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

Kirchhoff, Paul, "Los pueblos de la Historia Tolteca-Chichimeca: sus migraciones y parentesco", *Revista Mexicana de Antropología*, México, IV, 1940, pp. 77-104.

——, "Mesoamérica", *Acta Americana*, México, I, 1943, pp. 92-107.

——, "La Historia tolteca-chichimeca. Un estudio histórico-sociológico", *Historia tolteca-chichimeca. Anales de Quauhtinchan*, México, Antigua Librería Robledo de José Porrúa e Hijos, 1947, pp. XVII-LXIV.

——, "La aportación de Humboldt al estudio de las antiguas civilizaciones americanas: un modelo y un programa", *Ensayos sobre Humboldt*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1962, pp. 89-103.

——, Lina Odena Güemes y Luis Reyes García, *Historia tolteca-chichimeca*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1976.

Kisch, Egon Erwin, "Investigaciones mexicanistas entre los nazis", *Descubrimientos en México*, México, Nuevo Mundo, 1944, pp. 204-210.

Krickeberg, Walter, *Los totonaca. Contribución a la etnografía histórica de la América Central*, México, Talleres Gráficos del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía, Secretaría de Educación Pública, 1933 (1925). Traducción del alemán por Porfirio Aguirre, profesor de arqueología del Museo Nacional.

——, *Mitos y leyendas de los aztecas, incas, mayas y muiscas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1971 (1928).

——, "Lehrbuch der Völkerkunde. Unter Mitwirkung von Fachgenossen herausgegeben von Konrad Theodor Preuss", *Zeitschirft für Ethnologie. Organ der Berliner Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte*, Berlín, 69, 6, 1937, pp. 464-466.

——, *Etnología de América*, México, Fondo de Cultura Económica (Sección de Obras de Antropología), 1946 (1939).

——, *Las antiguas culturas mexicanas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1961 (1956).

Kutscher, Gerdt, "Berlín como centro de estudios americanistas. Ensayo bio-bibliográfico", *Indiana*, suplemento 7, Berlín, Ibero-Amerikanisches Institut, Preussischer Kulturbesitz, Gebründer Mann Verlag, 1976.

Labastida, Jaime, "Las aportaciones de Humboldt a la antropología mexicana", en Alexander von Humboldt, *Vistas de las cordilleras y monumentos de los pueblos americanos*, México, Siglo XXI, 1995, pp. XIX-LXXI.

Laskine, E., "K. Th. Preuss, 'Die Nayarit-Expedition. I. Die Religion der Cora-Indianer'", *Revue de l'histoire des religions*, Musée Guimet, París, 70, 1914, pp. 70- 79.

Lehmann, Friedrich Rudolf, "K. Th. Preuss, 1869-1938", *Zeitschrift für Ethnologie. Organ der Berliner Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte*, Berlín, 71, 1939, pp. 145-150.

Lehmann, Walter, "K. Th. Preuss. 'Reize zu den Stämmen der westlichen Sierra Madre in Mexiko'", *Zentralblatt für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte*, Jena, 16, 1911, pp. 157-159.

——, "Bibliografía de Eduard Seler con versión española de los títulos. Tomada de la recopilación del Dr. Walter Lehmann en 'Seler-Festschrift', Stuttgart, 1922, pp.

3-18. Complementada con el tomo IV de las 'Gesammelte Abhandlungen', que se publicó en 1923", *El México Antiguo. Revista internacional de arqueología, etnología, folklore, prehistoria, historia antigua y lingüística mexicanas, publicada por la Sociedad Alemana Mexicanista (fundada por Hermann Beyer)*, tomo especial de homenaje consagrado a honrar la memoria del ilustre antropólogo Dr. Eduardo Seler en el aniversario del centésimo año de su nacimiento 5 de diciembre de 1949, México, VII, 1950 (1949), pp. 522-558.

Lévi-Strauss, Claude, *Mitológicas I. Lo crudo y lo cocido*, México, Fondo de Cultura Económica (Sección de Obras de Antropología), 1968 (1964).

——, *Mitológicas II. De la miel a las cenizas*, México, Fondo de Cultura Económica (Sección de Obras de Antropología), 1972 (1966).

Leyenaar, Ted J.J., *Ulama. La perpetuación en México del juego de pelota prehispánico: ullamaliztli*, Culiacán, Dirección de Investigación y Fomento de Cultura Regional, Gobierno del Estado de Sinaloa (Serie Rescate y Divulgación), s.f.

López Austin, Alfredo, *Los mitos del tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana*, México, Alianza (Alianza Estudios Antropología), 1990.

Lowie, Robert H., *Historia de la etnología*, México, Fondo de Cultura Económica (Sección de Obras de Antropología), 1946 (1937).

Lumholtz, Carl, "The Huichol indians of Mexico", *Bulletin of the American Museum of Natural History*, Nueva York, 10, 1898, pp. 1-14.

——, "Explorations au Mexique de 1894 à 1897", *Journal de la Société des Américanistes de Paris*, París, 2, 1899, pp. 179-184.

——, "Symbolism of the Huichol indians", *Memoirs of the American Museum of Natural History*, Nueva York, 3, 1, 1900, pp. 1-228.

——, *Unknown Mexico* [...], Nueva York, Charles Schribner's Sons, 1902, 2 vols.

——, *Unknown Mexico* [...], Londres, McMillan, 1903, 2 vols.

Marett, R.R., "Preanimistic religion", *Folk-Lore*, Londres, XI, 1900.

Martin, Ch. A., "K. Th. Preuss, 'Die Nayarit-Expedition. Die Religion der Cora-Indianer'", *Journal de la Société des Américanistes de Paris*, París, 10, 1913, pp. 257-264.

——, "Compte rendu cora (indiens; leur psychologie magique; Jalisco, Mexico)", *Journal de la Société des Américanistes de Paris*, París, 11, 1914, pp. 301-302.

Martino, Ernesto de, *Morte e pianto rituale nel mondo antico: del lamento pagano al canto di Maria*, Turín, Boringhieri (Universale Scientifica 123 y 124), 1958, 2 vols.

Mason, John Alden, "Folk-tales of the Tepecanos", *The Journal of American Folk-Lore*, Boston/Nueva York, XXVII, CIV, 1914, pp. 148-210.

——, "Tepecano, a Piman language of Western Mexico", *Annals of the New York Academy of Sciences*, Nueva York, 25, 1917, pp. 309-416.

——, "Tepecano prayers", *International Journal of American Linguistics*, Nueva York, I, 2, 1918, pp. 91-153.

—— y Phil C. Weigand, "The ceremonialism of the Tepecan indians of Azqueltán, Jalisco", en Thomas B. Hinton y Phil C. Weigand (eds.), *Themes of indigenous acculturation in Northwest Mexico*, Tucson, The University of Arizona Press (Anthropological Papers of the University of Arizona 38), 1981, pp. 62-76.

Mauss, Marcel, "K. Th. Preuss, 'Der Ursprung der Religion und Kunst'", *Œuvres. 2. Représentations collectives et diversité des civilisations*, París, Minuit, 1974 (1904-1905), pp. 215 y 242-243.

Mentz, Brígida von, "Los aportes de la etnología alemana", en Carlos García Mora y María de la Luz del Valle Berrocal (coords.), *La antropología en México. Panorama histórico. 5. Las disciplinas antropológicas y la mexicanística extranjera*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia (Colección Biblioteca del INAH), 1988, pp. 223-249.

Minguet, Charles y Jean-Paul Duviols, "Una obra maestra del americanismo: las *Vistas de las cordilleras* de Alejandro de Humboldt", en Alexander von Humboldt, *Vistas de las cordilleras y monumentos de los pueblos americanos*, México, Siglo XXI, 1995, pp. XI-XVII.

Musacchio, Humberto, "Conrado Teodoro Preuss", *Diccionario enciclopédico de México*, México, Andrés León, 1989, M-Q, p. 1628.

Myres, John Linton, "Konrad Theodor Preuss: 1869 - 8th June, 1938", *Man. A Monthly Record of Anthropological Science. Published under the Direction of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, Londres, 38, 1938, pp. 130-131.

Nicholson, H.B., "20. Eduard Georg Seler (1849-1922)", en Howard F. Cline y John B. Glass (eds.), *Guide to Ethnohistorical Sources. Part Two*, vol. XIII de Robert Wauchope (ed. gral.), *Handbook of Middle American Indians*, Austin, University of Texas Press, 1973, pp. 348-369.

Ojeda Díaz, María de los Ángeles, *Índice de los trabajos sobre Mesoamérica de Eduard Seler*, México, Biblioteca Nacional de Antropología e Historia, Instituto Nacional de Antropología e Historia (Cuadernos de la Biblioteca, Serie Bibliografía 5), 1978, mimeografiado.

Ortega y Medina, Juan Antonio, "Estudio preliminar", en Alejandro de Humboldt, *Ensayo político sobre el reino de la Nueva España. Estudio preliminar, revisión del texto, cotejos, notas y anexos de* [...], México, Editorial Porrúa (Sepan cuántos 39), 1973, pp. VII-CLXXV.

Parra, Manuel Germán y Wigberto Jiménez Moreno, *Bibliografía indigenista de México y Centroamérica (1850-1950)*, México, Instituto Nacional Indigenista (Memorias 4), 1954.

Petersen de Piñeros, Gabriela, *La lengua uitota en la obra de K. Th. Preuss (aspectos denológicos y morfosintácticos)*, Bogotá, Universidad Nacional/Facultad de Ciencias Humanas, 1994.

Pettazzoni, R., "K. Th. Preuss, 'Die Nayarit-Expedition. I. Die Religion der Cora-Indianer'", *Rivista di Antropologia*, Roma, 18, 1912, pp. 521-524.

Pitt-Rivers, Julian, *Antropología del honor o política de los sexos. La influencia del honor y el sexo en la vida de los pueblos mediterráneos*, Barcelona, Crítica, 1979 (1977).

Poutrin, L., "K. Th. Preuss, 'Die Nayarit-Expedition. I. Die Religion der Cora-Indianer'", *L'Anthropologie*, París, 24, 1913, pp. 109-122.

Riese, Berthold, *Indianische Handschriften und Berliner Forscher*, Berlín, 1988, pp. 41-43.

——, "Preuss, Konrad Theodor", *International Dictionary of Anthropologists* Christopher Winters (ed. gral.), Nueva York, Garland Publishing, 1991, pp. 550-551.

Satterthwaite, Linton, "Obituary. John Alden Mason 1885-1967", *American Anthropologist*, 71, 5, 1969, pp. 871-879.

Schiller, Angela, *Die Nayarit-Expedition*, Washington, D.C., Smithsonian Institution, National Anthropological Archives, Manuscript 7530, mecanografiado. Traducción del alemán al inglés.

Schmidt, Wilhelm S.V.D., "Preuss, K. Th. *Die Nayarit-Expedition* [...]", *Anthropos*, Sankt Gabriel, Mödling bei Wien, 8, 2-3, 1913, pp. 583-588.

Seler, Eduard, "Quetzalcouatl-Kukulcan in Yukatan", *Zeitschrift für Ethnologie*, Berlín, 30, 1898, pp. 377-416.

——, "Die Huichol-Indianer des Staates Jalisco in Mexiko", *Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien*, Viena, XXXI, 1901, pp. 138-163.

——, "Los indios huicholes del estado de Jalisco", colección de directorios relativos a la arqueología americana, t. 3, 1a. parte, traducción al castellano de Erika Krieger, México, Fondo Reservado de la Biblioteca Nacional de Antropología e Historia, *circa* 1940, pp. 2-42, mecanografiado.

——, "Die holzgeschichte Pauke von Malinalco und das Zeichen atl-tlachinolli", *Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft Wien*, Viena, XXXIV, 1904, pp. 222-274.

——, "Einige Bemerkungen zu dem Aufsätze Dr. K. Th. Preuss über den Einfluss der Natur auf die Religionen in Mexiko und in den Vereinigten Staaten", *Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin*, Berlín, 5, 1905, pp. 461-463.

——, "Einiges über die natürlichen Grundlagen der mexikanischen Mythen", *Zeitschrift für Ethnologie. Organ der Berliner Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte*, Berlín, 39, 1907, pp. 1-41.

——, "Die Sage von Quetzalcouatl und den Tolteken in den in neuerer Zeit bekannt gewordenen Quellen", *XVI Internationaler Amerikanisten-Kongress Wien 1908*, Viena/Leipzig, A. Hartleben's Verlag, t. I, 1910, pp. 129-150.

Sepúlveda, María Teresa, *Eduard Seler en México*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia (Colección Científica 251), 1992.

Snethlage, Emil Heinrich, "Konrad Theodor Preuss zum Gedächtnis", *Archiv für Anthropologie und Volkerforschung*, Brunswick, 24, 1938, pp. 278-280.

——, "Konrad Theodor Preuss", *Ethnologischer Anzeiger*, 4, 2, 1944, pp. 261-267.

Termer, Franz, "K. Th. Preuss, 'Die Nayarit-Expedition. I. Die Religion der Cora-Indianer'", *Dr. A. Pettermanns Mitteilungen aus Justus Perthes Geographischer Anstalt*, Gotha, 69, 1923, p. 241.

——, "La importancia de Eduard Seler como investigador e impulsor de las ciencias americanistas" y "Eduard Seler", *El México Antiguo. Revista internacional de arqueología, etnología, folklore, prehistoria, historia antigua y lingüística mexicanas. Publicada por la Sociedad Alemana Mexicanista (fundada por Hermann Beyer)*, tomo especial de homenaje consagrado a honrar la memoria del ilustre antropólogo Dr. Eduardo Seler en el aniversario del centésimo año de su nacimiento 5 de diciembre de 1949, México, VII, 1950 (1949), pp. 11-15 y 43-57.

Thurnwald, Richard, "Nachruf auf K. Th. Preuss", *Archiv für Religionwissenchaften*, Leipzig, 36, 1939, pp. 181-189.

Van Gennep, Arnold, "K. Th. Preuss, 'Die Nayarit-Expedition. I. Die Religion der Cora-Indianer'", *Revue d'Ethnographie et de Sociologie*, París, 4, 1913, pp. 421-422.

Vernau, René, "Joseph-Florimond, Duc de Loubat", *Journal de la Société des Américanistes de Paris*, París, 19, 1927, pp. 383-385.

Von Hoerschelmann, W., "K. Th. Preuss, 'Die Nayarit-Expedition. I. Die Religion der Cora-Indianer'", *Mitteilungen der Anthropologische Geselschaft Wien*, Viena, 43, 1913, pp. 250-252.

Zapett, Adriana, "Paul Kirchhoff", en Lina Odena Güemes y Carlos García Mora (coords.), *La antropología en México. Panorama histórico. 10. Los protagonistas (Díaz - Murillo) México, Instituto Nacional de Antropología e Historia (Colección Biblioteca del INAH), 1988, pp. 352-360.*

Ziehm, Elsa, "Musik der drei von Preuss besuchten Stämme", *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 [...] Mit einem Kapitel über die Musik der drei von Preuss besuchten Stämme* (Quellenwerke zur Alten Geschichte Amerikas aufgezeichnet in den Sprachen der Eingeborenen, Band XI), Berlín, Ibero-Amerikanischen Institut Preussischer Kulturbesitz Berlin, Berlín, Gebrueder Mann Verlag, 1976, pp. 195-277.

Zingg, Robert Mowry, *Los huicholes. Una tribu de artistas*, México, Instituto Nacional Indigenista (Colección Clásicos de la Antropología 12), 1982, 2 vols.

——, *Huichol mythology*, Staatliches Museum für Völkerkunde, Berlín, Laboratory of Anthropology, Santa Fe, Nuevo México, s.f., mecanografiado.

I

PREÁMBULO

1

Indios huicholes del estado de Jalisco*

Eduard Seler

En la parte noroeste del estado de Jalisco forma la sierra Madre, que constituye la línea occidental de la extensa mesa central mexicana, un abrupto país montañoso que se eleva gradualmente hasta una altura media de 2 000 a 2 500 metros, está rodeado de vastos valles y, deprimiéndose en múltiples e imponentes profundidades, barrancas de empinadas paredes, se divide en una serie de mesas, separadas en parte por completo, y en parte enlazadas entre sí por fajas de tierra más o menos anchas. Este terreno montañoso, al cual se le da, acaso en sentido lato, pero impropiamente en realidad, el nombre de sierra de Nayarit, es la patria de la rama meridional del magno grupo de tribus llamadas sonorenses, que se extienden desde allí hasta los límites de California y Arizona.

De modo más preciso se conoce ya, desde hace largo tiempo, la tribu llamada en estricto sentido nayarita, que habla la lengua denominada cora. Probablemente eran ya afines suyos muy cercanos los habitantes de la Tierra Caliente de Acaponeta, colindante al oeste, con quienes se pusieron en contacto los españoles la primera vez que invadieron aquella comarca.[1] Los nayaritas mismos fueron sometidos en 1722 por don Juan Flores de la Torre. Fue incendiado su templo, que estaba en la alta Mesa del Tonati; las reliquias, el ricamente ataviado y desecado cadáver de un antiguo profeta y una vasija de piedra adornada con la imagen del sol y a la cual le sacrificaban cada mes un niño, fueron enviadas a México y aniquilados los sacerdotes.[2] A los indios mismos sojuzgados se les congregó en aldeas situadas en los valles abiertos

* Memorias de la Sociedad Antropológica de Viena, tomo XXXI, I de la 3a. serie, Viena, 1901, pp. 138-163. Traducción de Erika Krieger.

[1] Véase el relato del capitán don Francisco Pantécatl en fray Antonio Tello, libro segundo de la *Crónica miscelánea de Jalisco*, cap. III.

[2] Véase *Gaceta de México*, núm. 2, febrero de 1722.

y regidas por misioneros de la Compañía de Jesús, quienes se pusieron a estudiar la lengua de los vencidos. A uno de ellos, al padre José Ortega, le somos deudores de un vocabulario bastante copioso de esa lengua, con algunas sucintas observaciones sobre dialectos y singularidades gramaticales, publicado en México en 1732.[3]

A pesar de todo, apenas se tenía noticia hasta hace poco de que en lo interior del país de los coras en el terreno montañoso al este de la Mesa del Tonati, es decir, al este de la sierra del Nayarit en sentido estricto, tiene su asiento otra tribu afin, a la que le dan el nombre de huichol los mexicanos de habla española. A establecerse entre ella fueron de oriente, de Colotlán, monjes franciscanos y fundaron allá algunas aldeas con iglesia; mas como con la expulsión de los jesuitas se había paralizado, sobre todo en aquellas comarcas, la propaganda religiosa, habían vuelto los huicholes, así como sus vecinos los coras, a entregarse abiertamente a sus antiguas prácticas en materia de culto y a su antiguo modo de vivir. Los habitantes de los distritos limítrofes y las autoridades del estado conocían el nombre y asiento de aquéllos y algo acerca de su estado social. El capitán Basil Hall los vio en Tepic. El capitán Lyon[4] encontró cierto número de ellos en el mercado de Bolaños, adonde iban a vender sal de las salinas de la costa del Pacífico. Estos viajeros describen su aspecto y también apuntan algo en cuanto a costumbres; mas respecto de su lengua, Orozco y Berra, por ejemplo, nada pudo saber cuando escribió su *Geografía de las lenguas y carta etnográfica de México*. El primer vocabulario de ese idioma, algunas docenas de palabras, lo publicó en 1874 Francisco Pimentel en la segunda edición de su *Cuadro descriptivo y comparativo de las lenguas indígenas de México*. Sin embargo, de esas pocas palabras se colige ya, en efecto, la estrecha afinidad de los huicholes con sus vecinos los coras. Al viajero Carl Lumholtz, que, comisionado por el American Museum of Natural History en Nueva York, había recorrido repetidas veces las tierras del noroeste de México con el fin de formar colecciones y estudiar, llámole la atención hacia esa notable tribu el gobernador del estado de Jalisco. Consiguió Lumholtz, después de pasar dos meses entre los coras de la sierra de Nayarit, abrirse paso también entre los huicholes y captarse su confianza. Vivió como diez meses en diversos puntos de aquella tierra y en ese periodo de tiempo le fue dable hacer muy detenidos estudios sobre usos, costumbres y creencias de los huicholes y formar vastas colecciones de prendas de ropa, utensilios y, sobre todo, objetos sagrados. En las publicaciones del museo

[3] Reimpreso poco ha en Tepic, cabecera del territorio de igual nombre.
[4] *Journal of a Residence and Tour in the Republic of Mexico in the Year 1826.*

neoyorquino hay dos informes concernientes a los resultados de dichas colecciones y estudios.[5] Mucho interés encierran tales informes, porque nos suministran abundante material sobre las costumbres, estado social e ideas de una tribu que vive todavía en condiciones bastante primitivas y que hasta ese día era desconocida casi por completo. Y tanto mayor es su interés, cuanto que de ellos se deduce que las costumbres e ideas de ese pueblo entrañan diversos paralelos con lo que los historiadores nos refieren de los antiguos mexicanos. Precisamente en atención a este último punto, quizá se vea con agrado que reproduzco aquí lo más importante de las observaciones de Lumholtz, y que hago esfuerzos por dar explicaciones e interpretaciones.

Describe Lumholtz a los indios huicholes como gente de estatura mediana y de piel morena y de un rojo claro. El único individuo retratado muestra facciones bastante recias y bastas, del tipo de los indios montañeses. El capitán Lyon creyó poder establecer una semejanza singular con fisonomías esquimales. En una comarca usan suelto el pelo, mientras que en otra tejen con él por detrás una trenza, de la cual penden borlas hasta la cintura. Los hombres traen sendas camisas de tela de algodón del comercio o de tejido de lana, obra suya; fueron los monjes quienes introdujeron esa prenda dondequiera, en vez del taparrabo y de la manta que formaban el antiguo vestido nacional. Las mujeres usan la indumentaria mexicana de antaño. En las caderas se enredan una tela a guisa de enagua. No llevan cubierta la mitad superior del cuerpo con el huipil, camisa sin mangas, sino con una prenda a modo de pelerina que los mexicanos llamaban *quechquémitl* y que se usa con una punta que cae por delante y otra por detrás. Según el intérprete del códice Vaticano A, era éste el traje especial de las mujeres huaxtecas; sin embargo, en los escritos jeroglíficos, por ejemplo en el códice grupo de Borgia, vemos, casi sin excepción, representadas a las diosas con este vestido. Las huicholes acostumbran ponerse uno sobre otro tantos *quechquémitl* como les permiten los dineros o el amor del marido. Más aún esta prenda femenil ha de haber sido, en su integridad, posterior importación de los monjes, pues en el relato sobre la conquista de la provincia del Nayarit leemos que el producto de la venta de bueyes y mulas que les quitaron a los nayaritas, por orden del jefe de la expedición, se empleó en hacerles vestidos a las indias,

[5] Carl Lumholtz, "The Huichol Indians of Mexico" (*Bulletin of the American Museum of Natural History*, vol. X, artículo I, Nueva York, 21 de enero de 1898, 14 pp. en 8º, con un grabado en el texto y dos láminas fototípicas) y *Symbolism of the Huichol Indians* (Memoirs of the American Museum of Natural History, vol. III, Anthropology II, Nueva York, mayo de 1900, 228 pp. en 4º, con un mapa, cuatro láminas fototípicas, coloreadas en parte, y 291 grabados en el texto).

"por la indecencia con que andaban desnudas".[6] Entrambos sexos usan ceñidores y trenzaderas, tejidos de lana por las mujeres con dibujos característicos, probablemente antiguos en parte, como usan también bolsas colgantes y con dibujos parecidos. El capitán Lyon vio en los hombres, sujetos al borde inferior de sus calzacalzones de cuero, quipos, que entre ellos se usan, por ejemplo, para marcar el número de días de camino que se han de gastar en determinado viaje o que ha de durar ausente un mensajero; o bien, exactamente como los quipos hoy en uso en el Perú y Bolivia, representan registros de las existencias en bueyes, vacas, becerros, mulas y caballos. Como adorno de collares y zarcillos se utilizan hoy, casi exclusivamente, cuentas de vidrio azules y blancas. La momia del caudillo finado o curandero que, como ya dije, cayó en manos de los españoles cuando conquistaron la Mesa del Tonati en 1722, estaba adornada según cuenta la *Gaceta de México* de febrero de aquel año, con cuentas de piedras verdes (chalchihuites), conchas de caracol, coronas de pluma, una diadema de plata y un cinto, también de plata, de tres dedos de ancho.

El método de vida de los indios huicholes es el mismo que el de las demás tribus agrícolas de México y Centroamérica. Despejan una porción de monte o de terreno eriazo cubierto de crecida maleza, queman los troncos y ramas derribados, y con la coa, palo aguzado en uno de sus extremos y terminado por el otro en una pala triangular, abren hoyos en la tierra para depositar en ellos la semilla. Eso se llama coamilliar, es decir, hacer un sembrado (*milli* en mexicano) con la coa (derivado tal vez del mexicano *quauhtli*, en lengua cora *couyet*, "estaca, árbol, madera").[7] Cultivan maíz, frijol y calabazas. Y maíz y frijol son, como en general entre los indios mexicanos, y preparados como entre éstos, el alimento casi exclusivo de la población. Crían bueyes y carneros y cogen con trampas muchos venados de los que abundan en los bosques de pinos de las alturas. Pero sólo en los sacrificios y fiestas figura la carne, tanto de venado como de buey. De los mestizos hispanomexicanos aprendieron los huicholes a hacer una especie de aguardiente, o mezcal, del carnoso tronco del agave llamado sotol, que, soasado primero entre piedras calientes y mezclado luego con agua, produce la fermentación. En la página 12 de su primer informe representa Lumholtz el aparato primitivo que sirve para esta destilación. De maíz se cuece una especie de cerveza dulce (tejuino). Pero la sustancia que sirve para la verdadera embriaguez o narcotización, es el no-

[6] De la Mota Padilla, *Historia de la Nueva Galicia*, cap. 90, p. 479. Evidentemente, en tiempos remotos andaban sólo con enagua las mujeres y muchachas coras y huicholas, y con el busto y pechos descubiertos, como el ídolo de la diosa del Maíz copiado por Lumholtz.

[7] El verdadero nombre técnico de éste es, en mexicano, *uictli* o *quauhuácatl*.

table cacto *Anhalonium Lewinni* (Hennings), llamado *péyotl* por los mexicanos o *hikúli* por los huicholes y tarahumaras, y del cual dice ya Sahagún:[8] "es común manjar de los chichimecas, pues los mantiene y da ánimo para pelear, y no tener miedo, ni sed, ni hambre, y dicen que los guarda de todo peligro", y respecto del cual, en otro pasaje[9] donde describe los usos y costumbres de los teochichimecas, o chichimecas genuinos, nos enseña lo siguiente:

yehoantin in tlaiximach yn mitoa peyotl
les es conocido el llamado peyote
inique im ic quiqua yn peyotl octli ipan quipoa manoço nanacatl,
quienes toman peyote, lo usan en vez de pulque (bebida embriagante obtenida del maguey) o en lugar del hongo venenoso (que toman también los mexicanos con el fin de narcotizarse),
mocentlalia cana ixtlavacan monechicoa,
se juntan en determinado sitio del páramo,
vncan mitotia cuica ce yoval cem ilvitl,
bailan allí toda la noche y todo el día,
Auh in imoztlayoc occeppa mocentlalia, choca cenca choca,
y al día siguiente vuelven a reunirse allí y lloran, lloran mucho,
quil mixpaca ic quichipava in imixtelolo.
se asegura que con esto (con las lágrimas) se lavan los ojos, se los limpian (es decir, comienzan a entender de nuevo, a ver claro otra vez).

En todo caso, bajo el nombre de teochichimeca se comprenden tribus que vivían no lejos de la comarca de los huicholes, en terrenos de los actuales estados de Jalisco, Aguascalientes y Zacatecas. Lo que los garantes del padre Sahagún nos cuentan aquí de esas antiguas tribus concuerda casi exactamente con lo que Lumholtz ha observado en nuestros días entre los huicholes.

Así como entre los antiguos mexicanos la bebida embriagante hecha con el jugo del maguey, es decir, el pulque, no se podía libar a beneplácito, sino que era considerado como algo religioso, santo, mágico y amparado por la protección de dioses especiales, y sólo se bebía practicando ciertas ceremonias y, en general, no más en las solemnes fiestas que celebraban cuando, recogida la cosecha, había abundancia de víveres,[10] así también es el peyote

[8] Libro 10, cap. 7, párrafo 1.

[9] Sahagún, libro 10, cap. 29, párrafo 2, manuscrito de la Academia de la Historia, Madrid, folio 178.

[10] Así lo advierte expresamente, en el folio 36, verso, el intérprete del manuscrito jeroglífico de la Biblioteca Nazionale florentina, en la interesante serie de dioses del Pulque que trae ese manuscrito: "Esta fiesta es de un demonio que está aquí que se llama *papztac* que era uno. de quatro ciento dioses. borrachos. que los yndios tenían de diversos nombres. pero en

para los huicholes algo santo, y, en general, no lo gustan sino en la solemne fiesta (semejante a la de la cosecha) que, en diciembre o enero, sigue a ésta, al abastecimiento, además, de suficiente cantidad de carne de venado y de su preparación en forma de tasajo y, por último, al apercibimiento para el nuevo año limpiando de matorrales y cizaña un nuevo pedazo de tierra; fiesta que se caracteriza asimismo como de la cosecha porque tiene estrecha relación con la del maíz tostado, esto es, probablemente, del maíz seco, maduro (*raki*), y aún se la llama Rarikira.

No se da el peyote en la región montañosa del territorio huichol, bastante lluviosa, sino en los altos páramos secos de lo interior del país, situados más lejos hacia el oriente; y para recogerlo, se requieren, por esta causa, expediciones especiales, que gastan 43 días en ir y volver. Este viaje no se emprende sino en septiembre u octubre. Tienen los huicholes la creencia de que también sus dioses iban de igual manera, en época remota, a traer provisión de peyote fresco; de ahí que quienes toman parte en tales expediciones sean considerados como imágenes de los dioses y provistos de distintivos de éstos. El jefe lleva las insignias del dios supremo, del más viejo: el del Fuego. Además, como todos van a emprender un viaje santo, se les equipa como a sacerdotes, quiere decir, se les provee de sendas calabazas de tabaco en que hay pintadas insignias de toda especie. Debemos mencionar también que dichas calabazas eran asimismo una de las cosas esenciales a todo antiguo sacerdote mexicano. Por igual causa tienen los buscadores de peyote que guardar durante el viaje y mientras no llega la fiesta, un riguroso ayuno que concuerda exactamente en sus particularidades con el de los antiguos mexicanos, pues consiste sobre todo en abstenerse de sal, chile y coito. Como la costumbre de ir a buscar peyote se remonta, sin duda alguna, a la época en que los huicholes vivían aún de los animales monteses, como tribus cazadoras, van provistos de arcos y flechas los buscadores de la planta, y esta misma es muerta a flechazos. Tan pronto como dichos buscadores llegan al terreno donde crece el anhelado vegetal, ponen la flecha en el arco, empulgan la cuerda y apuntan hacia todos los puntos cardinales. Según las creencias de los huicholes, el peyote nació de las pisadas de un venado brujo o de una deidad en forma de venado. Cuando los expedicionarios se hallan ya cerca de las plantas, lo anuncia el jefe de ellos gritándoles: "Ahí está el venado", y

---

comun se llamavan todos. totochti que quiere dezir conejos. y cuando los yndios tenían segado & coxido sus mahizes se enborrachaban y bailauan invocando a este demonjo. y a otros destos quatro cientos e ansi de las figuras que van adelante hazian lo mismo."

desde ese momento siguen caminando en una fila, con los arcos empulgados y las flechas a prevención. Inmediatamente que uno de ellos ve un peyote, dispara en el suelo una flecha a la derecha de la planta y otra a la izquierda. Repite la operación cinco veces, porque cinco, número de las direcciones celestes, es el número santo entre los huicholes. En seguida suben primero a la alta mesa a depositar allá ofrendas, retroceden incontinenti, recogen sus flechas y comienzan por fin a recoger peyote. Una vez que han regresado felizmente a sus hogares con la preciada planta y hecho todos los demás preparativos, se entregan a la fiesta, que, como queda dicho, es en diciembre o en enero. Muelen en el metate las plantas secas, mezcladas con agua, preparando así una bebida parda espesa, que les sirven, en cortas cantidades, pero con frecuencia, a todos cuantos toman parte en la fiesta. Hombres y mujeres liban, y el resultado es que se embriagan, se sienten con fuerzas nuevas y caen bajo el dominio de las alucinaciones. Lo demás de la fiesta consiste en danzas, para las cuales los buscadores de peyote se pintan la cara con múltiples emblemas de color amarillo, pues amarillo es todo cuanto se refiere al peyote. Los danzantes, hombres y mujeres, tienen en la mano sendos bastones de otate, labrados y pintados con carbón, los cuales deben de representar determinada clase de culebra, y del cinto les penden "escobillas" como las que usan las indias para desenmarañarse el pelo. Los danzantes varones traen en la mano sendas colas de venado.

Las casas, llamadas *ki* o *iki* en huichol, y *chi-*[*ti*] en cora, son circulares, de piedra y tierra y con techo de paja. Son muy modestos los utensilios domésticos: metate, ollas para la comida, cántaro para el agua, jícaras de calabaza, destinadas a beber en ellas, y canastas. Producto peculiar de su industria son unos taburetillos o asientos a modo de tamboriles y que se llaman *úpali* en huichol y *eupuári-*[*ti*] en cora; constan de dos aros de madera sujetos entre sí por fuertes tiras de otate, y es la parte que sirve de asiento; además, tiene en torno un cojín de tiras de hoja de maguey entrelazadas. A los taburetes destinados a los caciques y sacerdotes les ponen también respaldo. Hacen la armazón de éste de dos palos ahorquillados, ligados entre sí por tiras de otate diagonales. Los extremos de las horquillas tocan el suelo y sirven de pies. Llenan los vacíos de la superficie combinando anillos y lazos.

El arco, cuyo nombre en huichol es *tōpi* y *tunamoa-*[*ti*] en cora, se construye, por los huicholes de la mitad oriental del país, de la madera pardorrosada del tepemezquite, es decir, de una especie de acacia; y por la gente de San Andrés, moradora de la mitad occidental del país, de madera de brasil, oscura como caoba. La flecha (*ūlú* en huichol, *eurû-*[*ti*] en cora) lleva un astil de otate que por regla general sólo tiene una simple muesca en su

extremo posterior, y rara vez va provista de una clavija con muesca. Junto a dicho extremo hay dos o tres plumas que tocan el astil con la cara superior y se hallan firmemente atadas con tendones. En el extremo anterior del astil está encajada una larga astilla de acacia o de brasil, acabada siempre en punta, y nunca con cortaduras que formen ganchos. De ordinario pintan las flechas de varios colores. En particular, hay casi siempre, en el extremo emplumado del astil una ancha cinta diagonal de color, adornada con zigzagues que corren a lo largo y alternan con estrechas líneas rectas que van en la misma dirección. Lumholtz cree haber obtenido el dato de que las flechas de los huicholes se consideran como aves voladoras, y que la parte pintada en el extremo posterior del astil se toma como corazón de la flecha. Los zigzagues (*šulikia*) han de ser imágenes del rayo y símbolos de la velocidad y fuerza de la flecha, y las líneas rectas y estrechas significan el camino (*hâyo*) de la misma.

De instrumentos musicales, úsase entre los huicholes un tambor o timbal de piel (*têpo*) muy parecido al antiguo *uéuetl* mexicano. Del fruto de la calabacera hacen sonajas (*kaítsa*) que fijan en palos cortos, llenas de pedrezuelas. En la fiesta de los llamados "tamales de maíz crudo" entran en juego trompetas de concha (*kúra*), grandes carapachos de caracol del que vive en la costa del Pacífico: *murex* (*phyllonatus*) *radix Gmelin*. Principalmente en la noche víspera de salir a cazar, tocan sonajas de hueso (*kalatsikí*), huesos huecos de venado, con incisiones, que hacen sonar sirviéndose de un omóplato del mismo animal; instrumento que corresponde exactamente al *omichicauaztli* de los antiguos mexicanos[11] y que tiene la virtud —dicen— de atraer a los venados a las trampas. Entre los huicholes y los coras, así como entre sus vecinos los tepehuanes, se usa también el raro instrumento de cuerda (*gubo* de los cafres) que tan conocido es entre las tribus indias de Centroamérica con los nombres de *caramba*, *carimba* o *quijongo*.[12] Por haber hallado este instrumento entre los huicholes, quiere concluir Lumholtz que es de origen americano; mas de la misma manera que han llegado aquellos naturales a poseer carneros, bueyes y mulas y a usar un aparato destilador, pueden también haber obtenido ese instrumento musical, que indudablemente es de procedencia africana.

Los templos de los huicholes, llamados *tokipa*, son de la misma forma que las casas, aunque más grandes.[13] La entrada se halla en el lado oriental, y

[11] Véase mi artículo "Antiguas sonajas de hueso mexicanas", *Globus*, 74, pp. 85-93.

[12] Véase mi artículo "Instrumentos musicales centroamericanos", *Globus*, 76, pp. 109-112.

[13] En su segundo informe, más amplio, da Lumholtz, en el lugar citado, lámina I, dos fotografías de templos.

encima hay un agujero redondo, cuyo nombre es *nealíka*, "cara (superficie luciente o espejo)", al cual corresponde otro igual en el lado opuesto. En lo interior ve uno, en el centro, el hogar (*aro*), y en su lado occidental, es decir, posterior, un disco de toba volcánica (*têpali*), adornado con toda clase de figuras simbólicas. Detrás de éste se sitúa el sacerdote con su tambor cuando canta en el templo. No hay ídolos en los templos. Lumholtz supo que en el principal del país, en el del dios del Fuego en Toapuli, cerca de Santa Catarina, debajo del recién mencionado disco de piedra había una cavidad que ocultaba un viejo ídolo del dios, que estaba sobre un disco de piedra parecido al de arriba, y toda clase de prendas de equipo y exvotos pertenecientes al ídolo. Lo mismo ha de haber pasado también en los demás templos de aquella comarca. Y en copias pequeñas del templo de Toapuli, que se tomaron con especial intento, pusieron también un ídolo sobre el disco de piedra de arriba, quiere decir, sobre el que sirve de tapa a la cavidad subterránea. Podría parecer, pues, y es éste también, en efecto, el dictamen de Lumholtz, que dichos discos (*têpali*) en realidad y dondequiera eran considerados como peanas de ídolos, y que si no había ninguno de éstos sobre ellos, era tan sólo porque quizá en la época en que los monjes estuvieron allí, apoyados en sus deseos de poder público, nadie se atrevía en ninguna parte a tener un ídolo al descubierto. Por todo lo que nos dice Lumholtz sobre estos objetos, creo, no obstante: que los repetidos discos entrañan significado especial; que tal vez tenían un uso semejante al de los *quauhxicalli* mexicanos (recipientes para la sangre de la víctima) y al de las grandes piedras orbiculares que empleaban los antiguos mexicanos en lugar de *quauhxicalli* y que denominaban así también; o bien que remplazaban a un ídolo, eran imagen del sol y sólo estaban adornados cada cual, según el templo donde se hallaban, con símbolos especiales, adecuados a la naturaleza del sitio o a la deidad local. Hay, en efecto, entre estos discos, algunos a los cuales se les da el nombre de *tanora* y que, como el *quauhxicalli* mexicano, tienen en el centro de la cara superior una oquedad cotiliforme, razón por la cual se les denomina francamente *tatévali aikútsi*, "copa de nuestro abuelo (el dios del Fuego)". Y Lumholtz descubrió en algunas de esas copas, sobre todo en las dedicadas a la vieja madre de los dioses, a la diosa de la Tierra, que habían ofrendado en ellas cerveza o chocolate. El "ídolo esculpido en un vaso de mármol en forma de barril de irregular fiereza",[14] descubierto en 1722 en el santuario que tenían los coras sobre la Mesa del Tonati; ídolo mencionado en otro pasaje del mismo relato como "Sol en la figura que se dize arriba, esculpida en el Vaso, a quien

[14] *Gaceta de México*, núm. 2, febrero de 1722.

llamaban Tonati" y como "ídolo Tonati, y vaso del sacrificio", y a quien según la misma fuente, se le sacrificaba un niño cada mes, apenas si puede haber sido otra cosa que un objeto parecido en forma y significado al *quauhxicalli* mexicano. Casi sin excepción, son también estos últimos imágenes del sol, o tienen como adorno la imagen solar o elementos y símbolos de ese cuerpo celeste. En conclusión, puedo representar directamente un paralelo de esto en el terreno que desde el punto de vista arqueológico estudié a fondo en la comarca de Chaculá, en los límites de Chiapas y Guatemala. También yo encontré allá escasas figuras; pero dondequiera, en las piedras circulares de los templos, algunas de las cuales mostraban en relieve sendas imágenes del sol, inequívocas, que en su mayor parte, ciertamente, carecen hoy de todo adorno en figuras, lo que acaso se debe tan sólo a que las imágenes estaban no más pintadas en la piedra y ha mucho que las borró la lluvia.

Todavía hoy fabrican los huicholes, con arreglo a las instrucciones de sus sacerdotes y con figuras grabadas en parte y en parte de colores, ídolos y discos de piedra, principalmente de estos últimos, para ofrendarlos como exvotos a tal o cual dios, con determinado fin. Las figuras y símbolos sobre esos discos pétreos, de los que Lumholtz se mandó fabricar crecido número, son muy variados y constituyen un material importante para formarse juicio de lo que los huicholes se imaginaban como correspondiente al poder de una deidad. No obstante lo muy imperfecto, en general, de su dibujo, de cuando en cuando se descubre en ellos la copia de un objeto natural. Hago mención, por ejemplo, de que el águila u otra ave, cuando ha de ser mirada de frente, aparece siempre *con dos cabezas*, y por lo tanto, probablemente, no en todo caso debemos pensar al punto en la imitación de lo español, ya que entre los dibujos de esas tribus hallamos el de una águila bicéfala.

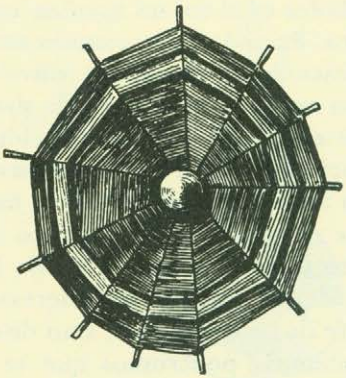
Pero además de los ídolos y de los discos de piedra que los remplazan, figuran mucho en el culto de los huicholes algunos otros objetos, a cuya descripción pormenorizada dedica Lumholtz la mayor parte de su informe. Helos aquí:

1) Flechas votivas (*ūlú*).

2) Escudos redondos o cuadrados, compuestos de otates hendidos a lo largo y rodeados de hilos de algodón o de lana, de tal manera, que el otate forma en cierto modo la urdimbre, y los hilos la trama de un tejido. Se les dan los nombres de "caras" (*nealíka*), "esteras" (*nama*) o "camas" (*itáli*).

3) Cruces de otates o de pimpollos, con un rombo de hilos de colores sobrepuesto; objetos conocidos de antiguo en las tumbas peruanas. Los huicholes las consideran como ojos (*síkuli*).

4) Copas votivas (*rukúli*) y algunas otras cosas.



1.1. Flor de calabaza, parte de una máscara *katcina* de los hopi (Fewkes, "Tusayan Katcinas", *Fifteenth Annual Report of the Bureau of American Ethnology to the Secretary of the Smithsonian Institution fo the Years 1893-1894*, 1897: lámina CVIII)

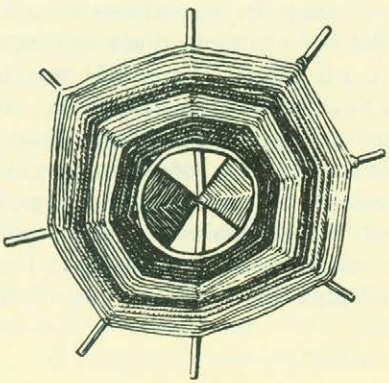
La clase más notable e importante de estos objetos votivos son las flechas (*ūlú*). Se las ve como una especie de mensajeros enviados a la divinidad, y para todos los asuntos que entrañan alguna importancia, recurre el huichol con una flecha a la deidad, denotando con pintura especial, o con diversos objetos atados a la flecha, la naturaleza del ser divino y la de la aflicción a causa de la cual se implora amparo o ayuda. De esta manera se convierte sencillamente la flecha en símbolo de la petición. Y así nos explicamos que, con motivo de la campaña de 1722, se refiera cómo uno de los cabecillas que ofrece su rendición, en señal de ello le envía una flecha al capitán español.[15] Los huicholes clavan las flechas en el lugar donde suponen presente a la deidad, sencillamente en el suelo o dentro del templo, en la paja del techo.

Probablemente, en un principio se tomaron tan sólo por imágenes del sol también los escudos redondos de tejido de otates e hilo de colores, llamados *nealíka*, "cara". Advierte, en efecto, Lumholtz que dichos escudos se construían principalmente para el dios del Sol y para la diosa del Agua del Oriente. Por su forma y estilo se parecen a la figura (figura 1.1) que, en una máscara de Katzina de los hopi, dibuja Fewkes en el decimoquinto *Annual Report of the Bureau of Ethnology*, lámina CVIII, explicándola como imagen de una flor de calabaza. Diferéncianse, sin embargo, de la última en que ésta tiene en el centro del disco una prominencia en forma de botón; al paso que, por regla general, los escudos *nealíka* de los huicholes muestran en el centro una abertura que, en la mayoría de casos, se halla claramente limitada por un anillo (figura 1.2). Según supo Lumholtz, "en concepto de los

[15] De la Mota Padilla, en otros pasajes, cap. 90, p. 479.

huicholes es el sol un hombre creado en época remota por los sacerdotes y brujos. En todo caso, cuando asoma en el oriente, vemos su *nealíka*, que se representa por el *nealíka* votivo que hoy se le construye". La parte central de un *nealíka* votivo, limitada siempre por un anillo, "*representa el agujero por donde el dios ve*". Esta descripción inclina a uno, ciertamente, a pensar en el conocido utensilio de los dioses del Fuego y Tezcatlipoca mexicanos que nos pinta Sahagún denominándolo *tlachieloni* o *itlachiaya*, "instrumento para ver", y que se compone de un disco adherido a un palo y con un agujero en el centro (véase la figura 1.3). De la misma manera que los discos de piedra, también los *nealíka* han progresado, en el sentido de que ya no son sencillamente imágenes del sol, sino discos o escudos a los cuales se aplican figuras y emblemas policromos que se relacionan con el dios o también con la particular petición que se le hace.

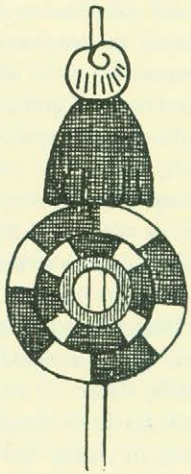
Exclusivamente de la última clase son los escudos, construidos del mismo modo que los *nealíka*, aunque cuadrados, que se conocen con el nombre de "esteras" (*nama*). Son, hasta cierto límite, escritos hieroglíficos comparables a los papeles llamados *tetéuitl* que los antiguos sacerdotes mexicanos preparaban en ciertos casos pintándoles con caucho imágenes o emblemas de la deidad: cartas al ser divino que, a decir verdad, en la mayoría de los casos no contienen sino la petición. Lumholtz, por cierto, se inclina a atribuirles significado distinto y característico. Como en cierta leyenda que oyó, se habla de que en otro tiempo las "madres" se defendían de los rayos del sol con el escudo, de ahí deduce la teoría de que en aquel entonces usaban dos escudos como defensa: por delante uno redondo, y por detrás uno cuadrado. Más



1.2. *Nealíka* o "cara" del dios solar (Lumholtz, *Symbolism of the Huichol Indians*, 1900: 123, figura 129)

bien puede pensarse en una estera o en un pedazo de tela que se ponían sobre la cabeza, e interpretar como "petate" el *nama* correspondiente a su nombre.

Sirve de apoyo a esta interpretación el nombre de *itáli*, "lecho, cama", con que se distingue otra clase, la cuarta, de objetos votivos que igualan en formas con los anteriores, pero que por lo regular se hacen de material blando y flojo y por eso no se pueden adornar artísticamente con figuras y emblemas, como los anteriores. Con el mismo fin, sin embargo, se emplean también partes de cualquier tejido.



1.3. *Itlachiaya*, "instrumento para ver" del dios Tezcatlipoca (*Códice Magliabecchiano*, XIII, 3)

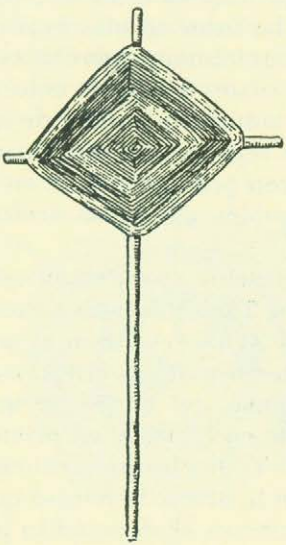
La quinta clase de objetos votivos, crucecitas de otate (figura 1.4) con un rombo de hilo de colores superpuesto, la vería yo sólo como forma más sencilla de los discos llamados *nealíka*, ya descritos, y les atribuiría igual significado que a éstos. Úsanlas también otras tribus indígenas del Occidente de México. Los huicholes las llaman *síkuli*, "ojos", y Lumholtz cree que el ofrendarlas expresa el deseo de que el dios fije en uno su mirada(!). He manifestado ya cómo también los hopi de Arizona las usan en máscaras de danza, declarándolas "flores de calabaza", figuras enteramente parecidas a los discos huicholes llamados *nealíka*, formados de otates e hilo de colores tejidos. Es, en verdad, un hecho sorprendente que también los *síkuli* de los huicholes, de los cuales debo suponer que tan sólo representan una forma más sencilla de los discos llamados *nealíka*, se empleen principalmente en la fiesta de las Calabazas Tiernas (o nuevas), y que también allá se las declare "flores de calabaza masculinas".

La fiesta de las Calabazas Jóvenes, o Tiernas, se celebra cuando hay calabazas frescas. Es fiesta de los niños, y deidad de ella, Taté Naaliwámi, diosa del Sol Joven, es decir, del Sol Naciente, diosa del Agua del Oriente, que hace brotar las calabazas y las flores, y especial protectora de los niños. Dos cosas llaman la atención como peculiaridades, además del hecho de que todos los niños, y en realidad sólo éstos, toman parte en la fiesta: en primer lugar, la sonaja (*kaítsa*), pues se hace de la calabaza. Todos los pequeñuelos que participan de la fiesta van con sendas sonajas en la mano, lo mismo que los dos sacerdotes que cuidan de ellos. Y si una criatura es demasiado pe-

queña para llevar la sonaja, llévala en lugar suyo la madre. El sacerdote que preside la ceremonia es el único que va sin sonaja; pero produce un ruido como el de ésta: desde los primeros albores del día hasta que el sol traspone el horizonte, permanece aquél sentado en su silla tocando el tambor y cantando. La segunda peculiaridad de la fiesta la constituyen precisamente los *síkuli*, "ojos", o sea las cruces de carrizo forradas de hilos de color que representan flores de calabaza masculinas. Cada niño va con un *síkuli* encajado verticalmente en la faja que le rodea la frente y le sujeta el pelo. En el campo, junto a las calabazas, encajan en el suelo *síkulis* más grandes, pero del mismo estilo.

Disco solar, cara, ojo, espejo, flor abierta, son ideas afines. Para el huichol, es una *nealíka*, "cara", el disco solar que emerge en el horizonte, y *nealíka* llama él también al espejo redondo que le compra al mercero mexicano. La luna, según le dijeron a Lumholtz, es un *síkuli*, "ojo", y esta palabra *síkuli*, al decir del mismo indio que dio informes al viajero, significa tanto como "espejo".

También se ofrenda con frecuencia a los dioses jícaras de calabaza (*rukúli*) que sirven como vasos de beber. En este caso, por regla general están adornadas con figuras y emblemas que tienen relación con la deidad a quien se le dedican. Gustan mucho de aplicar adornos de manera que en la figura respectiva queden incrustadas cuentas de vidrio que imprimen en cera. Evidentemente, es eso una imitación moderna de la antigua obra de mosaico mexicana. Para concluir, mencionaré aún una clase especial de fetiches cuyo componente esencial es un pedazo de cristal de roca; pero en primer lugar quiero dar una rápida ojeada, guiándome por los informes de Lumholtz, a las diversas formas divinas adoradas todavía hoy por los huicholes.



1.4. *Síkuli*, "ojo", de la fiesta de las Calabazas Tiernas, que portan los niños huicholes en la cabeza, sujetado con una cinta (Lumholtz, *Symbolism of the Huichol Indians*, 1900: 157, figura 198)

Como dios más antiguo y distinguido figura Tatévali, "nuestro abuelo", dios del Fuego, del Fuego del Hogar. Como este último arde en el centro de la choza, también el dios tiene su lugar en el centro del mundo, lo cual es aplicable a la dei-

dad de los huicholes[16] así como, notoriamente, al antiguo dios del Fuego mexicano, Ueuetéotl Ixcoçauhqui. Y por lo mismo está también el templo respectivo, que es a la vez el principal de aquella tierra, en Toapuli, junto a Santa Catarina, sobre una mesa que pertenece, es cierto, a la mitad oriental de la región, es decir, que se levanta al oriente del río Chapalagana, y sin embargo, exactamente en el centro de la comarca huichola.

El dios del Fuego es el dios viejo, porque el fuego existió antes que el sol. Por eso es el "abuelo", y por eso se llamaba *uêuê téotl*, "el dios viejo", entre los mexicanos, y precisamente lo mismo *kúmkē wêême*, "el caudillo viejo", entre los huicholes.

El fuego es el principio calorífico y vivificador; pero al mismo tiempo (así resalta claramente en las creencias de la mayoría de los pueblos centroamericanos), "puede engendrarse de él calor para los niños en el seno materno".[17] Por eso es el dador de la vida, y por eso y acaso también porque significa el Viejo "Larga Vida", es a él a quien principalmente le piden los huicholes vida y salud. De ahí asimismo que sea el curandero, el médico (*saulírika*), de quien recibe poder toda la falange de curanderos y doctores, numerosa e influyente también entre los huicholes.

Mas, lo mismo que el dios del Fuego mexicano, es éste también guerrero y cazador, por lo cual lo invocan los guerreros y los cazadores, así como los que se proponen fabricar arcos o bien armadijos y redes, y no solamente tratándose de redes para cazar, sino también de las de pescar, de las destinadas a transportar cargas, maíz, etcétera.

De entre los animales, por supuesto se le consagran los que simbolizan el poder y la naturaleza del fuego, como la roja guacamaya, el águila real, el cardenal, el jaguar, el puma; pero también los que representan lo vivo, la potencia generativa, la vida, como los didelfos y el opóssum.

Publica Lumholtz el dibujo de una figura que debe de ser copia del ídolo que está en el espacio subterráneo, debajo de la plaza del fuego, en el templo de Toapuli, y que le hizo un adicto suyo de Santa Catarina, juntamente con un dibujo del disco de piedra (*têpali*) sobre el que está el ídolo. Dicho disco muestra en la cara superior, en líneas negras, la imagen de un águila, y encima, pequeña, la de un venado; en la cara inferior se ven, además, junto al borde de abajo, 18 puntos negros y, a corta distancia de ellos, junto al borde arriba, un noveno punto. No sería imposible que con eso se expresaran los 18 x 20 días y los 5 restantes que en conjunto forman un año. Los

[16] "Grandfather Fire, who is in the middle" (Lumholtz, *Symbolism*, 20).
[17] Sahagún, libro 10, cap. 29, párrafo 1.

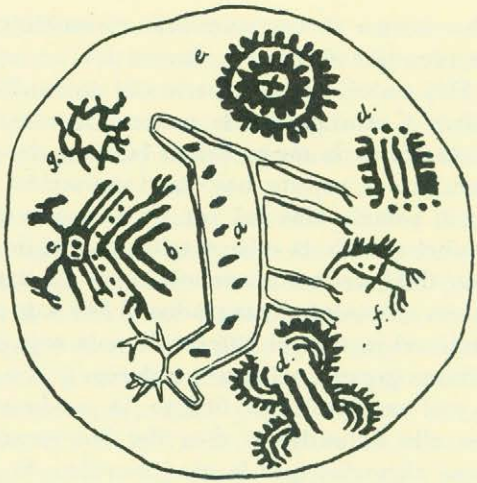
bordes de las caras superior e inferior tienen muescas, y sobre la superficie convexa hay trazado, de color rojo, un zigzag que, según la interpretación que le confiaron a Lumholtz, debe de reproducir el de las cumbres de las montañas que descuellan en el horizonte.

Otros discos pétreos del dios del Fuego muestran en la cara superior una cruz de sartas de cuentas y cuatro ojos puestos en cruz: símbolo de los cuatro puntos cardinales o de los cuatro soles en el centro de los cuales se halla el fuego; y en la cara inferior, venado, águila, gavilán, imagen de la redondez de la tierra y, según se pretende, de la de un melocacto (véase la figura 1.5). Otros muestran el venado del norte y el del sur, así como otras especies de animales consagrados al dios del Fuego: guacamayas, águilas, azores, ¿mulatos reales?, jaguares, venados y la venenosa lagartija *Heloderma horridum*.

Entidad rara es el dios citado por Lumholtz en segundo lugar: Tatotsi Mára Kwári, "nuestro bisabuelo cola de venado". Lumholtz lo llama segundo dios del Fuego y dios principal del Venado, y afirma que los huicholes lo consideraban más viejo. Tatotsi, "nuestro bisabuelo", el fuego que se alimenta con leña. Se recordará que el venado americano tiene cola negra, y que ésta se tiene por lugar *quemado*, también en las leyendas de otras tribus indias, por ejemplo, del noroeste. Tengo la impresión de que en este dios se encierra una más antigua o tal vez local forma diversa, del dios del Fuego. Mas tal vez tengamos que pensar también en el dios de las Estrellas mexicano Mixcóuat, deidad del norte, que para los mexicanos era la barrena del fuego, pero que como dios de los chichimecas, tribus cazadoras del norte, se relacionaba estrechamente con el venado. En otro pasaje dice Lumholtz que Tatotsi Mára Kwári se identifica con Rawá, grande estrella del oeste. Tatotsi Mára Kwári tiene su templo en San Sebastián, en la parte meridional de la comarca huichola.

Figura, principalmente, como dios del sacerdote que preside las ceremonias, del "chamán cantor", y por eso lo invocan las gentes que siembran jícaras de las que se han de hacer las del tabaco, pues éstas (*yákwai*) son entre los huicholes, exactamente lo mismo que entre los mexicanos la *yetecómatl* o la *ye-quachtli*, un adminículo indispensable y principal de los sacerdotes. A este dios se le relaciona, además, de modo especial con el peyote, y su ídolo trae también la pintura facial amarilla de los buscadores de ese cacto, y sobre el pecho, como su "cara" (*Tatotsi nealikaíya*), una pintura amarilla que, según la interpretación, representa la planta misma del peyote. Conságrasele el halcón de cola blanca (*Buteo albicaudatus*), y por esa razón se representa también a esta ave sobre el disco de piedra (*tépali*) del dios.

De importancia prominente en la vida de los huicholes es asimismo el



1.5. Lado inferior del disco de piedra del dios del Fuego del templo huichol *tukipa*, en Pochotita. *a)* venado, *b)* águila (desde enfrente y, por lo tanto, con dos cabezas, *c)* corazón de águila (desde enfrente y, por eso, doble), *d)* plumas de águila real, *e)* imagen de la tierra, *f)* halcón, *g)* biznaga de peyote (Lumholtz, *Symbolism of the Huichol Indians*, 1900: 32, figura 9)

dios del Sol, a quien dan ellos el nombre de Tayaú, o T-aú, "nuestro padre", equivalente al cora Ta-yao-pa y al mexicano Tota. Los mexicanos, es cierto, empleaban el nombre Tota principalmente para el dios del Fuego; sin embargo, en ocasiones llamaban así también al del Sol: In tonan, In tota, In tlaltecutli, Tonatiuh, "nuestra madre, nuestro padre, el señor de la tierra, el sol".[18] Otra palabra huichola para el dios del Sol es Ta-vêrica, que en todo caso significa "nuestra águila", pues *vêrica* es sin duda la misma voz que *vêlica*, "águila real".

Acerca del nacimiento del sol oyó Lumholtz una leyenda que recuerda por modo notable la relación mexicana que nos transmite Sahagún. Cuentan los huicholes que los sacerdotes y hechiceros de antaño hicieron el sol *arrojando en el fuego* (o más exactamente, en un horno, es decir, en un agujero de la tierra en que los huicholes acostumbran asar carne y otras cosas sirviéndose de piedras candentes); hicieron el sol arrojando en el fuego, digo, al tierno hijo de la diosa del Maíz (o, según otros, al tierno hijo de la virgen del Águila, diosa que, como veremos, denota la quinta (sexta) dirección del cielo estrellado), con avío completo (de sacerdote): sandalias, bolsa colgante (¿para incienso?) y calabaza del tabaco, y con flecha y arco en la mano. Desde

[18] Sahagún, libro 3, cap. 4.

dicho horno se fue andando el muchacho por debajo de la tierra, hasta ascender por el oriente, convertido en sol.

Hay un célebre santuario del dios del Sol en San José, al noroeste de San Andrés Coamiata, en la parte noroeste del país huichol, cerca del borde occidental de la mesa. Ésa es la causa de que toda la comarca de San Andrés Coamiata se repute bajo la dominación del sol, y a la gente de allí como "gente solar". Mas tal vez no sea sino invención posterior, pues la gente susodicha es de la misma tribu que la de Guadalupe Ocotán, establecida en el sur del territorio huichol, al sur de San Sebastián.

Los animales consagrados al Sol son, ante todo, el guajolote, o pavo, y el conejo, el jaguar, el halcón de cola roja (*Buteo borealis*), la codorniz, el picamaderos gigante y los tres pájaros: golondrina, el cantador *Eritrotorax taukukoy* y el cardenal; por último, la parda ardilla, llamada "camarada del sol", pues ella defendió al dios del Sol, cuando nació éste, contra los muchos dioses animales que le eran hostiles. En Ratontita, situada asimismo en el sur del territorio huichol, tejen figuras de animales empleando tiras de hoja del agave llamado sotol, y entre ellas, guajolotes y conejos, animales del dios del Sol. Los huicholes le sacrifican un guajolote en el mes de mayo, en que el sol, en su peregrinación rumbo al norte, viene a estar en el cenit de la tierra huichola. Esto corresponde a la fiesta mexicana Tóxcatl, en que los antiguos mexicanos sacrificaban la imagen de Tezcatlipoca. Y aquí se nos vuelve a ofrecer una coincidencia notable: la de que en el México de antaño el guajolote era visto como imagen de Tezcatlipoca.

Como imagen del sol veneran una piedra roja cónica en el templo a él dedicado junto al sitio sagrado en la barranca de Teakata, cerca de Santa Catarina.

El disco pétreo (*tépali*) solar de que nos presenta Lumholtz un dibujo a colores, muestra en la cara superior la imagen del sol con sus rayos, que se explican como flechas del dios. Los rayos punteados intermedios interprétalos como granos de maíz el garante Lumholtz. En los bordes externos de estos rayos se ven en determinado lugar sendas cruces rojas, explicadas por dicho garante como "dinero", *tomini*, pero de las cuales asegura él, al par, que son imágenes del sol naciente; de aquí que sea muy natural imaginarse esta cruz como representación de la Estrella de la Mañana. El sol radiante va rodeado de un anillo rojo en cuya cara interior sobresalen triángulos rojos; al paso que sobre la cara externa descansan triángulos negros, cubiertos de puntos rojos y amarillos y explicados como lomas sembradas de milpas. Así, pues, todo el anillo rojo se debería tomar quizá por la tierra. Vuelve el garante a interpretar como "dinero" las cruces amarillas puestas dentro de

los triángulos. Fuera de esta zona, finalmente, forma el borde externo un anillo pintado de color oscuro y que encierra manchas redondas blancas, el cual se explica como *tahêima*, cielo. Manchas circulares blancas sobre el fondo negro, considerábanlas también los mexicanos como dibujos de estrellas (*cicitlallo*) y, respectivamente, como imagen del cielo estrellado o del cielo nocturno.

Más complicada es la pintura que muestra la cara inferior de este disco pétreo. Ve uno cinco discos radiosos, ligados por los brazos de una cruz, que han de representar las cinco "caras" del sol, esto es, el sol en las cinco direcciones celestes: centro, este, norte, oeste y sur. En un lado, y por cierto en el suroeste, hay una estrella roja que esta vez se explica terminantemente como Tonoami, "el cantor" quiere decir, como Estrella de la Mañana y de la Tarde, pero que aquí, en la cara inferior del disco y por hallarse en el suroeste, probablemente denota la Estrella de la Tarde. Dos cruces rojas en el noreste o el noroeste fueron interpretadas como dinero una vez más; pero tal vez signifiquen también estrellas. Ve uno, además, en esa cara, toda clase de animales consagrados al sol: halcones de cola roja, machos y hembras; alacranes de los dos sexos, la golondrina, el cantador pájaro *Eritrotorax taukukoy* y el cardenal. Por último, líneas rojas y azules que deben de representar el rayo y la lluvia, y, de varios colores, la culebra Taté Ipou, o sea, como se explica en otro pasaje, la culebra bicéfala que rodea a la tierra y por entre cuyas dos cabezas tiene que pasar el sol cuando se pone. También esto indica que en la cara superior de ese disco se representa al sol naciente, y en la inferior al que muere. El borde externo lo forma, tanto en la cara inferior como en la superior, el anillo pintado de color oscuro y que encierra manchas circulares, el cual ha de denotar el cielo (propiamente, el cielo estrellado).

Ya hablé arriba sobre los discos llamados *nealíka*, "cara", tejidos de otates y lana policroma con dibujos de color, dedicados principalmente al sol y acaso conceptuados como imágenes de él. Sólo hago notar aún que los dibujos no consisten, en parte, más que en anillos de color, rayos también de color o brazos de remolino, y en parte, en toda clase de figuras de animales y en otras cosas que se suponen relacionadas con el sol.

Lumholtz relaciona con el sol de modo directo una cuarta deidad que los huicholes llaman Sakaimóka o Tayaú Sakaimóka, "nuestro padre Sakaimóka", y que reputan como "el compañero del sol"; deidad que Lumholtz por su parte explica como sol poniente, Sakaimóka o Sakaimóta es el nombre que aplican los huicholes a la sierra del Nayarit, o Mesa del Tonati de los cronistas. Y sobre esta mesa, más allá del pueblo habitado por indios coras

y que todavía hoy se llama sierra del Nayarit o Mesa del Tonati, está el ídolo de este dios, con el rostro vuelto hacia México, esto es, hacia la Tierra Caliente, hacia el oeste. El mismo nombre de Sakaimóka tiene una cueva que hay allá, donde los coras y los huicholes depositan flechas votivas y otras ofrendas.

Es, pues, según parece, el antiguo dios principal de los coras el que adoran los huicholes bajo el nombre de Sakaimóka. Como nombre adecuado le convendría el de Nayarit. Se dificulta dilucidar con ayuda de las escasas noticias que tenemos sobre los coras, qué suerte de ideas particulares ligaban ellos con este dios. El nombre Tonati, usado por los cronistas, es la palabra mexicana equivalente a sol. Según el padre Alegre,[19] cuyas noticias proceden de la época de mayor contacto con los coras, adoraban estos indios a tres deidades: Tayaopa, Taté y Cuanamoa. Tayaopa significa "nuestro padre" y era el nombre cora del dios del Sol. Taté se debe traducir por "nuestra madre", como el correspondiente vocablo huichol, y sin duda denota una diosa de la Tierra, del Agua y de los Frutos Campestres. Yo leería Cuainamoa o Cuainame en vez de Cuanamoa y lo traduciría "el blanco". Adelante volveré a tratar de esta voz. En otro relato antiguo, el del cacique de Acaponeta, don Francisco Pantécatl, conservado para nosotros por el padre Tello,[20] se dice que las tribus de esa comarca adoraban como principal a un dios en forma de niño; que tenían además la idea de un dios soberano celeste y creador, así como de una virgen celestial eternamente joven, de quien todos los hombres recibían carne (¿ = *tonaca*, "comestibles"?); y finalmente, que un indio blanco llamado Cuanemeti les había dado a conocer al dios Teopiltzintli. El mismo Cuanemeti es mencionado adelante como dios del Oráculo; pero (esto es notable) puesto como jefe de los mexicanos peregrinos. En fin, un tercer relato que debe de provenir del mismo cacique Pantécatl, pero que no se ha conservado sino copiado en la obra histórica del licenciado De la Mota Padilla,[21] afirma que las tribus de Nueva Galicia veneraban muy en lo general tres ídolos, todos con forma humana, cuyos nombres eran Teopiltzintli, Heri y Nayarit. El primero tenía forma de niño y era conceptuado como "dios de sus temporales". El segundo (Heri) era dios de las Ciencias (ocultas; por lo mismo, dios del Oráculo), a quien acudían en demanda de consejo para resolver los asuntos. Por fin, el tercero (Nayarit) tenía flecha y arco en la mano y era dios de las Batallas.

[19] *Historia de la Compañía de Jesús*, libro 10.
[20] *Segundo libro de la crónica miscelanea de Jalisco*, cap. 3.
[21] *Historia de la conquista de la Nueva Galicia*, cap. 8.

Es verdaderamente difícil, en vista de esta variedad de datos, formarse concepto de lo que los coras se imaginaban acerca de su dios Nayarit. En la Mesa del Nayarit se rendía culto, como nos lo dice la crónica del padre Tello,[22] a la momia de un antiguo caudillo. Y, según la misma relación, cada mes eran sacrificadas cinco vírgenes frente a su templo, en una piedra. Ya he manifestado que, en efecto, los conquistadores españoles encontraron en el santuario erigido en la Mesa del Tonati la momia de un indio con ricos atavíos, juntamente con otras dos, y que la primera, así como una vasija para la sangre de las víctimas, adornada con la imagen del sol y descubierta en el mismo templo, fueron enviadas a México por el virrey y quemadas allí con mucha solemnidad.

Mas, fuera cual fuese la naturaleza del antiguo Nayarit, lo que los huicholes de hoy se imaginan respecto del dios de la sierra del Nayarit, Sakaimóka, parece referirse más bien a un dios de las Montañas, aglomerador de las nubes, a una especie de dios de la Lluvia, del Rayo y de la Tempestad, comparable al mexicano Tláloc; a un dios de la Abundancia de Agua, al par que de la Vegetación. A juicio mío, esto se comprueba claramente por el disco pétreo (*tépali*) dedicado a dicho dios y cuyos lados superior e inferior reproduce Lumholtz a colores en su informe, pues en la orilla del escudo se halla representado Sakaimóka mismo como *culebra azul*, con plumas azules y rojas en la cabeza, y el intérprete que le explicó estas figuras a Lumholtz, aseveró que en época anterior este dios fue "Flecha del Sol". En la cara superior del escudo hay plumas de aves acuáticas, insectos acuáticos y jícaras; en la inferior, culebras terrestres, acuáticas y celestes, maíz, frijoles y guías de calabazas. Y, según el mismo intérprete, al dios de que tratamos se le ofrendaban jícaras.

No menos interesante es la figura del quinto dios, a quien se le dan los nombres Tamáts Pálike Tamoyéke, pero que, en forma abreviada, se llama también sencillamente Tamáts. Este primero y principal nombre significa, según Lumholtz, "nuestro hermano mayor". De diferente modo explica el autor el segundo nombre en sus dos informes; en el primero de ellos traduce Pálike por "*walking at day break*"; en el segundo, por "*big peyote*". Para el nombre completo Tamoyéke da el significado "*everywhere*". En concordancia con las diferentes interpretaciones del segundo nombre, declara Lumholtz una vez a esta deidad "dios de la Aurora", y otra vez, sin que en realidad sepamos por qué, "dios del Viento o del Aire". En ambos pasajes, sin embargo, menciona como característico del dios el que toma la forma de venado

[22] *Ibid.*, cap. 8.

y es la deidad del peyote, y, respectivamente, que el peyote le crece en forma de cruz en la cara, las manos y los pies.

Yo tendría por más exacta la primera interpretación de Lumholtz, porque la voz huichol *tamáts* es evidentemente igual a la cora *tabatzí*, y ésta significa la Estrella de la Mañana. El padre Ortega apunta que llamaron así a dicha estrella porque la tenían por hija del Sol, pues a este mismo le decían Tayaopa, "nuestro padre". De tal observación resulta con claridad que el padre traduce el término *tabatzí* justamente como Lumholtz el vocablo huichol *tamáts*, es decir, por "nuestro hermano mayor". En efecto, a diferencia de lo que enseña Lumholtz acerca del dios Tamáts Pálike Tamoyéke, se comprende desde luego, al saber que el dios representa en realidad a la Estrella de la Mañana, que, por ejemplo, vive en el oriente, que se le llama "mensajero de los dioses", encargado de ser el primero en recibir las canciones y los cantos dirigidos a éstos, y que le está consagrado el gallo doméstico. Éste, según oyó decir Lumholtz, sigue el curso del sol y sabe siempre dónde se halla ese astro; y siempre que canta, le dice a Tamáts la posición de aquél. Con frecuencia, también se le sacrifican a este dios gallos domésticos. Para la Estrella de la Mañana da Lumholtz el extraño nombre de Tonoámi, "cantor", y asevera de ella que es un chamán, es decir, un sacerdote que canta continuamente, y que es el guardián del astro del día. Cantor, chamán que canta, he aquí lo que es el sacerdote que preside las ceremonias. También esto es aplicable a Tamáts, pues de él se dice que en tiempos antiguos le pidieron los caudillos que cantara todo el día en que salieron a cazar. Como sacerdote, trae además Tamáts, lo mismo que Tatotsi Mára Kwári, el bule de tabaco, distintivo del estado o función sacerdotal. También la voz *pálike*, segundo nombre de este dios, la referiría yo a la mañana, como lo hace Lumholtz en su primer informe. Naturalmente, es siempre muy peligroso aventurar etimologías tratándose de una lengua de que se tiene tan poco material; creo, sin embargo, que para la interpretación se podrá traer a cuento la palabra cora *parez-t*, "muchacho". Lumholtz explica en su segundo informe la palabra *pálike* o *palí*, *wapalí*, por "peyote grande". Efectivamente, llámase Paliatsia el territorio donde se da esa planta; mas quizá, a pesar de todo, tan sólo porque ese territorio, compuesto de altos páramos en las cercanías de San Luis Potosí, es para los huicholes la tierra situada en la mañana, la tierra de la Estrella de la Mañana. En efecto, refiere Lumholtz que para Tonoámi, cantor, Estrella de la Mañana, depositaron flechas votivas, por una parte en la tierra del peyote, y por otra en el mar, es decir, en el oriente y en el occidente, puntos cardinales entrambos correspondientes a ese astro, que es al par Estrella de la Mañana. La referencia especial al

peyote que se afirma de Tamáts, se explica por esta circunstancia, o tal vez, como para Tatotsi Mára Kwári, sencillamente por su naturaleza sacerdotal. Por último, si a Tamáts se le señala como dios de los cazadores y aparece directamente en forma de venado, hay visos de que aquí tengamos un desenvolvimiento de ideas enteramente igual al que pone también a Tlauizcalpantecutli, deidad de la Estrella de la Mañana de los antiguos mexicanos, en estrecha relación con Mixcóuatl-Camaxtli, dios de la Caza de éstos, y con los de la Guerra.

Del Lucero de la Mañana, según le dijeron los huicholes a Lumholtz, reciben el poder de producir lluvia. De él aprenden a hacer brujerías. De él reciben su ciencia, a juzgar por lo que Lumholtz nos transmite: "*the star from which they gain knowledge*". Y naturalmente es aquel cantor, chamán, hechicero. Por eso dondequiera, en las leyendas, Tamáts, que seguramente en este respecto, como en todos los demás, se confunde con la Estrella de la Mañana, figura como sabio, inventor, héroe de la civilización, notable paralelo con el dios de los Sacerdotes mexicano, el del Viento, Quetzalcóatl. Tamáts fue el primero en enseñar el modo de hacer flechas de bambú, fue el primero en hacer asientos y sillas para los dioses, y es también él el invocado por las mujeres para toda clase de trabajos que requieren alguna habilidad, como el tejido, el bordado, etcétera.

En estas tareas civilizadoras tiene Tamáts, por otra parte, un compañero llamado también Tamáts, "nuestro hermano mayor", pero con la adición de Kauyumali, "nuestro hermano mayor Kauyumali", hijo de Naawámi, diosa del Este. Es, al decir de Lumholtz, el hechicero y el verdadero dios creador, inventor y maestro de los antepasados de los huicholes; mas, en cierto modo, representa una civilización antigua. Es el inventor de las flechas; pero sólo de una suerte de flechas antiguas poco utilizables. Desciende, en forma de venado, al infierno y es cazado allá; mas recibe nueva vida de Tamáts Pálike Tamoyéke.

Publica Lumholtz el dibujo de un ídolo que debe de ser copia del dios Tamáts Pálike Tamoyéke, existente en Pochotita, al norte de Santa Catarina. Está pintado de negro, aunque con la pierna derecha roja hasta la mitad, con la izquierda amarilla, también hasta la mitad, y con rayas amarillas y rojas aplicadas en cara y brazos. En el pecho muestra, de color amarillo y rojo, la imagen del halcón, *piwám*, en el hombro izquierdo, por delante, la de un búho, de color rojo; en la espalda, también de color rojo, la del gavilán, *šulikwai*. Y entre los brazos trae, como Tatotsi Mára Kwári, a cada lado un bule de tabaco (*yákwai*), señal de la función sacerdotal.

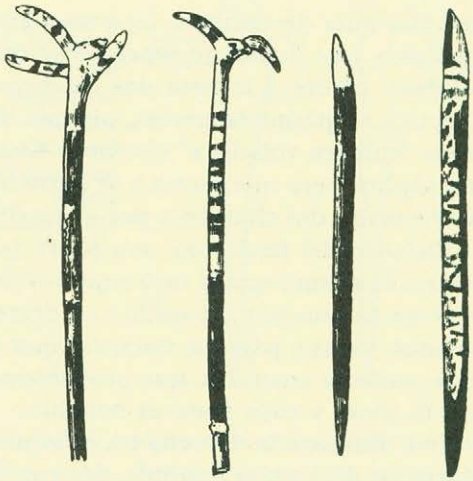
En otro templo, el de Las Guayabas, situado asimismo al norte de Santa

Catarina, pero en el lado occidental del río, se representa al dios por una piedra verde envuelta en trapos.

Los objetos que se le ofrendan son relativos, en su mayor parte, a la caza y presa de animales. En esteras tejidas de varas de bambú e hilos ve uno, de color rojo, la figura de un venado y un armadijo para animales de esa especie. Flechas a él dedicadas muestran, en sendos cuadriláteros de pedazos de astil, una trampa para venado, y al astil van atados arcos diminutos y una cuerda como la que sirve para hacer trampas de ésas. Como "cara" (*nealíka*) suya, se marca un triángulo de tres pedazos de otate, pintados al estilo del emplumado extremo posterior del astil de flecha (que representa el alma de ésta).

Entre las deidades femeninas adoradas por los huicholes, es de mencionarse en primer lugar a Takótsi Nākawé, "nuestra abuela Nākawé". Lumholtz explica Nākawé por "crecimiento". No alcanzo a comprender con entera claridad si da esto como traducción o si únicamente se propone denotar la naturaleza de la deidad. Es ella la vieja diosa de la Tierra, madre de los dioses, que vive en lo profundo de la tierra y hace brotar de su seno las plantas, árboles, arbustos, y los comestibles: maíz, frijol, calabazas. Conságransele a esta diosa las plantas antiguas: el bambú, que es "la planta más vieja de la tierra"; la higuera, *piní*, y el canoso pochote (= *Bombax* sp.). E igualmente los animales antiguos, los terrestres, el armadillo, el pécari (de cara plegada) y el oso. Como al dios viejo, al del Fuego, también a ella, diosa vieja, le piden los huicholes larga vida.

En una barranca cercana a Santa Catarina se halla su casa, una cueva, y un pantano donde todo huichol se debe bañar una vez al año. Allí hay también un ídolo de ella, bastante burdo, de madera de higuera, *piní*, y con la cabeza cubierta de canas de hilos de pitahaya. El cuerpo, blanco, con puntos negros, rojos y amarillos, que han de significar el maíz de esas tres clases. Tiene en una mitad de la cara el dibujo de una milpa, y en la otra, el de una mazorca (?) y el de una guía de mata de frijol. Fórmanle el vestido una enagua de tejido de ixtle, rayada a lo largo de rojo y negro, y varios *quechquémitl* unos sobre otros: los de encima, de un tejido de algodón con dibujos negros y blancos; los de abajo, de tejido de ixtle, con sartas, a lo largo, de pelotillas de lana de pochote negras y blancas. Pero lo más notable son cuatro varas de bambú, dos de las cuales tiene en las manos, y las otras dos encajadas en el vestido en la parte del pecho y en la de la espalda. Las dos primeras están formadas de las puntas inferiores de una caña de bambú, de modo tal que el extremo de la raíz con sus ramificaciones se halla transformado en una especie de cabeza de animal con oreja y hocico. Las otras dos varas acaban en punta en ambas extremidades. Las cuatro están pintadas



1.6. *Nakawé kwalelé* cuatro varas de serpiente de otate de la vieja madre huichola de los dioses, que corresponden a los cuatro rumbos (Lumholtz, *Symbolism of the Huichol Indians*, 1900: 44, figura 23)

de varios colores, mas con diverso estilo, y cada una tiene por nombre el de determinada culebra. Han de corresponder de dos en dos a los puntos cardinales, al este y al oeste y, respectivamente, al norte y al sur (figura 1.6). A esta diosa y a otra entidad con ella afín, Taté Tulirikita, "nuestra madre, la casa de los pequeños", que figura como diosa de los Alumbramientos, se les ofrendan también varas parecidas (figura 1.7), cortadas con la parte de raíz del otate y transformadas en una especie de animal en uno de sus extremos. Hacen recordar de manera sorprendente ciertas varas adornadas con cabeza de animal en el extremo superior y que ve uno pintadas en el códice mexicano llamado Borbónico, junto a los dos viejos Oxomoco y Cipactónal, primeros hechiceros, curanderos y adivinos, e inventores del calendario (véase la figura 1.8).

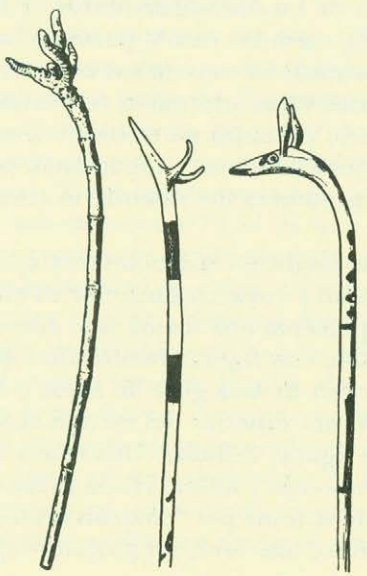
El ídolo antes descrito de la vieja madre de los dioses huicholes está sobre un disco (*tépali*) labrado con alguna desigualdad y cuya cara inferior es también algo pequeña, por lo que todo el disco presenta una forma algo cónica. Sobre la superficie del cono hay un zigzag rojo, con figuras ramificadas que salen de los ángulos. El zigzag ha de ser imagen de una guía de frijol, y las figuras ramificadas, de las flores del frijol. La cara superior del escudo muestra, también de color rojo, cierto número de figuras variadas. Una cruz y un anillo dentado en el centro se interpretan como ojo y milpa. Hacia fuera de ellos se ve a la derecha una forma humana que se toma por "chamán cantor". Enfrente, tres estrellas. En seguida, un venadito, una vaca, un guajolote (pa-

vo), una guía de calabaza (?) y una guacamaya. Todo esto rodeado de dos zigzagues, que deben de representar otra vez guías de frijol. La cara inferior del disco ofrece a la vista dos culebras: en el centro, de colores amarillo y rojo, una emplumada; afuera, pintada de azul, una sin plumas, que se explica como "culebra voladora" (¿nube?). Lumholtz interpreta todo el disco como una súplica para que llueva y se logre la cosecha; súplica corroborada por la intervención del chamán y por el sacrificio de un venado y de una vaca.

Delante del ídolo hay una jícara (*rukúli*), de borde dentado y que por dentro, lo mismo que la cara superior del disco antes descrito, tiene pintados en el centro un ojo y un anillo y en derredor figuras de chamanes cantadores, venados, vacas y pájaros; mientras que en la cara exterior hay líneas radiales rojas, azules y amarillas, que probablemente representan una liana consagrada a la diosa y cuyo fruto es comible.

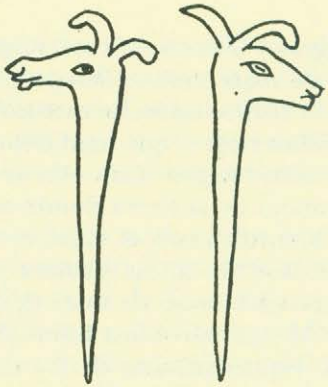
Por último, a la derecha y a la izquierda del ídolo se ven, además, sendos enrejados de bambú hendido, adornados de copos de pochote y otro material y que se reputan como lecho (*itáli*) septentrional y meridional de la vieja madre de los dioses.

Como Takótsi Nākawé es la vieja diosa de la Tierra, le corresponde también toda clase de materiales procedentes del suelo, tales como los colorantes para pintura, que casi exclusivamente son tierras policromas de diversos modos. Lumholtz cita además una "*earth mother*": Taté Yulianaka, que es señora de las diversas especies de vasijas térreas, por ser éstas de tierra. Mas tal diosa podría ser idéntica a la vieja madre de los dioses.



1.7. *Nakawé kwalelé*, tallados de la raíz de otate, de la vieja madre huichola de los dioses (Lumholtz, *Symbolism of the Huichol Indians*, 1900: 51, figura 32)

Únicamente esta última se llama Takótsi, "nuestra abuela"; todas las demás deidades femeninas se denominan Taté, "nuestra madre". Cito en primer lugar a Taté Oteganáka, o, en forma más completa, Taté Ikú Oteganáka, que, como lo dice su último nombre, es la deidad especial del maíz en grano (*ikú*). En oposición con la vieja madre de



1.8. Las varas de los viejos brujos curanderos mexicas Oxomoco y Cipactónal (*Códice Borbónico*, 21)

los dioses, supónese a ésta como mujer joven, lo mismo que a la mexicana Xilonen. Mora en el este, región del sol naciente, y se le hacen ofrendas por la mañana. Además del maíz, le corresponden calabazas, frijol y el ganado menor (ovejas). Asimismo, todas las flores y los animales que aparecen en verano, estación lluviosa, época en que se da el maíz: mariposas, insectos llamados *watóra* y las garrapatas rojas llamadas *taté mátoli* o *taté maútuli* en huichol, y *muatet* en cora, así como las flores amarillas, *póali*. Estas últimas son tal vez los *cempoualxóchitl* de los mexicanos, las clases de *Tagetes* y sus afines, que florecen en verano y son la hierba típica de los campos mexicanos.

Una imagen de piedra que copia Lumholtz, representa a esta diosa con el busto desnudo y con la mitad inferior del cuerpo abrigada de enagua a cuadros: antigua indumentaria entre estas tribus. En los carrillos tiene pintadas dos figuras como estrellas, que se toman por *nealíka*, "cara" (¿es decir, espejo, espejo del agua?). En el cuello y en el pecho muestra, de color rojo, sendas mariposas y el insecto *watóra*; en la enagua una vaca; en la nuca una culebra emplumada, enrollada.

El disco (*têpali*) de la diosa del Maíz presenta en la cara superior toda clase de símbolos referentes a la lluvia: en el centro, un anillo rojo dentado, que se considera como manantial o pantano, esto es, como lugar de donde proceden las nubes de la lluvia; en derredor, un anillo negro del cual brotan hacia adentro puntas de flecha negras, que han de ser las culebras de la lluvia, o sea las nubes, prontas a caer en forma de lluvia. Fuera del anillo, una porción de culebras de lluvia, "todavía en sus pantanos". En torno, un zigzag azul, la culebra Hakwíaka. Han de significar rayos las puntas de flecha rojas que hay en los ángulos internos de este zigzag. El conjunto se halla rodeado de una culebra negra que ha de ser Taté Oteganáka misma. Hacia afuera de él descúbrense, de color amarillo, símbolos de jícaras (*rukúli*) y svásticas; al par que delante, entre la cabeza y la punta de la cola de la culebra negra, desciende una ancha corriente verde, llena de líneas negras y rojas a guisa de culebras. Eso ha de ser la nube tempestuosa, preñada de rayos. En el centro de la cara inferior ve uno un pescado (*mūri gūwi*), con manchas

negras y blancas, el cual, lingüísticamente, parece identificarse con la mazorca de maíz tierno (*ikuri*). A un lado, de color rojo, un escorpión (¿imagen de la constelación de este nombre?). Otra vez va el conjunto rodeado de una culebra negra, que aquí debe de representar a la culebra Hakwíaka, aunque de color negro. Con ella se alude a una culebra acuática que vivía en un pantano de la tierra donde se da el peyote, quiere decir, en el oriente, y que se identifica con el maíz, esto es, probablemente, con la diosa del Maíz. La multitud de líneas blancas y negras de su espalda han de representar de nuevo mazorcas de maíz tierno (*ikuri*).

Mencionáronle a Lumholtz otras cinco deidades imaginadas como mujeres, representantes de los cinco puntos cardinales: este, oeste, sur, norte y la dirección arriba; los cuatro primeros, con la singular denominación de "culebra de agua y de lluvia"; por lo tanto, como las deidades que habitan en los cuatro puntos cardinales y que envían desde allá las nubes y la lluvia.

La primera es Taté Naaliwámi, que vive en el oriente. Es una culebra roja. Su enagua se compone de flores primaverales (compárese la Xóchitl icue mexicana), y tiene en la mano como báculo el rayo, cual el dios de la Lluvia mexicano, Tláloc, y algunas deidades de las Montañas, mexicanas asimismo (Cóuatl icue, Íztac cíuatl). En la región de los trópicos y en la de los subtrópicos del continente occidental, el viento del este es el principal conductor de la lluvia. La mansión de esta diosa se halla en una profunda barranca abundante en cavernas, cerca de Santa Catarina. En la noche se le ofrendan alimentos y otros presentes, lo que acaso significa, como el *youatzinco* mexicano, todavía antes de la salida del sol, al clarear la mañana, a los primeros albores del día. Es ella la generadora de las calabazas y de todas las flores, la diosa de la fiesta de las calabazas jóvenes o nuevas, y los niños figuran entre sus guardianes privados. Cerca de Las Guayabas hay un templo dedicado a esta diosa. Allí ve uno centenares de flechas votivas, sujetas con jirones de tejido de ixtle. Todas ellas son ofrendas en pro de la salud de los niños, dedicadas a la diosa que estamos tratando.

Taté Kyewimóka (o Kyewimóta) se llama la diosa del Occidente. Es una culebra blanca y se apareció en una nube blanca. Trae la lluvia del oeste; mas también es la niebla matinal del otoño, que en ocasiones mata de frío al grano. Viene a ser, según el decir de Lumholtz, la afrodita de los indios huicholes. He ahí una expresión de ideas semejantes a las que conocemos como propias de los antiguos mexicanos. Para éstos el oeste era el *ciuatlampa*, comarca o país de las mujeres, donde habitaban las Ciuateteo, o Ciuapiltin, mujeres fantasmas, almas de las muertas de parto, séquito de la diosa

de la Tierra, y donde bajan a la tierra en determinados días a enfermar de epilepsia a los niños y a inducir a los hombres a la incontinencia y al pecado. La morada y principal santuario de esta diosa hállase en el oeste, allende el río de San Juan Peyotan (Nayarit de las crónicas antiguas), cerca del pueblo de San Francisco, en tierra habitada ya por indios coras. Al ponerse el sol se le ofrendan a esta diosa alimentos y otras cosas.

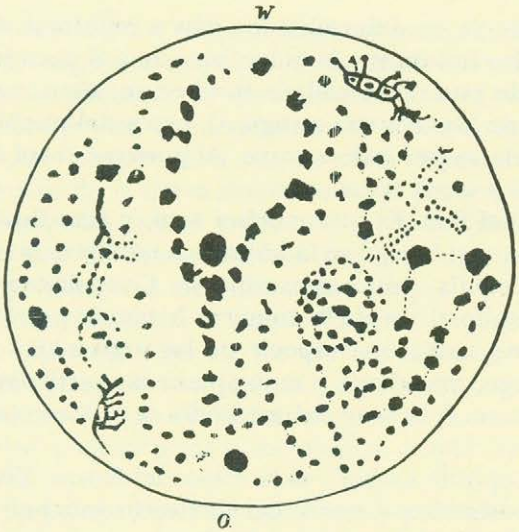
Taté Rapawiyema es la diosa del Sur. Es una culebra azul, y trae lluvia del sur. Se apareció en una laguna, con la cual se la identifica también: la de la Magdalena, en el distrito de Tequila, junto al camino de Guadalajara a Tepic, a cuatro días de camino rumbo al sur de la comarca habitada por los huicholes. Es identificada asimismo como una especie de lagartija acuática (*imokoy*), de 30 centímetros de largo, manchada y muy aplanada, particularmente relacionada con los sacerdotes. A la hora del mediodía se le ofrendan alimentos y regalos.

Taté Haútse Kūpúri, "madre copo de niebla", es la diosa del Norte. Vive en el lago Haulipa, en los cerros situados al norte del territorio huichol, y se la identifica con el grano manchado (*kiátso riêvi* o *šiévi*).

La diosa del quinto punto cardinal, de la altura celeste, es, finalmente, Taté Vêlika Uimáli, "nuestra madre la virgen del águila". Según una relación, es madre del dios del Sol. Tiene al mundo en las garras y vigila todo desde arriba, donde vive. Forman su enagua las estrellas y, de consiguiente, no es el cielo diurno, sino el nocturno, lo mismo que la Citlalin icue mexicana, y de la noche nace, en efecto, también el dios del Sol. Ofréndansele en la noche alimentos y otras cosas.

Obtuvo Lumholtz un disco pétreo (*têpali*) de esa diosa y lo reprodujo en las páginas 56 y 57 de su segunda memoria; tal disco revela de interesantísimo modo la esencia de esta deidad. En la cara superior ve uno, grande y de frente y, por lo mismo, dibujada con dos cabezas, el águila (*vêlika*) con plumas, piernas y cola. Debajo del águila, de amarillo y rojo, una culebra de pluma denominada *haiku taruye*, "culebra de nubes amarilla". En torno del conjunto, un zigzag rojo, que ha de representar la tierra (*kwi'e*) con sus montes y valles. En los ángulos internos de este zigzag vénse, formados por líneas amarillas y rodeados de puntos rojos, triángulos que han de ser las milpas en las pendientes de los cerros. En los ángulos externos del zigzag rojo hay, en cambio, figuras verdes cirriformes, que han de ser la vegetación de las barrancas. Así, pues, el conjunto de la cara superior muestra al águila desplegando las alas sobre la tierra y sobre la región de las nubes, la bóveda celeste superior.

Más interesante aún es el cuadro de la cara inferior del disco, porque



1.9. Mapa estelar de los huicholes. Parte inferior del disco de cantera de la virgen águila, la diosa del Cielo (Lumholtz, *Symbolism of the Huichol Indians*, 1900: 57, figura 42)

aquí se ve toda una carta astronómica, formada de manchas y puntos rojos y verdes (figura 1.9). En el centro, la constelación del Escorpión (Tamáts Têalúka), grande y rara. Explícase como corazón (*iyáli*) del Escorpión una magna estrella puesta en el centro. El escorpión marca en el disco la dirección este-oeste, pues en el extremo de su cola está la Estrella de la Mañana (Tenoámi), entre las puntas de sus antenas la llamada Rawá, o Rawámi, grande estrella del oeste, tan grande como la de la Mañana, e identificada con Tatotsi Mára Kwári, dios "bisabuelo cola de venado". Según le dijeron a Lumholtz, esta estrella occidental está siempre en el cielo, y allá por octubre se reúne con ella la de la Mañana.

La constelación del Escorpión, la Estrella de la Mañana y Rawá dividen todo el escudo en dos mitades. Al norte de esta línea se hallan las siguientes constelaciones principales: las Pléyades (Semanir). Junto a ellas, Venado y Perro. Debajo, una complicada constelación, declarada "mujer embarazada"; en huichol, Niveli Úrte (¿ = nacimiento de las flechas"?). A un lado, el Gallo (Wakana), es decir, el Carro de los españoles, la Osa Mayor. Debajo, una constelación en forma de línea quebrada en ángulos. Se la considera como "plaza de escobas" y se la identifica con el Arado de los españoles.

En la mitad meridional del disco se mencionan como constelaciones especiales: Colmena, Colibrí, Cangrejo de Agua Dulce y Mapache, o Perro Mudo.

Una estrella grande del norte y una grande del sur se llaman "abuelo azul" (Tévali Yoawi) y "abuelo meridional" (Tévali Seliákami). Se las tiene por vigilantes del cielo.

Tiene razón Lumholtz al juzgar merecedora de alabanza la obra llevada a cabo por los indios huicholes al trazar esa carta; con todo, es verosímil que ni se les deba exclusivamente la fijación de tales constelaciones, ni sean ellos los únicos que las conozcan. El vocabulario cora del padre José Ortega, del año 1732, trae, por ejemplo, además de la palabra genérica para "estrella", y los ya explicados nombres de la Estrella de la Mañana, los de tres constelaciones distintas que de seguro no eran las únicas conocidas de esos indios: Urcapuazt, "El Carro", = Osa Mayor; Tzicuricat, "las estrellas que llaman las Tres Marías", = Orión; Neupacatzi, "las estrellas que llaman Ojos de Santa Lucía".

Tal vez *tzicuricat* se derive aquí de *tzicuri*, "escorpión", y entonces podría ser el Escorpión mismo, *tamáts têaluka*, de los huicholes.[23] Mucho sería de desearse que se prosiguiera estudiando estas cosas, porque así habría esperanza quizá de que se alcanzaran conocimientos más precisos sobre astronomía antigua de México, ramo que todavía hoy figura entre lo más oscuro de la arqueología mexicana.

En relación con esto, expongo aún que, según parece, la luna tiene entre los huicholes un papel sin importancia. Llámanla Takótsi Mêtsaka, "nuestra abuela la Luna", y la ven como a una diosa que, cual el dios del Fuego, les sirve de linterna a los hombres en la noche; además, tiene cierta influencia en la fabricación de cerveza de maíz. Pero no se le rinde culto ni se le ofrendan flechas u otros presentes.

En oposición con esto, hasta cierto punto, admítese que "la luna tiene influencia poderosa en orden a la lluvia". Lumholtz vio en el templo de Santa Catarina, colgadas debajo del templo, una frente a otra, las imágenes de la luna creciente y de la menguante, que siete años antes, en que hubo en el país mucha sequía, fueron hechas por un chamán para atraer la lluvia. La de la "luna en creciente" constaba de una medialuna de madera, a la que se hallaba aplicada una figura oval con cuentas de vidrio rojas y blancas (¿animal?, ¿conejo?), y que con una especie de red de pescar formaba el disco completo: imagen enteramente fiel, a su modo, de la luna nueva, en la cual, además de la angosta porción luminosa y gracias a la luz solar reflejada por el globo terrestre, es visible el contorno de la porción lunar oscura, que se divisa entre luz cenicienta. Rodeaban el disco copos de algodón sin hilar,

[23] No es esto completamente dudoso, pues en el noroeste de México se entiende bajo el nombre de "escorpión" en realidad el *gila monster*, lagartija venenosa, *Heloderma horridum*. El escorpión o alacrán español se llama *teaxca* en cora y *tealuka* en huichol.

interpretados generalmente como nubes. El retrato de la "luna menguante" consistía en una especie de arco musical que remeda el contorno de una medialuna. En el centro de la curvatura había una flecha atada al arco. En seis puntos de la periferia y en el centro de una cuerda tendida sobre el de la superficie del arco, hallábanse sujetos sendos copos de algodón sin hilar.

Además de las bien caracterizadas entidades acabadas de mencionar, que se suponen en ciertas imágenes y símbolos y que reciben culto en lugares conocidos y bajo formas que varían en parte, adoran los huicholes seres míticos innumerables: dioses animales, dioses genealógicos, dioses locales y fetiches de la clase más disímbola.

Para ellos son culebras las nubes de lluvia que llegan de lejos a la región. Mas si Lumholtz está bien informado, también consideran como culebras las nubes de humo que ascienden de los campos incendiados, y las identifican con las de lluvia. Todas tienen su lugar de origen, fuente o charca (*kutsála*) en uno de los cinco puntos cardinales, el centro y los otros cuatro, en los cuales imperan el dios del Fuego y las demás deidades precitadas, y, en consonancia con los diversos puntos cardinales, muestran colores distintos estas nubes o culebras. Pero todas están provistas de alas o se conciben como "culebras emplumadas", porque vuelan sobre la tierra. La palabra para culebra parece ser *ko, ku* o *kou,* correspondiente a la mexicana *cóuatl.* Por lo menos, es ésta la raíz que encuentra uno como elemento de los nombres citados para las diversas culebras. Según eso, la voz *haiku,* tantas veces mencionada por Lumholtz, significa sencillamente "culebra de nube" (= *mixcóuatl* en mexicano). Mas también son culebras el rayo, el fuego y los remolinos de aire. Y lo son los ríos y las olas. El mar mismo es una enorme culebra que rodea a la tierra. Tiene dos cabezas, por entre cuyas abiertas fauces pasa el sol cuando se hunde en el oeste. En vista de esta descripción, ¿quién no pensará en la grande piedra mexicana llamada calendario, en la cual ve uno la imagen solar encuadrada por dos culebras con las cabezas vueltas una hacia la otra? A esa culebra bicéfala la llaman los huicholes Taté Ipou y, según Lumholtz, la identifican con la policroma *Pituophis pleurostictus* Dum. y Bibr. Tenía su morada en las inmediaciones del pueblo de San Andrés, y de allá emigró primero a la costa.

Mas no sólo las nubes, el rayo, el fuego y el mar son culebras, sino también, por ejemplo, los lazos que se ponen para coger venados, y a fin de lograr esto, se dicen los nombres de ciertas culebras.

A las aves de rapiña, águilas, halcones de varias clases, se las supone asimismo relacionadas con los dioses y con los diversos puntos cardinales. Según oyó decir Lumholtz, las aves, y principalmente el águila y el halcón,

revolotean en el viento y todo lo escuchan; por eso son mensajeros de los dioses y para con ellos. Y no sólo las aves mismas, sino también sus plumas, y por ende, quizá, las flechas votivas, imaginadas como aves.

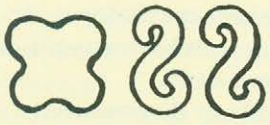
Pero ante todo son los venados los que, o se identifican directamente con ciertas deidades, o se conceptúan deidades independientes. Mas, mientras que a las culebras y aves de rapiña se las relaciona de igual manera con los varios puntos cardinales, a las deidades-venados se las cree avecindadas principalmente en el sur y en el norte. Aun aquí hay analogías con las creencias mexicanas.

Parece que la calcedonia, debido quizá a su aspecto racimiforme, se mira como imagen de las nubes, y de ahí que reciba significado mítico: es fetiche generador de lluvia. Como tal la declaran terminantemente los indios, y tal vez a eso se deba que vea uno sobre montones de calcedonia toda clase de objetos diminutos de barro, figuras de animales y utensilios domésticos, con carácter de ofrendas. También en el México antiguo juzgaban enanos a los dioses de la Lluvia y a los de las Montañas y les ofrendaban toda suerte de dones, sobre todo platos, cazuelas y jarros del tamaño de los que sirven de juguete a los niños.

Por último, refiere aún Lumholtz que con el nombre de *tévali*, "abuelo" (en plural, *tevalír*), se bautiza a pedacitos de cristal de roca envueltos en retazos de lienzo y atados al extremo emplumado del astil de la flecha, que representa el corazón de ésta; se los considera como almas de los cazadores difuntos y se los conserva en casa como fetiche de caza. Los cazadores de venados, según observación de Lumholtz, se convierten en *tevalír* después de su muerte y acompañan al sol en su camino. Viven donde sale el sol, en el lugar llamado *hai tonólipa*, "nubes que se levantan (que se desprenden)". En aquella región (así lo creen) hay muchas nubes que se desprenden como plumas. A las nubes se las tiene por plumas. Si en vez de "cazadores de venados" ponemos aquí "guerreros", y en lugar de "muerte" la frase especial "sacrificio de la vida", entonces tenemos en esta observación la expresión exacta de las creencias mexicanas.

Como complemento de estas noticias sobre la mitología y creencias de los indios huicholes, querría uno saber todavía algo más preciso sobre las fiestas de los mismos. Por desgracia no son muy abundantes que digamos los datos que a este respecto nos suministra Lumholtz en las dos memorias de que hemos hablado; mas en lo poco que nos cuenta, encuentra uno, sin embargo, mucho que ofrece singular interés si se lo compara directamente con lo que sabemos de los antiguos mexicanos.

Acostumbraban éstos, desde el principio del año hasta que se establecía



1.10. *Papalotlaxcalli* y *xonecuilli*, panes votivos mexicas para los dioses de la lluvia y de los cerros (Tepictoton) (*Códice Magliabecchiano*, XIII, 3, fol. 8)

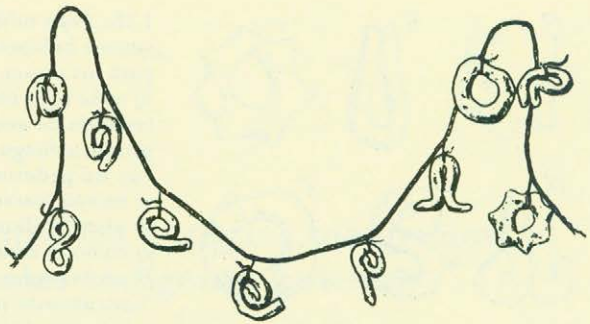
del todo la estación lluviosa, hacerles ofrendas a las deidades de la lluvia en puntos considerados como residencia de éstas: cumbres de montaña, cavernas, peñascos y lagunas. Bajo condiciones normales, en número determinado, que poco a poco se iba completando en el transcurso del año; en mayor cantidad cuando se retardaban las lluvias o cualesquiera otras circunstancias amenazaban echar a perder las cosechas. Consistían las ofrendas, sin contar las ordinarias de alimentos e incienso, en presentes de *tetéuitl*, como se llamaban los papeles recortados en forma de prendas de vestido semejantes a delantales y que iban pintados de varios modos y goteados con caucho, cada uno según la naturaleza de la localidad en que había de ser ofrecido; finalmente y ante todo, en el sacrificio de "niños", porque a los dioses de la Lluvia y a los de las Montañas se los suponía pequeños, Tepictoton, y por tal motivo habían de ser niños las víctimas que se les dedicaran.

Precisamente así les presentan ofrendas los huicholes a las deidades de la Lluvia, al salir la estación seca y entrar la de aguas, y aun al ir corriendo esta última, si deja de llover por dos o tres días. También en niños consistían al principio las ofrendas en todo caso, pues precisamente de esta clase son las que nos mencionan el padre Tello y otros narradores de principios de siglo XVIII, al descubrir el culto consagrado al Nayarit en la Mesa del Tonati. La vecindad de cristianos ha influido para que se supriman semejantes sacrificios; en lugar de un niño matan hoy una vaca. Pero por lo menos simbólicamente aún ofrendan niños los huicholes, pues en esas fiestas en que se implora lluvia, en realidad son los actores dos niños llamados *ákeli* o *aíkeli*, que se supone derivado del español "ángeles"; niños que, ataviados de todo en todo como sacerdotes, guían la procesión, llevan ofrendas, chocolate y tortillas, en jícaras, y sobre la jícara, el cuchillo con que se ha de dar muerte al buey.



1.11. *Pápa tulil*, tortillitas ensartadas en una cuerda

Todavía en otra particularidad resalta una notable concordancia entre costumbres observadas aún por los huicholes y las de los antiguos mexicanos. Entre éstos, en todas las fiestas dedicadas a los dioses de la Lluvia y a los de las Montañas, figuraban muy principalmente ciertos panes recocidos y en



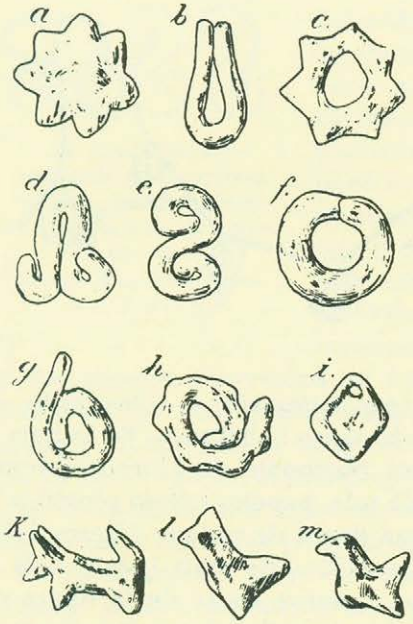
1.12. Panes votivos huicholes elaborados para fiestas propiciatorias de lluvia (Lumholtz, *Symbolism of the Huichol Indians*, 1900: 180, figuras 242 y 243)

forma de culebras, rosquillas, mariposas (*papalotlaxcalli*) y, sobre todo, encorvadas en figura de S (*xonocuilli*), imitando acaso la del rayo. En la hoja 81 del manuscrito jeroglífico de la Biblioteca Nazionale de Florencia vemos dibujados tales panes del lado de petates de tule, papeles *tetéuitl* pintados de varios modos y goteados de caucho, y una jícara de pulque (figura 1.10). Cabalmente así recuecen los huicholes panecillos de maíz (*pápa tulíl*) en forma de culebras, caracoles, anillos, ojos y, sobre todo, de la figura del *xonecuilli* mexicano, y, ensartados en cuerdas, los ofrendan a los dioses en las fiestas con que se implora lluvia (véanse las figuras 1.11, 1.12, 1.13).

He hablado ya de las fiestas del peyote y del maíz tostado, respectivamente, así como de la de las calabazas nuevas.

Parece ser también de importancia en la vida de los huicholes una fiesta más prolongada, que Lumholtz denomina "fiesta de los tamales de maíz crudo" y en la que hay, entre otras cosas, una competencia de carreras entre muchachos de ambos sexos. Poco ha publicado hasta hoy Lumholtz de sus observaciones en orden a tal fiesta; mas su solo nombre, fiesta de los Tamales de Maíz Crudo, induce a parangonarla con la de los antiguos mexicanos, pues precisamente los tamales de maíz martajado, sin previo cocimiento con cal viva, eran también para los mexicanos lo esencial de ciertas fiestas. *Atamalqualiztli*, nombre de una de las fiestas principales de los mexicanos, puede tomarse como traducción directa de "*feast for eating corncakes made from ground whole corn baked in an oven* (tamales de maíz crudo)".

De las observaciones de Lumholtz sobre los indios huicholes he trasladado, en lo que antecede, lo más esencial desde el punto de vista histórico, que me pareció de singular importancia. Estoy cierto de que otros que examinen esas memorias bajo distinto aspecto, encontrarán por su parte muchos datos interesantes. Es de esperarse que en tiempo no demasiado lejano, antes que



1.13. *Pápa tulíl*, panes votivos huicholes para los dioses de la lluvia. *a) náka* (¿peyote?), *b) tautsu* (eslabón de acero para producir fuego al chocarlo con un pedernal), *c) kulupu* (caracol), *d) okoto'tsi* (flor del bosque), *e)* como el *xonecuilli* mexicano, *f) nealíka* (cara, anillo "instrumento par ver", semejante al *tlachieloni* de los antiguos mexicas, *g)* serpiente, *h)* serpiente emplumada, *i) síkuli* (ojo), *k)* perro, *l)* gallo, *m)* gallina (Lumholtz, *Symbolism of the Huichol Indians*, 1900: 180, figura 244)

sobrevenga la indefectible crisis que tarde o temprano ha de llegar también para estos indios, se procuren nuevas noticias en cuanto a ellos, dándoles, si cabe en lo posible, más amplia base. Y es de esperarse, asimismo, que, inquiridas sus tradiciones, se nos den a conocer por escrito sus canciones de fiesta, oraciones y cantos. Sólo entonces se podrá estimar en su justo valor la importancia que tenga para las indagaciones sobre antigüedades mexicanas y sobre las cuestiones relativas a ellas, ese fósil de antigua vida y fe populares que un encadenamiento de circunstancias singularmente feliz nos ha conservado en las montañas de Jalisco.

2

Paralelos entre los antiguos mexicanos y los actuales indígenas huicholes*

Konrad Theodor Preuss

Carl Lumholtz, durante una estancia de diez meses entre los huicholes del estado mexicano de Jalisco, pudo hacer algunas observaciones de gran importancia sobre las creencias religiosas de este grupo, así como sobre la manera primitiva en que elabora sus representaciones icónicas y simbólicas. La obra *Symbolism of the Huichol Indians*[1] estimuló al profesor Eduard Seler a formular algunas reflexiones sobre posibles relaciones entre los huicholes y los antiguos mexicanos.[2] No se trata en realidad de un conjunto de coincidencias sino, más bien, de una serie de observaciones aisladas. La manera en que la gente depende de la cosecha y de las condiciones climáticas se asemeja a la de los antiguos mexicanos, y por este mero hecho sería posible, si quisiésemos, encontrar analogías en los conceptos. En ambos casos, el dios del Fuego —el representante del principio que calienta y da vida— es el abuelo (Tatévali entre los huicholes) o, más bien, el "dios viejo" (Huehuetéotl), ya que el fuego es más antiguo que el sol. Al frente de su rostro se ubica el oriente, su codo derecho señala el sur, el izquierdo el norte, arriba de él se encuentra el cielo y abajo el poniente. Según los huicholes, su ombligo es el recinto del templo donde se danza, el centro del mundo. Para los antiguos mexicanos, el dios vive en el ombligo del mundo y de él parten los cuatro puntos cardinales. En ambas culturas, existe un vínculo estrecho entre el fuego y el sol. Entre los huicholes el astro diurno es un niño y el fuego se comunica con él hablando. En el templo huichol, las imágenes del dios del

* "Parallelen zwischen den alten Mexikanern und den heutigen Huicholindianern", *Globus*, 80 (20), Brunswick, 1901, pp. 314-315. Traducción de Johannes Neurath.

[1] En *Memoirs of the American Museum of Natural History* III, Anthropology II, 1, Nueva York.

[2] *Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien*, 3a. serie, vol. 1.

Fuego se ubican encima de la tierra, así como en una cavidad abajo de ella. Esto corresponde a los ámbitos donde el sol se mueve durante el día y durante la noche. Tanto entre los huicholes como entre los antiguos mexicanos el sol nace cuando un dios es arrojado al fuego. Mientras que entre los antiguos mexicanos el sol sube directamente al cielo, entre los huicholes (que preparan sus comidas con piedras calientes en hornos subterráneos) el joven dios camina por debajo de la tierra hasta llegar al oriente, de donde sale ya transformado en el sol. Después de la muerte, los cazadores huicholes de venado se transforman en "abuelos" y acompañan al sol en sus tránsitos, y en el México antiguo, como sabemos, el destino de los guerreros era el sol. Cuando Lumholtz habla del dios del Fuego lo asocia con el fuego volcánico, lo que nos parece bastante plausible, ya que éste también es el caso en el México antiguo. Sin embargo, para Seler el dios del Fuego se reduce más bien a la lumbre del fogón que arde en el centro de la choza, al igual que en el centro del universo.

Un segundo dios del Fuego que existe entre los huicholes es "bisabuelo cola de venado". Se trata de la chispa que nace de un pedernal, mientras que Tatévali es el fuego que se alimenta con leña. En el México antiguo no encontramos paralelismo alguno con este segundo personaje. El dios Sakaimóka, según Lumholtz, representa al sol que se oculta pero Seler demuestra con mucha razón que se trata más bien de una deidad de la lluvia, de los aguaceros y de las tormentas. Las semejanzas con el antiguo dios Tláloc no son muy específicas.

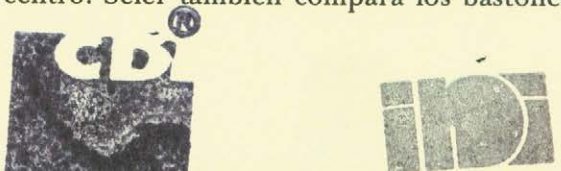
Más importantes son las relaciones que existen entre los dioses Tamáts y Quetzalcóatl. Seler identifica a la deidad huichola con Tonóami, la Estrella de la Mañana. Se trata de un sabio, inventor y sacerdote, mientras que Quetzalcóatl es un héroe cultural y sacerdote divino que, después de su muerte, se transforma en el lucero del alba. Sin una razón aparente, Lumholtz identifica a Sakaimóka, además, con el viento y el aire. Takótti, una de las deidades femeninas de los huicholes, es la madre de los dioses y, sobre todo, del viejo dios del Fuego; se relaciona claramente con Teteoinnan, la madre de los dioses mexicanos. Ella vive en el inframundo y de su vientre brotan el maíz y otros alimentos. También existe una deidad que representa el aspecto joven de la diosa donadora de estos bienes. Mientras que Teteoinnan se relaciona de una forma bastante evidente con el fuego volcánico, éste no es el caso de la diosa huichola mencionada. Una cosa nueva que encontramos entre los huicholes son las cuatro "serpientes de agua y lluvia" —¡serpientes emplumadas!— que representan los cuatro rumbos. El cenit corresponde a la virgen águila que sostiene el mundo en sus garras. Seres que no son tan



importantes entre los huicholes son los innumerables demonios macabros del México antiguo, las deidades de la muerte y del inframundo.

Si revisamos la información que Lumholtz nos proporciona sobre las fiestas –en su libro, por lo pronto, no ha publicado mucho sobre esta temática– también encontramos una serie de paralelismos con los antiguos mexicanos, algunos más evidentes que otros. En el México antiguo el pulque era una bebida sagrada que solamente se consumía en las grandes festividades de la temporada posterior a la cosecha; en la misma época del año los huicholes parten para realizar los ritos de la recolección del peyote, un cactus que ellos llaman *hikuli* y que es la base para su bebida embriagante. Después de su regreso celebran una fiesta donde se elabora e ingiere la bebida. Cuando habla de los grupos nómadas chichimecas que vivieron en el norte de México, Sahagún describe la recolección del peyote de manera muy similar. Apoyándose en una fuente antigua, Seler resalta, además, que tanto los huicholes como los coras, sus vecinos y parientes lingüísticos, sacrificaron niños pequeños a los dioses de los cerros, al igual que los antiguos mexicanos a sus deidades de las montañas o Tepictoton, que eran "pequeños". Entre los huicholes aún en la actualidad los niños tienen papeles importantes durante las fiestas de petición de lluvia, ya que son ellos los que llevan las ofrendas, así como el cuchillo que se usa para el sacrificio de una res. Como ya lo comenta Lumholtz, en estas ceremonias es bastante notable que también se ofrendan panecillos, muchos de ellos representando animales, otros en forma de S que corresponden a los *xonecuilli* de los antiguos mexicanos, aunque éstos deben de haber tenido un significado y orígenes muy distintos. El ayuno de los huicholes consiste en abstenerse de las relaciones sexuales, de la sal y del chile.

Entre los objetos ceremoniales resalta el paralelismo entre los escudos *nealíka* que se elaboran con varas de otate y estambres de colores, y el *tlachieloni* de los antiguos mexicanos, que es el "instrumento para ver" que pertenece a deidades como Tezcatlipoca y el dios del Fuego. Supongo que el *nielíka*, "cara", era originalmente una imagen del sol; en su centro tiene un agujero "a través del cual el dios solar mira". La semejanza entre los objetos mencionados también es notable en lo que se refiere a su forma. Entre los huicholes existen discos de cantera que tienen una cavidad en su centro; a veces sirven como base para un ídolo y otras son representaciones de determinadas deidades u objetos mágicos que les pertenecen. Estos objetos, posiblemente, se relacionan con los *quauhxicalli* de los antiguos mexicanos, recipientes para sangre sacrificial que también podían ser discos con representaciones del sol en el centro. Seler también compara los bastones



en forma de serpientes que pertenecen a la anciana madre de los dioses huicholes con varas similares que en el Códice Borbónico se asocian con los viejos curanderos Oxomoco y Cipactonal; además relaciona la falda de flores primaverales de la diosa huichola del Oriente con la Xóchitl icue de la joven diosa mexicana del Maíz, así como la falda de estrellas de la "virgen águila" con la Citlalin icue de ciertas diosas telúricas e inframundanas del México antiguo. Aparte de todos estos puntos particulares que son comparables, siempre tenemos la sensación de que se podrían detectar muchas más semejanzas que las mencionadas, una vez que contemos con una documentación detallada de las fiestas y otras tradiciones autóctonas, así como con registros de los cantos y otros textos en el idioma huichol. Seler también desea y solicita que se realicen las investigaciones necesarias antes de que sea demasiado tarde, y así es como concluye su ensayo.

II

INFORMES DE CAMPO

3

Observaciones sobre la religión de los coras*

Konrad Theodor Preuss

Salí de Tepic el 25 de diciembre de 1905,[1] con el objetivo de realizar investigaciones sobre las tribus de la sierra Madre Occidental, principalmente en lo que se refiere a su religión y su arte. Mi gran esperanza era descubrir auténticas concepciones indígenas que puedan servir para aclarar los misteriosos orígenes de aquellos "medios para la sobrevivencia" que, aunque no son de naturaleza práctica, influyen tanto en las actividades de los pueblos primitivos. También pensaba que podría encontrar algunas explicaciones para las ceremonias y los códices de los antiguos mexicanos. En ambos lugares han existido condiciones similares de vida, tanto en lo que se refiere a la agricultura y las lluvias, como a la posición del sol y las especies de animales que existen. Inclusive podemos hablar de relaciones en el plano lingüístico y geográfico. Después de seis días de viaje hacia el norte llegué a Jesús María, el pueblo principal de los coras. Elegí este lugar como base de operaciones, a partir de la cual quería explorar los demás pueblos importantes de los coras: San Francisco, que se encuentra a una distancia de dos horas de camino, la Mesa del Nayar, a una distancia de un día de viaje hacia el poniente, y Santa Teresa, a dos días de viaje hacia el norte. No obstante que en estos pueblos se hablan dialectos diferentes, los habitantes pueden comunicarse muy bien entre ellos. Hasta la fecha aún no he ido a Santa Teresa, ya que muy cerca de mí encontré una gran cantidad de material de estudio. La base de mis investigaciones consiste en la transcripción y traducción de textos, lo que implica el estudio de la lengua, ya que no existen documentos

* "Beobachtungen über die Religion der Cora-Indianer. Reisebericht von K. Th. Preuss z. Z. in Mexico", *Archiv für Religionswissenschaften*, 9, Leipzig, 1906, pp. 464-480. Traducción de Olivia Kindl y Johannes Neurath.

[1] Los medios para realizar este viaje me fueron concedidos por el gobierno de Prusia a través de la Fundación Cátedra Duque de Loubat.

lingüísticos coras aparte del pequeño vocabulario que el padre Ortega elaboró el año 1732. Los descubrimientos, ciertamente, rebasan mis expectativas. Aun si ahora presento un informe sobre algunos aspectos de mi trabajo, tengo que confesar que una estancia de cuatro meses apenas permite tener una visión general y reconocer cuáles serían las líneas más importantes que habría que seguir en la investigación. Por esta razón, no me atrevo todavía a establecer comparaciones con los antiguos mexicanos, ni presentaré pruebas de los textos que registré. Después de mi regreso, la edición de mi material seguramente me tendrá ocupado durante varios años. También es importante tomar en cuenta que solamente después del estudio de las tribus vecinas, que están emparentadas lingüística y culturalmente, podremos formular conclusiones finales sobre los coras. Mi plan es visitarlas a partir de julio, empezando con los huicholes.

Para realizar mis estudios lingüísticos, primero gané la confianza de un indígena que detesta las tradiciones antiguas. Apenas unos cuantos días después de mi llegada, una noche este señor me llevó a algunas de las "cuevas" que se encuentran en los alrededores del pueblo. Algunas de las "cuevas" eran pequeños montículos huecos de simples piedras amontonadas, otras eran grietas o abrigos rocosos con entradas modificadas por construcciones sencillas. En estos lugares encontré pequeñas jícaras con ofrendas de alimentos y de tabaco destinadas a los muertos y a los dioses que se llaman *takuáte*. También encontré flechas ceremoniales pintadas y adornadas con plumas. En otras ocasiones visité verdaderas cuevas, tanto en los alrededores de San Francisco como en la Mesa del Nayar. Algunas eran muy profundas y angostas, así que introducirse era bastante trabajoso. La cantidad de flechas, los montones de plumas que representan un valor económico considerable (algunas flechas llevan más de ochenta manojos de plumas) y, finalmente, las rodelas en forma de estrella, a veces de grandes dimensiones, que se elaboran con hilo blanco de algodón y estambre de lana de borrego teñida de azul oscuro, todos estos elementos me convencieron de que las ofrendas de flechas son un aspecto medular de la religión cora. En cada uno de los pueblos existe un anciano muy influyente, algo así como un "padre del pueblo", y su tarea principal es, precisamente, encargarse de las ofrendas colectivas de flechas. Los ídolos no existen entre los coras pero, de cierta forma, las flechas son su equivalente, y esto a pesar de que la Iglesia católica lleva casi 200 años de presencia en la región. En la actualidad hay un cura que vive en Jesús María y otro en San Juan Peyotán, un pueblo casi completamente mestizado. Lo que dicen los coras es que Dios les dio sus costumbres; su religiosidad y devoción es la misma en las ceremonias cristianas que en los ritos paganos.

Por la gran desconfianza que los coras siempre tienen de los desconocidos, apenas hace poco logré adquirir una serie de flechas con auténticas explicaciones sobre su significado. Al mismo tiempo, siempre observo con mucho cuidado cuáles son las plumas que se usan en las diferentes ceremonias. Así es que ahora ya tengo una idea más o menos precisa sobre estas ofrendas de flechas. Según mis observaciones, no pueden considerarse ofrendas, pero tampoco se trata de plegarias. Más bien se trata de medios indispensables para obtener vida, salud, lluvias y buenas cosechas. Observé, por ejemplo, que el padre de un niño o de una niña recién nacidos tiene que preparar una flecha con una pluma de gavilancillo o paloma y guardarla en su casa; cree que de no hacerlo el niño moriría. De la misma manera, los muertos llegarían y le harían daño al niño si el padre de éste no clavara ramas de zapote en el marco de la puerta. Las ramas y las plumas son medios que protegen de las enfermedades. Algo similar se hace para cuidar la salud de todo el pueblo, sobre todo en la fiesta de Año Nuevo y en la fiesta de Iniciación de los Niños que se celebra en mayo.

Las flechas con plumas grandes de gavilán son particularmente eficaces para impedir o curar enfermedades. De hecho, los curanderos usan estas mismas plumas, atadas a una varita. Para obtener una buena cosecha (principalmente durante la temporada de la siembra), se emplean las plumas azules de la urraca y las amarillas del perico. Cuando termina la temporada de lluvias, en diciembre, para la fiesta de la Virgen de Guadalupe, que se identifica con la Madre Tierra, se fabrican flechas con plumas de garza. Éstas simbolizan el agua, junto con grandes nubes de algodón. A principios de mayo se ofrendan flechas pintadas de rojo y adornadas con las plumas azules y rojas de la guacamaya, ya que son dedicadas al sol. En el mitote —más adelante hablaré más sobre este tipo de fiesta— se ocupa una vara corta que se adorna con las mismas plumas y se clava a un lado de la fogata en el centro del patio de danza. El objeto simboliza simultáneamente el fuego y el sol. Inclusive, en los cantos que registré en el idioma de los coras, a la fogata se le dice "plumas del sol". El nombre del águila, *kuŏlrĕăbĕ*, también es un sobrenombre del sol, y las plumas de águila se amarran en aquellas flechas que sirven para alejar las enfermedades. La única persona autorizada para preparar estas flechas es el gobernador tradicional de la comunidad (*ta'htuan*),[2] ya que los poderes mágicos del águila son tan fuertes que no pueden ser controlados por otras personas.

[2] Acerca de la pronunciación de las palabras coras, señalo que 'h implica una ligera pronunciación gutural de la *h*, *x* = *sch* (del alemán) y ' es el saltillo. También se usa la χ griega. [Hemos respetado la grafía original de Preuss en las palabras coras según aparecen en cada artículo. N. del T.]

Los poderes específicos de las plumas dependen del color y del hábitat del pájaro en cuestión. Por otra parte, los diferentes tipos de plumas también corresponden a determinadas deidades. De hecho, todas las flechas llevan los símbolos de la Estrella de la Mañana ('Hátzìkan), de la Madre Tierra (Téχkame) y de los "antiguos", los ancianos principales ya fallecidos (*takuáte*), que viven principalmente en el oriente, en los cerros y entre las nubes. Los dibujos de las flechas dedicadas al sol tampoco representan exclusivamente a éste. Lo que pasa es que algunas flechas se dedican en primer lugar a 'Hátzìkan mientras que otras corresponden más que nada a Téχkame. Por lo tanto, según el caso, las flechas señalan ya sea el aspecto masculino o el aspecto femenino de los seres humanos. Esta oposición se encuentra también en las flechas que se elaboran para los recién nacidos, con plumas del gavilancillo para los niños o con plumas de paloma para las niñas. Estas plumas pueden sustituirse por las amarillas del perico y las azules de la urraca. Las primeras también las encontramos en la corona del representante de 'Hátzìkan, que aparece en los mitotes. También las lleva el venado que representa a las demás estrellas amarillas. En cambio, 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 a la tierra y también pertenece a la diosa madre. El hábitat es decisivo en el caso del *âiχnata*, que es una especie de gavilán que vive cerca de los ríos y arroyos, alimentándose de cauques. Varas adornadas con plumas de esta ave aparecen en los sombreros de los dirigentes de la danza del mitote, mismos que también llevan varas de otate con dibujos de nubes. Por otra parte, una vara ceremonial con plumas del gavilán *âiχnata* también es un requisito importante para la denominada "ceremonia de los baños", que se celebra un poco antes de la Semana Santa. Ahí la encontramos clavada en la playa del río. Esta celebración dura ocho días y también sirve para asegurar la pesca. De un pajarito rojo se dice que, cuando está posado en los árboles y matorrales, aparece una flor. Se llama *xiká*, lo que significa "sol" y "día".

En las flechas frecuentemente se encuentran amarradas estrellas de cuatro, seis y ocho picos, tejidas con hilo de algodón blanco o amarrillo combinado con lana teñida de azul oscuro o amarillo. En Jesús María todos estaban de acuerdo en considerarlas como copias de la jícara redonda que la representante de la Madre Tierra lleva en las manos durante los mitotes. La decoración del interior de esta jícara es una aplicación elaborada con chaquiras y muestra una estrella de ocho picos que simboliza la reunión de la gente y de los dioses en el patio del mitote, el cual representa el universo. En el patio

festivo, que es el "mundo", los dioses bailan junto con los seres humanos. Según los cantos de San Francisco el patio del mitote primero aparece en forma de un sapo, animal que aquí se encuentra masivamente, especialmente durante la época de lluvias. La jícara se llena con "nubes" de algodón y encima de éste se colocan algunos peyotes –un cactus maravillosamente estimulante– y algunas cosas más. Los colores que se usan para las estrellas dependen del color de las plumas, y lo mismo se puede decir de las ofrendas de algodón y de lana que adornan la parte inferior de las plumas.

Hace aproximadamente veinte años, para las flechas con plumas de garza que son dedicadas a la Virgen de Guadalupe aún se fabricaban suaves telas rectangulares de algodón blanco que se consideraban lechos de esta deidad. En una cueva de San Francisco encontré una gran cantidad de algodón y me dijeron que éste era su "silla". Ambas cosas, los "lechos" y el algodón, son las "sillas de nubes" de la diosa. Para el Museo Etnográfico de Berlín pude coleccionar una buena cantidad de estas flechas que quedarán guardadas para la posterioridad.

En una ocasión encontré una flecha votiva que tenía amarrada una bolsita con tabaco. También se hacen ofrendas de tabaco en combinación con las ofrendas de comida para los muertos y los dioses.

Es bastante significativo que en este pueblo católico de devotos feligreses las flechas no se consideren simples ofrendas. Me alegré mucho cuando uno de los viejos principales contestó mis preguntas desesperadas sobre el significado de las flechas, explicándome que éstas son como las flechas de la Estrella de la Mañana. Esta explicación se relaciona con el mitote, donde se narra cómo este dios aparece por abajo del altar que se ubica en el oriente del patio festivo, o sea en el extremo oriental del mundo. Así sale desde el inframundo y lanza una flecha hacia los matorrales del poniente, por donde se encuentra la serpiente acuática que amenaza al mundo. Según los cantos, esta serpiente aparentemente es la aurora. Un poco antes, pero de la misma forma, el lucero del alba también mata al venado que representa a las demás estrellas. Así es como también aquí encontré evidencia de "la lucha entre el sol y las estrellas". Este importante motivo mitológico lo había descrito anteriormente para el caso de la antigua religión mexicana, pero ahora lo puedo estudiar en un contexto vivo. El mismo anciano también me supo explicar que el venado y la Estrella de la Mañana tienen características bastante similares, ya que ellos son una pareja de hermanos. Así, no tengo la menor duda sobre mis interpretaciones. Si ahora se nos dice que las flechas votivas son como las flechas de 'Hátzìkan, esto quiere decir que no se trata de medios para transportar rezos y ofrendas sino de armas poderosas. ¿Acaso

no sería una costumbre muy extraña mandar plegarias con una flecha? Las autoridades tradicionales de San Francisco, que son elegidas anualmente, llevan flechas gigantes sin pluma alguna, pero con los mismos dibujos. En la parte de la flecha que se relaciona con los *takuáte* se encuentran los emblemas del gobernador. Es que los "antiguos" poseen fuerzas mágicas que se expresan en estos dibujos. Las flechas son seres en sí mismos que tienen poderes mágicos, como si se tratara de imágenes de dioses o ídolos. En los mitotes las personificaciones de la Madre Tierra y de la Estrella de la Mañana sirven para obligar a las deidades a conceder favores. Desde luego, la actitud de la gente —que se expresa en los cantos y rezos— siempre es de gran humildad, pero también existe una gran confianza en la sabiduría de los dioses y en la eficacia de los ritos celebrados correctamente y sin omisiones.

Queda preguntarse por qué razón se colocan las flechas y los demás objetos rituales precisamente en cuevas. ¿Con qué conceptos cosmogónicos se explicará esta costumbre? La explicación de que las cuevas sean las moradas de los *takuáte* no necesariamente es una respuesta satisfactoria. Por el momento tenemos que conformarnos con la creencia cora de que todas las bendiciones provienen de los cerros. Las nubes que transportan la bendición también se originan en los montes —y al mismo tiempo en el oriente—, pero no en el agua, los ríos, ni los arroyos. Para obtener cosechas abundantes, los coras llevan a las cuevas los primeros frutos de todos los productos, pero también las flores de todas las plantas cultivadas y las frutas aún antes de que maduren. Después de la "ceremonia de los baños" también se entregan una iguana y cinco pescados secos. La intención es propiciar que haya muchas iguanas y una pesca abundante.

Los pájaros no son los únicos animales que tienen poderes sobrenaturales, también el venado es fundamental para entender las prácticas mágicas de los coras. De la misma manera que las plumas de urraca, las colas de venado se amarran a varas cortas que sirven para rociar agua durante los mitotes, por ejemplo en el momento del amanecer. Todas las varas ceremoniales emplumadas se elaboran con plumas de las colas de las aves en cuestión. En los mitos aparece un gran número de animales que representan los más diversos fenómenos naturales. Aún no han desaparecido completamente las creencias sobre los poderes sobrenaturales de estos animales.

El mitote de las siembras se celebra a principios de julio, un poco antes de que inicie la temporada de lluvias. En San Francisco y en Jesús María se prepara un gran tamal de maíz que se llama chicharra. Se trata de un insecto que ciertamente se puede encontrar en todas las estaciones del año, pero que sólo canta al inicio de la estación de lluvias. Los coras tienen la creencia

de que esta ceremonia atrae la lluvia. Aparentemente, el razonamiento es el siguiente: la chicharra provoca la lluvia por medio de su canto, y cuando los seres humanos comen la chicharra, aun de manera simbólica, adquieren esta capacidad de provocar la lluvia, ya sea cantando, rezando o nada más hablando. Cabe señalar que los coras solamente cantan durante las ceremonias. Se pide la ayuda de los grillos porque el canto de estos insectos es rítmico. En una cueva donde encontré objetos antiguos relacionados con las ceremonias del mitote había dos morrales donde se guardaban los objetos más pequeños. Según lo que me habían explicado anteriormente, los diseños de los morrales eran *niúnkari*, "palabras". En este caso, probablemente, se trataba de las palabras del trueno, ya que también los dibujos de nubes se llaman así. En todos los cantos, los coras expresan la confianza que tienen en las palabras. En efecto, también se concibe que el instrumento musical que se usa en el mitote susurra palabras mágicas. Se trata de un arco colocado sobre una jícara que es percutido por dos varitas de madera. En el mitote inclusive se cree que los ornamentos florales emiten conjuros mágicos.

En la fiesta del Año Nuevo tuve una nueva oportunidad de enterarme sobre la eficacia mágica que tienen animales y seres humanos. La ceremonia principal del primero de enero consiste en la entrega de los cargos a las nuevas autoridades que fueron elegidas por el pueblo. Conforme al número de los cargos —son aproximadamente treinta— se colocan sillas de madera de fabricación nativa, cuyos respaldos se adornan con toda clase de figuras que son elaboradas de pan horneado de harina de maíz. Figuras de este tipo también se amarran en unas largas cañas, las cuales, junto con plátanos y otros alimentos, son entregadas como regalo a los nuevos encargados por parte de los salientes. De una manera pintoresca también las sillas y las cañas son decoradas con plátanos. En las cabezas de las autoridades entrantes también se colocan coronas adornadas con plátanos. Las figuras de pan representan hombres y mujeres, caimanes, palomas y patos. Como emblemas de su oficio, los encargados de tocar las campanas de la iglesia reciben panes que representan las campanas, mientras que los ayudantes del juez reciben un látigo que se compone de pequeños tamales de pinole y miel. Antes se usaba un látigo de *ixtle* para castigar delincuentes. Cabe señalar que, en la actualidad, el poder jurídico lo ejerce el gobierno mexicano y ya no se emplea este tipo de castigo.

Ciertamente, las campanas y los látigos de pan parecen cosas bastante insignificantes. Sin embargo, en lo que se refiere a las figuras de hombres y mujeres, me explicaron que éstas eran los nuevos dignatarios. Es oportuno señalar que entre los coras es la regla que las esposas de los encargados

también cumplan con importantes obligaciones. En la fiesta del Año Nuevo, a los hombres solamente se les regalaba figuras de hombres y a las mujeres, figuras de mujeres. Al mismo tiempo, las figuras representaron a 'Hátzìkan y Téχkame. Se repite la dualidad que encontramos en aquellas flechas que simultáneamente representan a hombres o mujeres como una de las dos deidades mencionadas. Al comerlos, uno llega a formar parte de los dioses. En cuanto al caimán que vive en el río de Jesús María, se dice que representa a la constelación del mismo nombre que se encuentra en el cielo; está retratado en las puertas de muchas casas particulares. Los patos y las palomas son aves que proporcionan plumas para elaborar las flechas ceremoniales que se usan en el cambio de autoridades. Las plumas de los patos negros se asocian con los extraños y temidos dioses del Agua (Txákan), deidades que envían —pero también saben curar— ciertas enfermedades. A principios de enero, guardando ayuno y velando, se elaboran las flechas y los panes de ceniza que se dedican a este dios Txákan. Las cenizas se recogen de todas las casas del pueblo. En un mito, la paloma es la hija de la Madre Tierra y, a la vez, la portadora de toda prosperidad. Parece entonces que las nuevas autoridades del pueblo, durante la fiesta del Año Nuevo, representan a toda la comunidad.

Esto también deduzco de la siguiente observación: en las cañas que se les entregan a las nuevas autoridades, se amarran plátanos que parecen cuernos de toro y, sin duda, también los simbolizan. Luego aparecieron algunas personas que llevaban armazones de caña de azúcar en la cabeza y representaban toros. Junto con ellos se presentaron los "moros" (a los que conoceremos más adelante), montados a caballo y, a manera de juego, escenificaron una rápida corrida de toros. Un mes más tarde, a principios de febrero, se realizó la entrega de los cargos del pueblo cercano de San Francisco. Esta vez, la ceremonia se llevó a cabo durante una fiesta católica, y ahí continuaron las representaciones escénicas de las corridas de toros. Aproximadamente veinte jóvenes, todos desnudos y solamente vestidos con un taparrabo, se pintaron todo el cuerpo de negro, blanco y rojo, para imitar el color de los toros. Dos "viejos" vaqueros enmascarados que montaban palos los condujeron hacia afuera del pueblo. Todo el grupo se juntó abajo de un árbol para descansar, pero los vaqueros, que por cierto tenían un aspecto bastante desordenado, se dirigieron hacia el portón de la iglesia. Cuando tocaron salió el emnascarado "viejo" del grupo de los danzantes, lo que me sorprendió bastante. Los "danzantes" son una agrupación religiosa de baile. Aquí, de lo que se trataba era de que el "viejo" quería comprar ganado del "vaquero". En este lugar no quiero perder el tiempo describiendo todos los detalles de este negocio, o

sea, cómo se efectuaron los pagos, cómo se establecieron los precios de cada animal, cómo éstos fueron entregados y cómo se les aplicaron las marcas de los nuevos propietarios. Por lo pronto será suficiente comentar que, evidentemente, se trataba de un acto mágico por analogía. El objetivo de todo el ritual era asegurar la riqueza ganadera para el año entrante. El "viejo" de los danzantes representaba al pueblo. Por supuesto, los participantes ya no eran conscientes de las ideas que dieron origen al ritual. Tampoco podemos saber qué escena se representaba originalmente. La única cosa segura es que todo el juego se realizó "para honrar a la Virgen", la cual se identifica con la Madre Tierra. Los coras además están convencidos de que el cumplimiento con las costumbres, incluyendo las católicas, tiene un efecto positivo. La venta de vacas que observamos en San Francisco también puede compararse con las ofrendas de pequeñas vacas de barro que los huicholes suelen dejar en cuevas. Pude ver grandes cantidades de estas ofrendas; el objetivo de esta práctica siempre es obtener riqueza ganadera.

Entre los coras, la identificación de las fuerzas naturales como nubes y animales, con los muertos o "antiguos", es particularmente pronunciada. Antes ya había investigado sobre concepciones similares entre los indios pueblo de Arizona y Nuevo México. No obstante, no se puede afirmar que los coras las acepten con todas sus consecuencias. Lo que se puede afirmar es que las deidades son antepasados o fuerzas naturales, pero no sería posible clasificar a los dioses según dos categorías tajantemente diferenciadas. A veces parece que no hay un criterio muy definido y que es más bien el capricho que decide cuáles de los objetos de la naturaleza son *tákua* y cuáles no. Numerosas especies de mamíferos e insectos como el grillo, la chicharra y las moscas, así como las ranas y los renacuajos son *tákua*. En cambio, casi ninguna flor y de todas las aves solamente el águila y el colibrí reciben este nombre. El caso de las flores es extraño porque en los cantos del mitote sí aparecen como seres dotados de fuerzas mágicas. Del cempoalsúchil —una flor amarilla que también entre los aztecas tenía un simbolismo importante— sí me dijeron que formaba parte de los *tákua*, pero solamente con un nombre diferente. Las fuerzas mágicas de las cosas que no son *tákua* no necesariamente son menores. En un canto, la Estrella de la Mañana aparece en forma de flores y animales mágicos, de flechas y de otros objetos ceremoniales del mitote. El maíz se identifica directamente con la Téχkame, la diosa madre. Su hijo, el dios del Maíz, nace entre las plantas tiernas de la milpa. Cuando madura, las plumas del sol (o sea, el fuego) lo tuestan y lo matan, pero el maíz siempre vuelve a nacer. El polvo amarillo del polen del pino es el "dios amarillo" de la Aurora. Para las Pachitas que se celebran durante el periodo

anterior a la Cuaresma se prepara un pinole de polen de pino; las mujeres lo ocupan para untar la cara de los pachiteros. Mientras que el amarillo se relaciona con el amanecer, el color rojo remite directamente al sol.

Así, para los coras, todo lo que existe en la naturaleza posee un cierto poder mágico, pero esto no significa que ellos modifiquen su actitud en relación con los objetos naturales en cuestión. No tienen ningún temor a las fuerzas mágicas, solamente quieren aprovechar sus poderes. Por lo general, el manejo de las fuerzas mágicas está completamente integrado en la vida y las actividades cotidianas, así que es bastante difícil percatarse de ello si uno no es un observador cuidadoso. Imaginemos, por ejemplo, la siguiente escena: un día, durante la Cuaresma, un jinete cora recorre un sendero, en una de las laderas del valle de Jesús María, en dirección hacia el pueblo. A lo lejos se divisan algunos de los ranchos aislados de los indígenas, puntos minúsculos en la inmensidad del valle. En todas partes se encuentran algunas vacas pastando, o burros, mulas y caballos, todos andan libremente, sin que alguien los cuide. Sobre las cuestas de la montaña el calor es sofocante, cuarenta grados a la sombra. Estas lomas, con sus escasos bosquecillos prácticamente deshojados, parecen cabezas canosas de ancianos. De repente se divisan pequeñas superficies rectangulares y barbechadas. Se trata de coamiles abonados ya preparados para la siembra. Después de tres años serán abandonados y pronto el bosque los cubrirá de nuevo. Abajo, en el río, algunos indígenas escasamente vestidos con taparrabo buscan cauques, y sus siluetas morenas contrastan con las figuras blancas de las señoras y niñas que visten ropa de algodón. Desde lejos no se nota la suciedad de la gente y todo parece juego y diversión. Un adolescente desnudo camina lentamente por la orilla del río, tocando una flauta de carrizo. No se trata de un pastor y, aparentemente, no tiene nada que hacer. Las mismas melodías se escuchan desde otras direcciones. Pasan unos viajeros con sombreros al estilo mexicano, de ala ancha y copa alta, adornados con flores blancas y amarillas, con plumas del pito real o con copetes de urraca. Generalmente llevan un morral tejido o bordado con bellos diseños. Sus largos ceñidores llevan diseños similares y sirven para sostener el pantalón o la falda en el caso de las mujeres. Los hombres solamente usan el taparrabo durante el trabajo o en su casa, sobre todo en la temporada calurosa del año.

Al contemplar estos paisajes alegres, ¿a quién se le ocurriría que el muchacho que toca la flauta de carrizo esté realizando una importante ceremonia religiosa? Pero, en efecto, estas melodías únicamente se escuchan durante la Cuaresma, después de que terminaron las Pachitas. Durante las dos o tres semanas anteriores al Miércoles de Ceniza los pachiteros visitaban todas las

casas del pueblo, alabando al sol y otras cosas con cantos incomprensibles para ellos ya que el lenguaje de los textos es el náhuatl. Una niña que representa a Téχkame, la Madre Tierra, marca el compás de la música golpeando el piso con el asta de una bandera llena de campanitas. Como ya hemos mencionado, el polvo amarillo que las mujeres esparcen al aire y untan en las caras de los pachiteros remite a la aurora. Esta acción constituye el rito más importante de toda la ceremonia. En cuanto a las flautas, están decoradas con pinturas que representan rayos y nubes de lluvia. Se trata de los mismos motivos que también se encuentran en los bastones de los dirigentes de la danza del mitote. En la Semana Santa desaparecen las flautas de carrizo y se desarrollan una serie de costumbres antiguas que simbolizan la muerte de las estrellas y de su llegada a la tierra. Las flores en los sombreros de los viajeros que hemos mencionado son las mismas que aquellas que se llaman las flores de la vida en los textos del mitote. A partir de los cantos también sabemos que a estas flores les corresponden simbólicamente las estrellas del cielo. El altar del mitote con su cúpula de arcos adornada con flores remite a la salida oriental del inframundo y a la bóveda celeste que se extiende arriba. En cambio, los motivos que se usan para los diseños de morrales y ceñidores representan a las nubes, a la Estrella de la Mañana, así como a los animales y las flores que, según lo que sabemos de los cantos y mitos, poseen poderes sobrenaturales.

Evidentemente, los coras ya no están conscientes de que su arte y los diseños que usan derivan de la religión. Tampoco cabe duda de que ya no entienden por completo los significados que tienen sus propias ceremonias y cantos. Sin embargo, por sus orígenes y su inmersión en el mundo de la magia que aún perdura en muchos sentidos, tanto los diseños coras como su arte y su poesía siguen siendo muy hermosos y atractivos para el viajero. Nos compenetramos sin problemas con la cosmovisión cora, ya que no encontramos elementos de crueldad ni absurdos; sin embargo, a veces nos molestan ciertas prácticas supersticiosas. La vida cotidiana cora solamente adquiere sentido en el contexto de estas prácticas relacionadas con los *tákua* y con los muertos y las entendemos mejor si también tomamos en cuenta el arte.

Si bien no es tan difícil comprender el cuadro de las diferentes ceremonias comunitarias, resulta mucho más complicada la investigación sobre las numerosas formas individuales y cotidianas en que el cora practica su religión. Me enteré de que existen rezos que se dicen en múltiples ocasiones: antes de tumbar un árbol, para preparar el coamil, antes de iniciar la siembra, para colocar las trampas en la cacería del venado, antes de la pesca y,

en general, para evitar cualquier tipo de enfermedad. En todas estas ocasiones no solamente se pronuncian rezos, también se ofrendan pinole, tabaco o pan de ceniza a Txákan, el dios del Río, y se elaboran flechas. También existen prácticas mágicas muy específicas para el nacimiento y la muerte y, por supuesto, para extraer objetos o sustancias que se consideran agentes de enfermedad. Este tipo de curación se aplica para personas al igual que para la tierra. En las paredes traseras de muchas casas, sobre todo en la Mesa del Nayar, existen pequeñas tablas para depositar comida para los muertos. Algunas personas, cuando ingieren alimentos, no olvidan ofrecer algo a los muertos y los *tákua*, lanzándoles tras el hombro un poco de cada alimento. Supongo que aún encontraré muchas prácticas más de este tipo. Debe tomarse en serio y en el sentido más ámplio lo que me confió un cora: su vida se encuentra totalmente sometida a reglas y, por lo mismo, en sus actividades siempre logran resultados exitosos, muy al contrario de los mestizos que son sus vecinos. Ya que vivo en el antiguo convento de la iglesia, se me facilita informarme sobre el fervor religioso que los coras muestran en el templo católico: ninguna noche transcurre sin que se depositen numerosas ofrendas florales, algodón y velas frente a las diferentes imágenes, con plegarias para obtener favores.

Sin embargo, lo más importante para comprender la religión cora son las ceremonias y los textos de los cantos del mitote y de los mitos. Estos cantos son un cosa verdaderamente única en todo el contexto de la literatura universal. Por ejemplo, en el mitote de la Chicharra, que se celebra en junio cuando inician la estación de lluvias y la siembra, el cantador canta casi sin cesar, desde la noche del primer día hasta la medianoche del siguiente día. En estos cantos se revelan todos los contenidos del pensamiento religioso cora. Si los coras no tuviesen estos cantos, sin duda ya hubieran olvidado todas sus creencias, hubieran sido completamente absorbidos por la religión católica, quedándoles tal vez algunas costumbres ya sin sentido. Hoy en día, cada vez son menos los que conocen los cantos del mitote. Cuando el cantador se enferma, el pueblo se ve en aprietos. Los ranchos más alejados a veces ya no pueden celebrar la fiesta. Dentro de veinte o treinta años, lo más seguro es que ya no existirá nada de todo esto. Por eso, me propuse salvar lo que pude. Sería necesario registrar los cantos de cada uno de los cuatro pueblos principales, ya que siempre existen grandes diferencias. Hasta ahora, registré veinte cantos de San Francisco y treinta y dos de Jesús María. En el último pueblo me faltan apenas dos o tres textos y parece que en San Francisco de por sí existen muy pocos.

Los cantos describen las ceremonias y las interpretan, hablan de los or-

namentos que se usan y evocan las actividades y los poderes que tienen los *tákua* y los dioses. Así nos enteramos de qué manera se formaron las nubes, cómo el sapo logra atraerlas desde el oriente, cómo el maíz baila durante la ceremonia de la siembra metiéndose en la tierra, y cómo el niño de la Estrella de la Mañana lo riega. También se describe la cacería del venado que representa a las estrellas y cómo el lucero lucha contra la serpiente de la aurora.

En los diferentes mitotes se repiten los mismos cantos, pero siempre también se añaden unos cuantos que son para ocasiones específicas. Las ceremonias más importantes son los mitotes de la siembra, de la cocción de los elotes y del maíz tostado (esquite). Algunos pueblos también celebran mitotes al iniciar o al terminar las fiestas católicas, cuando hay graves enfermedades o cuando escasean las lluvias. Lo más importante siempre es la danza alrededor del fuego. El cantador se sienta siempre con la cara dirigida hacia el altar en el oriente.

Quien conozca los mitos y las ceremonias de los antiguos mexicanos encontrará sorprendentes relaciones culturales. Con el tiempo, encontrará explicaciones para muchas cosas, tanto de los mexicanos como de los coras. Por ejemplo, cabe mencionar la pintura de bandas blancas y rojas en las mejillas del representante de la Estrella de la Mañana en el mitote, ya que corresponde a la pintura de bandas blancas y amarillas que llevan los personajes nocturnos de los códices —entre ellos la Estrella de la Mañana. El color blanco simboliza la luz astral, mientras que el rojo remite a la muerte de las estrellas por la luz solar. El Jueves Santo aparecieron unos cuarenta coras, todos prácticamente desnudos ya que solamente llevaban taparrabos, y todos pintados de rayas negras y blancas. Se trataba de espíritus primaverales, representantes de los demonios astrales que bajan en la primavera, se mueren y se transforman en luz solar. Siempre bailaron con la cabeza inclinada hacia adelante, como si fueran a caerse, y febrilmente imitaron los movimientos del coito. El Viernes Santo se pintaron de rayas rojas, ya que habían sido matados por el sol. Conforme con esto, aparte de diversas escenas burlescas que con toda evidencia remitían a su muerte, escenificaron una batalla ritual en la que mataban a los contrincantes de cada bando para luego revivirlos. Todo este ritual tiene su contraparte en la antigua fiesta de Xipe (*Tlacaxipehualiztli*) que se celebraba en la misma temporada del año.

Hay que añadir que la gente ya no conocía el significado de estos personajes. Al contrario, dijeron que se trataba de unos judíos que persiguen a un niño pequeño que es Cristo y, al final, lo crucifican. Así, dentro de las fiestas católicas han conservado muchos elementos antiguos y paganos. Esto también observamos en los casos de los danzantes, de los maromeros y de

los moros que aparecen en Navidad y Año Nuevo. Los mencioné al inicio del artículo, pero ahora nos llevaría demasiado lejos tratarlos con todo detalle.

A pesar de todo lo que ya registré, aún falta mucho para finalizar mis investigaciones. Sobre todo, aún hacen falta los cantos de la fiesta del Vino. Aun cuando se habla de vino, en realidad se trata de un aguardiente (mezcal) destilado de un tipo de maguey. Hoy día, los coras ya no lo producen, sino lo compran. En Jesús María, la fiesta del Vino se celebra durante la segunda mitad del mes de mayo, en el mismo patio del mitote. Entre otras cosas, se trata de una fiesta de Iniciación de los Niños. Al principio se realiza la denominada curación del sueño, la cual explica el sentido que tienen las vigilias que forman parte de todas las ceremonias coras. De hecho, el sueño se considera una enfermedad; cuando uno tiene la capacidad de abstenerse de dormir, esto significa que uno posee poderosas fuerzas mágicas. El águila siempre es alabada en los cantos, ya que se trata de un ave que nunca duerme. En la tierra le corresponde un árbol cuyas hojas se mueven constantemente. Por desgracia, no es muy probable que logre convencer al único cantador que conoce estos cantos de que me deje registrarlos. Ni siquiera es seguro que pueda asistir yo a la fiesta. Por sus prejuicios supersticiosos en contra de los extraños, los coras son muy reservados y bastante difíciles de tratar. De hecho, tuvo que pasar mucho tiempo hasta que pude iniciar los registros de los cantos del mitote y las grabaciones con el fonógrafo. Lo mismo pasó en el caso de los mitos. Sin embargo, tan sólo podré dedicarme a los coras hasta julio, pues no quiero descuidar el estudio de los demás indígenas de la región.

4

La danza mitote de los indios coras

Konrad Theodor Preuss

Primera relación del viaje*

Emprendí mi expedición a México bajo los auspicios del gobierno real de Prusia. Mi destino principal fue la tribu cora. Arribé aquí a fines de diciembre [1905] y ya se cumplieron tres meses de mi estancia con ellos. Pienso permanecer un tiempo más pues espero recopilar otras riquezas etnográficas. La intención de mi viaje no fue la de visitar un lugar tras otro para conocer sólo superficialmente la mayor cantidad posible de territorios y tribus; así suele suceder en el curso de los recorridos extensos. Más bien, me propuse una prolongada estancia con una sola tribu –aunque durara meses– para llegar al conocimiento profundo de la lengua, las costumbres, las maneras de ver el mundo, la religión y el arte. En el presente escrito debo contentarme con algunas breves noticias, ya que bajo las circunstancias presentes resulta difícil escribir un relato más amplio.

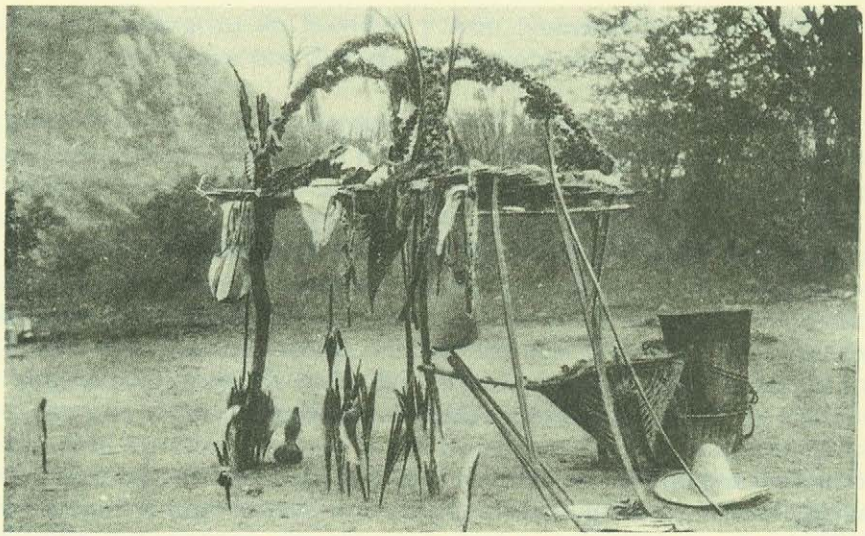
Jesús María, 15 de marzo de 1905[1]

El resultado más importante de mi estancia entre los indios coras de la sierra Madre es el registro de los cantos mitote en idioma cora así como su traducción, tarea de la que me ocuparé todavía hasta mayo. En ese mes pienso trasladarme a la región huichola.

El material hasta ahora recopilado confirma mi esperanza de encontrar

* "Der Mitotetanz der Cora-Indianer, Reisebericht I von K. Th. Preuss", *Globus*, 90 (5), Brunswick, 1906, pp. 69-72. Traducción de Mechtild Rutsch.

[1] La fecha está obviamente equivocada. Se trata del 15 de marzo de 1906, pues Preuss había salido de Berlín en octubre de 1905 y de Tepic a principios de diciembre de ese año. [N. del E.]



4.1. El altar del mitote

aquí en la sierra antiguas visiones religiosas que a su vez están emparentadas con el mundo de los antiguos mexicanos. Y todavía más: también se comprueban muchos resultados de mis anteriores estudios del México antiguo.

La danza mitote es el medio universal de los coras para lograr que los dioses dispersen lluvia, salud y toda clase de bendiciones. Según las necesidades específicas, esta danza se baila varias veces durante el año en la montaña, sobre todo en ocasión de la siembra, que coincide con el movimiento de los elotes tiernos, y en la fiesta del Tostado de los Granos Maduros de Maíz (esquite). Pero incluso en estas últimas ocasiones las danzas mitote no se celebran en los diferentes pueblos en las mismas fechas. No obstante, sus ceremonias —que duran toda una noche hasta el mediodía siguiente— son esencialmente las mismas: la gente baila alrededor del cantador, quien está volteado hacia el altar en dirección este y quien con dos palitos toca el arco que reposa sobre una calabaza; tanto en dirección este como hacia los otros tres puntos cardinales hay rezos silenciosos ante el altar (figura 4.1) y —tan pronto como aparece la Estrella de la Mañana— se mata el venado, esto es, escenifican la matanza de las estrellas por el joven dios de esta constelación Jàtzíkan, "el hermano mayor", al que el venado golpea con los pies en una danza desenfrenada. Enseguida el mismo dios dispara su flecha a la gran culebra



4.2. Danza alrededor del cantador del mitote

de agua que amenaza a los humanos a la hora del amanecer. A esto siguen rezos a media voz de un viejo y del cantador, se asperja con agua a los asistentes y una comida comunitaria termina la celebración. Ésta fue la ceremonia de la danza mitote durante la fiesta del Tostado del Maíz (figura 4.2); tuve oportunidad de verla a principios de enero, poco después de mi llegada a Jesús María. En cambio, se dice que en el pueblo vecino de San Francisco la escena del venado no se representa. Por fortuna un hombre viejo, el "gobernador" de Jesús María todavía no había olvidado que el venado, hermano de la Estrella de la Mañana, representa a las demás estrellas a las que –en concordancia con mis interpretaciones de los antiguos mexicanos– se da muerte en la madrugada.

En esta breve noticia no puedo describir los innumerables y múltiples requisitos de las ceremonias, como son, por ejemplo, los palos adornados con las plumas de pájaros mágicos, erigidos ante el altar; las varas adornadas de carrizo cubiertas de dibujos de nubes que llevan los punteros de la danza, cuyas enormes sonajas de carrizo en sus rodillas marcan nítidamente el ritmo de la danza; la vasija de la calabaza que representa al mundo, llena de copos de algodón que son las nubes; esta vasija se deposita sobre el altar y también se lleva en las manos levantadas hacia lo alto de la Madre Tierra danzante;

el altar mismo que simboliza la salida del mundo subterráneo hacia el oriente sobre el que se eleva el cielo estrellado lleno de flores; la plenitud de víveres entre los que nunca deben faltar la carne de venado y la de iguana, etcétera.

Ahora bien, en este punto pretendo detenerme un poco en los cantos antiguos que encierran información más auténtica que la que la mejor observación puede proporcionar. En ellos se ha conservado casi todo lo que los coras saben de su religión. Es aquí donde se encuentran los nombres de sus dioses, entre los que también hay muchas flores y pequeños animales asociados con el agua; en dichos cantos podemos observar cómo, durante la danza mitote, los dioses envueltos en nubes se juntan con los humanos, y en ellos nos enteramos de que el maíz verdaderamente encarna a la diosa Tejkame, la madre: la misma divinidad que es representada en cada mitote por una niña, personaje que nunca debe faltar, aun en las celebraciones asociadas con la Iglesia. En cambio, quien pregunta a los coras directamente por sus dioses no obtiene mucha información. Pues lo que ellos saben no es un conocimiento vivo, sino que todo se deriva de estas canciones antiguas. Sus conocimientos son fragmentados y únicamente cuando uno conoce estas canciones y tradiciones y puede recitarles algunos pasajes particulares logra enterarse de algo nuevo. Es asombroso reconocer cómo algunas costumbres, en parte ya olvidadas o sólo esbozadas en este o aquel mitote local, corresponden a las canciones y cuán plásticos son sus relatos. Pues debe admitirse que, si bien poseen muchas costumbres, ya no comprenden el significado de su ejecución, tanto más cuanto que no poseen imágenes de sus dioses. Sus ceremonias religiosas y los utensilios específicos sólo les parecen necesarios para obtener salud, lluvia y alimento, razón por la cual también acuden con celo a la iglesia, sin que tengan una idea de la religión cristiana. Introdujeron al mitote el acto de hincarse y en los rezos finales aparece sólo el nombre de Dios, quien, según me informó una asamblea de "viejos" de San Francisco, instauró todas esas costumbres. En síntesis, aquí sucedió una amalgama íntima de costumbres antiguas y nuevas —con toda intención me abstengo de usar la palabra "fe"— pero el pueblo por ello no es menos piadoso que antes; es más, uno no podría imaginarse un pueblo más piadoso que el de los coras. Juzgando por sus cantos, en las danzas mitote de tiempos atrás poseían poderes mágicos por su conocimiento, en cambio ahora en sus ritos se sienten más dependientes de la divinidad. En eso consiste toda la diferencia.

El investigador encuentra aquí abundante material. Por supuesto, y debido a la reserva de los coras, el estudio muchas veces encuentra serios y a veces invencibles obstáculos, pues ellos creen que todo lo que un extraño obtiene de ellos en cuanto a objetos materiales o información se empleará

en su perjuicio. Según su creencia, todo esto es quemado o arrojado al mar y por ello perjudica a sus dueños anteriores. Aun a preguntas acerca de palabras en su idioma muchas veces me respondieron con el malintencionado "quién sabe", pero al preguntar por mitos o relatos siempre me respondieron primero: "Yo no sé nada. Éste o aquél sí supo, pero ya se murió." Y cuando quise hablar con determinados viejos, siempre se habían ido a sus ranchos o a algún otro lugar por sus negocios. De hecho, parte de los pueblos siempre está abandonada y sólo en días de fiesta o los domingos uno encuentra más gente. Por eso, durante mi primer mes de estancia, mi fuente principal de información fue el cora Francisco Molina, al que acudí todos los días para mis estudios lingüísticos. De él obtuve mucha información, a pesar de que despreciaba las costumbres antiguas desde un punto de vista cristiano y sólo me respondía a preguntas muy específicas: por ejemplo, acerca de su método de curación de enfermos, la peculiar curación de la tierra, para que no proceda de ella ninguna enfermedad, la extraña y anual "curación por sueño" durante el mes de mayo, el disfraz de muertos el primero de noviembre y en general el ciclo de sus fiestas. A veces en secreto y en ocasiones abiertamente contra la voluntad de los coras, visité las cuevas sagradas en las montañas cercanas a Jesús María, San Francisco y la Mesa de Nayarit, las que ningún extraño había visitado nunca antes. Vi "ofrendas de flechas" y los múltiples utensilios de la danza mitote así como las cuevas que están cerca del río de Jesús María, con sus tamales de ceniza, los que evitan que el peculiar dios del río Txákan,[2] "el siempre viviente", mande enfermedades o también para motivarlo a una curación. También fui testigo de las danzas y ceremonias públicas en ocasión de la fiesta de Año Nuevo, las que se repitieron a principios de febrero en San Francisco con la celebración de la fiesta eclesiástica de la Candelaria.

Una vez pasadas las primeras y algo confusas impresiones que me causaron las ceremonias y los bailes de Año Nuevo, continuadas durante noches y días enteros y sobre las que escribiré en otra ocasión, después de haber visto los mitotes, las cuevas, los pueblos cercanos y, en general, la vida y el quehacer de los nativos, me quedó cada vez más claro que faltaba lo más importante de un pueblo del que no poseemos ni gramática ni textos: los mitos, los cuentos, los rezos y los cantos. Por fin, durante el segundo mes de mi estancia y mientras hacía una visita de nueve días al hospitalario pueblo de San Francisco, tuve la fortuna de trabar amistad con un cantante del mitote, Ascención Díaz. Poco a poco tuve éxito en mi propósito de que me

[2] La "x" se pronuncia como "sch".

dedicara los veinte cantos que son repetidos en cada mitote así como los pocos cantos destinados a fiestas especiales, es decir, dos para la fiesta de los Elotes y uno para la del esquite. Un largo discurso, que se pronuncia al final de los cantos del mitote, completó el conjunto. Mi fonógrafo me aligeró esta actividad. Con la ayuda de bastante whisky, mi informante se sobrepuso a su primera "timidez". Sin descansar hasta la mañana siguiente —tal como se acostumbra en el mitote—, cantó los primeros diez cantos que grabé sobre veinte cilindros. El día siguiente encontré a otro cantante de Jesús María, y lo convencí de la misma manera; logré que confiara a mi fonógrafo los inicios de los vientidós cantos generales del mitote de Jesús María, pues mis cilindros no alcanzaron para grabar los cantos completos. Cada uno de estos cantos tiene una melodía diferente. Incluso puede haber melodías distintas en un solo canto, dependiendo de si éste acompaña a una danza o a un rezo. Los cantos de San Francisco son menos versátiles. Más tarde todavía logré grabar dos mitos. Además, poco a poco pude anotar quince mitos y cuentos, parte de los que son continuación de los cantos mitote; entre ellos hay algunos cuentos muy largos acerca de animales, llenos de un exquisito humor; dos de ellos son de la Mesa de Nayarit. También anoté el rezo de una experta en curación, de modo tal que ahora existe un fundamento firme para el estudio de los coras.

Después de dormir todo un día a causa de la borrachera, el cantador de Jesús María, un cora rico, por desgracia se desapareció y se fue a su rancho a dos días de viaje de aquí y desde entonces no ha cumplido se promesa de regresar para dictarme el resto de los cantos mitote. Estos cantos se pueden considerar análogos a los cantos aztecas anotados por Sahagún, y es bien importante determinar su origen por comparación de los diversos textos. Es muy posible que los cuatro pueblos, que también hablan cuatro dialectos distintos, tengan asimismo diferentes cantos, tal como difieren en las ceremonias del mitote. También los huicholes, los tepehuanos y los mexicaneros (nahuas), todos vecinos inmediatos de los coras, tienen estas ceremonias universales con sus correspondientes cantos. Durante mi estancia entre estas tribus espero poder indagar esta cuestión con más profundidad. En términos generales, nada decisivo puede afirmarse con relación a la cultura cora mientras estas tribus no se hayan investigado en su conjunto. Por ejemplo, todos los días durante las semanas anteriores al Miércoles de Ceniza y frente a las casas cantaban los cantos llamados "pachitas" hasta altas horas de la noche, mientras una muchacha pequeña, a la que llaman Malinche, marcaba el ritmo golpeando el suelo con una bandera de la que colgaban resonantes campanitas. En esa ceremonia, y después de cada canto, las mujeres pintan el rostro

de cada cantante con pinole color amarillo que se obtiene de la flor del *pinus*. Ahora bien, esos cantos son sobre todo en nahuatl, mezclados con muy pocas palabras españolas, y los coras no los entienden. Por eso, al dictármelos resultaban las inversiones más increíbles. Juzgando por los cantos que anoté hasta ahora, su contenido no es muy antiguo. Sin embargo, hasta donde la gente recuerda, entre los coras siempre se celebró la costumbre de las Pachitas, y seguramente es herencia de tiempos antiguos. Pero sólo entre los mexicaneros será posible hallar algunas huellas de esta cuestión. Apenas a dos días de viaje río arriba de Jesús María, a orillas del río del mismo nombre, en el pueblo de San Pedro, vive gente que habla nahuatl y que tiene su propio mitote y sus Pachitas.

Como mencioné antes, aquí se encuentran muchas huellas de lo mexicano antiguo. Por ejemplo, en el mito que trata del nacimiento del sol se habla de un muchacho (el sol) que es arrojado al fuego (el amanecer). Enseguida un hombre llamado Tátzù, "consejo" (esto es, la luna), da nombre al sol y huye en el mismo instante, perseguido por el resto de los viejos que colaboraron para el nacimiento del sol, se esconde en una cueva y allí se quema (esto es, es destruido por los rayos del sol recién nacido). Pero en el contexto de esta breve nota no puedo profundizar más en todos los detalles de este tipo, por ejemplo el juego de pelota "con las caderas" que todavía hace diez años se jugaba aquí.

Sólo me queda echar un breve vistazo a la relación del arte con la danza mitote. De los cuatrocientos objetos de los coras que hasta ahora he coleccionado, alrededor de trescientos se relacionan con la religión y el arte. El origen de los diseños de textiles y del bordado de bolsas y cinturones puede rastrearse hasta los primitivos dibujos y talla de madera de los bastones del mitote y las flechas ceremoniales. En su mayoría éstos representan nubes de lluvia de un género similar a las de las tribus Pueblo de Arizona y de Nuevo México, además de mostrar rayos (*niunkari* = palabras). Aparte de tales explicaciones del significado de las representaciones, de los coras sólo pueden averiguarse determinados nombres de animales y de algunas flores y frutas y aun en eso hay diferencia de opiniones. Para el resto de los dibujos sencilos ellos sólo tienen algunos nombres antiguos. Los demás son nombres más modernos. Sin embargo, a veces uno encuentra también información directa acerca de su origen: provienen de los dioses que aparecen en el mitote, sus representantes dibujan en sus propias mejillas varios diseños de los bastones y las flechas ceremoniales.

Aquí sólo quiero mencionar de manera breve que la explicación de las ofrendas de flechas, que son muy abundantes por aquí, también se basa en

las flechas de la Estrella de la Mañana, Jàtzíkan, con las que en el mitote mata a su hermano. Afortunadamente pude constatar todo lo que los propios coras piensan acerca de estas ofrendas de flechas.

Sin embargo, no hay que olvidar que todo lo que aquí describí es sólo el principio de mi actividad. No obstante, estoy seguro de que en unos cinco o seis meses más sabré todo lo necesario y podré así hacer accesible a la ciencia un pueblo cuya extensa "literatura autóctona" ocupa un lugar muy destacado entre las tribus primitivas del mundo.

5

Más información acerca de las costumbres religiosas de los coras, especialmente sobre los portadores de falos en Semana Santa

Konrad Theodor Preuss

Segunda relación de viaje*

Jesús María, 15 de mayo de 1906

Mientras que en tres de los principales pueblos coras -San Francisco, la Mesa de Nayarit y Santa Teresa- casi no viven mestizos, en Jesús María y sus alrededores coexisten entre los aproximadamente 1 500 autóctonos unos cien mestizos. Jesús María es la cabecera gubernamental y eclesiástica de la región cora. A pesar de mi temor porque la influencia mestiza pudiera haber sido destructiva para las costumbres ancestrales de los coras, elegí este pueblo como base para mis expediciones. Gracias a las buenas recomendaciones que me hicieron numerosos amigos europeos y norteamericanos, las autoridades gubernamentales y eclesiásticas me recibieron muy cordialmente, lo que me aseguraba desde el principio importantes contactos y acceso a buena información.

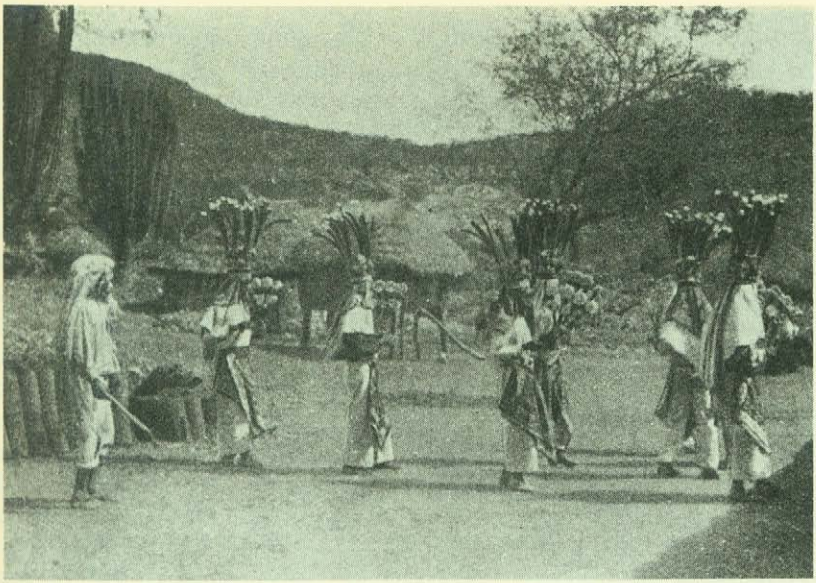
Me alegré mucho cuando me di cuenta de que mis temores sobre la influencia de la civilización no eran justificados. Es notable que aquí, más que en otras partes, la población hace un esfuerzo por adaptar sus numerosas costumbres paganas a la liturgia católica. Así lo hicieron en los tiempos de los misioneros jesuitas y franciscanos, y así todavía lo siguen haciendo hasta

* "Weiteres über die religiösen Gebräuche der Coraindianer, insbesondere über die Phallophoren des Osterfests, Reisebericht II von K. Th. Preuss", *Globus*, 90 (11), Brunswick, 1906, pp. 165-169. Traducción de Johannes Neurath y Leticia Villanueva.

hoy. Incluso se ha preservado un número considerable de ceremonias que en otros pueblos ya se han perdido. Durante las fiestas católicas se juntan los coras de toda la sierra en Jesús María, por tanto este pueblo es el campo ideal para mis estudios. Por supuesto, es necesario completar y ampliar los datos obtenidos en Jesús María con viajes a los alrededores cercanos y más lejanos.

Con la única excepción del baile sobre la tarima, los coras no tienen nada que se asemeje a juegos, danzas o diversiones que no formen parte de una fiesta religiosa. Las tarimas son cajones rectangulares, hechos de troncos de árbol. Un hombre y una mujer bailan juntos pero cada uno individualmente, zapateando al compás de la música. En el silencio de la noche, el baile de la tarima suena como si alguien tocase un gran tambor, y de hecho un buen bailador sabe redoblar la tarima como si fuera un instrumento de percusión. Esta danza se baila en las bodas, así como en las fiestas católicas; posiblemente tiene en su origen algún motivo mágico-sexual. Sin embargo, no tengo datos más exactos acerca de esto. Se supone que la tarima no existió hasta hace unos 20 o 30 años y, entonces, solía bailarse la misma danza simplemente sobre el suelo. Entre los huicholes hasta hoy no existe la tarima.

Inmediatamente después de mi llegada, el 30 de diciembre de 1905, tuve la oportunidad de presenciar una de las costumbres antiguas. Resonaron flautas de madera y tambores, la música de los moros. En una plaza orientada exactamente en dirección norte-sur y este-oeste, un grupo de jinetes realizó una serie de vueltas hacia las cuatro direcciones sagradas. Originalmente la plaza cuadrangular estaba rodeada por una muralla de piedra, igual que en la Mesa del Nayar, donde todavía existe. La música chirriante, que es exclusiva de los moros, me despertó después de la medianoche. Observé cómo ellos, junto con los danzantes y los maromeros, marcharon hasta la iglesia donde primero se hincaron cada uno frente a una mesita sobre la que estaban colocadas algunas imágenes de santos. Después de realizar una serie de ceremonias católicas, bailaron toda la noche en la iglesia, primero el grupo de danzantes, entre los que se encontraban una niña y un niño que representaban a Hàtzíkan, la Estrella de la Mañana, y Téxkame, la Madre Tierra. Más tarde bailó la corporación de los maromeros. Mientras que los danzantes portaban sonajas hechas de la cáscara de una fruta, y bailaban al compás de guitarra y violín, los maromeros bailaban con música tocada con un tambor de mano y una flauta. Se diferencia esta música de la de los moros en que en este caso ambos instrumentos son tocados simultáneamente por una persona. Además, los maromeros utilizaron una gruesa vara tipo sonaja que en ambos extremos de su interior tenía placas redondas de cobre fijadas con un clavo.



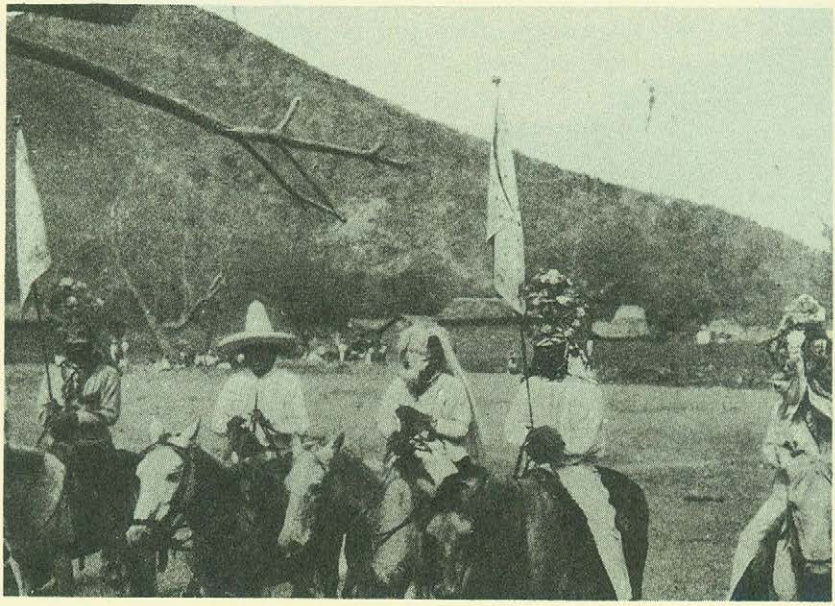
5.1. Danzantes coras de San Francisco [Cuáxata]

Durante el baile, los danzantes se turnaban el instrumento, cada uno lo colocó primero verticalmente sobre el suelo y brincó sobre él con ambas piernas estiradas y separadas. Después lo sostuvo con las dos manos y se deslizó boca arriba por debajo de él.

Los danzantes (figura 5.1) traían en una mano una madera conocida como "palma"; esta palma, sólo que en miniatura y hecha de hoja de palma natural, se coloca en la mano de los muertos. Llevan una corona adornada con cuatro manojos de largas plumas de urraca, con la que también adornan a los niños que mueren antes de cumplir los doce años. Algunos de los danzantes tenían la cara cubierta por un velo de chaquiras. La urraca es el ave de la Madre Tierra.

Pude observar en Tepic bailes similares, donde a los danzantes se les conoce como mecos o apaches de la sierra. Meco es un término para denominar a los indios salvajes en general. La danza, entonces, ha sido importada a Tepic.

Los maromeros reciben su nombre debido a las maromas que hacen mientras bailan. Su traje se compone de paliacates colorados que sobreponen cruzados sobre la espalda y el pecho, de los hombros a la cadera. Se asemeja



5.2. Moros coras de Jesús María [Chuísete'e]

los lazos con frutos blancos de zacate que traen los representantes de la Estrella de la Mañana y el Venado (las restantes estrellas) en el mitote. Durante el baile, cada pareja tiene un pañuelo colorado en las manos, dos parejas forman grupos de cuatro personas entre quienes cruzan los pañuelos. La decoración de los sombreros es de cintas coloradas que parten de la copa en forma de estrella hacia el ala. La cara de los moros está cubierta casi en su totalidad, dejando libre solamente el área de los ojos (figura 5.2). Sus coronas son parecidas a las de los danzantes, sin embargo, la decoración es diferente; también llevan flores de papel, pero sin plumas.

En cada uno de los tres grupos hay un anciano enmascarado, que es el dirigente y también tiene el papel de payaso. Por lo general tiene un látigo en las manos. La máscara del dirigente de los moros es de color rosa, la de los danzantes es negra, mientras que la de los maromeros es blanca. Están hechas de madera. En la parte posterior cuelgan largos pelos blancos de cola de vaca. En San Francisco el viejo de los danzantes tenía una máscara blanca y negra con rayas rojas (figura 5.3).

En un principio la actuación de los moros, danzantes y maromeros fue algo difícil de analizar para mí. Cuando en las ceremonias de la Semana Santa

aparecieron personajes similares, ya había obtenido, poco a poco, datos más completos sobre la religión de los coras. Entonces pude entender que se trataba de espíritus primaverales y de los muertos que descienden a la tierra hacia el solsticio de invierno. La cara cubierta de los danzantes probablemente se explica por el estado de sueño en el que se encuentran como estrellas. En un canto del mitote se mencionan todos los detalles del disfraz de los danzantes y se les describe como dioses que traen la lluvia. Sin embargo, ya no existe una tradición oral acerca de estos personajes.



5.3. El viejo de los danzantes coras de San Francisco

Es notable que estas danzas se ejecutan principalmente en la época navideña, en otras épocas del año sólo de manera esporádica y exclusivamente durante fiestas eclesiásticas, en las que a los danzantes se los considera los patrones protectores de los pueblos. En Jesús María las danzas terminaron el 1 de enero, en San Francisco todavía las pude observar en una fiesta católica que se celebraba a principios de febrero (la Purificación de María).

Antes de que hablemos de la Semana Santa y de los portadores de falos, hay que mencionar algunas de las costumbres de las fiestas anteriores que solamente se entienden bien en su relación con la Pascua. Anualmente se eligen nuevos funcionarios y se realiza una ceremonia del cambio de los numerosos cargos del gobierno del pueblo; en esta ocasión pude observar que se prepararon algunas figuras de harina de maíz que posteriormente fueron comidas por las nuevas autoridades. Se supone que esto tiene un efecto mágico provechoso para el año entrante. Presenté unos breves comentarios sobre este rito en el artículo "Observaciones sobre la religión de los coras".* En ese trabajo también mencioné un extraño intercambio de vacas;

*Véanse las pp. 105-118, en este mismo volumen.

ahora quisiera añadir que los muchachos desnudos pintados de rojo y blanco que representaban a los toros no sólo eran vendidos al pueblo en un símil de acto de magia para obtener abundancia de ganado, sino que también supuestamente vienen del inframundo y del cielo de las estrellas, de la misma manera que toda fertilidad, como pude deducir de los cantos de mitote que registré, tiene su origen en estos lugares. Por eso, la pintura corporal de algunos de los toros se semejaba a los extraños adornos pectorales de la Estrella de la Mañana, mismos que conocemos también a partir del traje de los maromeros. Tampoco en este caso existe una tradición oral.

Anteriormente presencié el intercambio de vacas en San Francisco, durante la fiesta católica mencionada que se celebró a principios de febrero, ocasión en que también se realizó el cambio de autoridades de este pueblo. Además, en la procesión apareció la niña Malinche, que es un personaje de las Pachitas, o sea del carnaval cora, y que representa a la Madre Tierra. En mi informe anterior ya mencioné esta ceremonia. Solamente hay que añadir algo sobre el pinole amarillo que se hace de la flor del pino y simboliza a la aurora. Las mujeres lo esparcen en el aire; los cantadores, las mujeres y la malinche lo usan para untarse la cara. En los cantos que registré en San Francisco la aurora se llama "el dios Amarillo". También en la zona cora la aurora es especialmente intensa durante la primavera, cuando viene un nuevo sol.

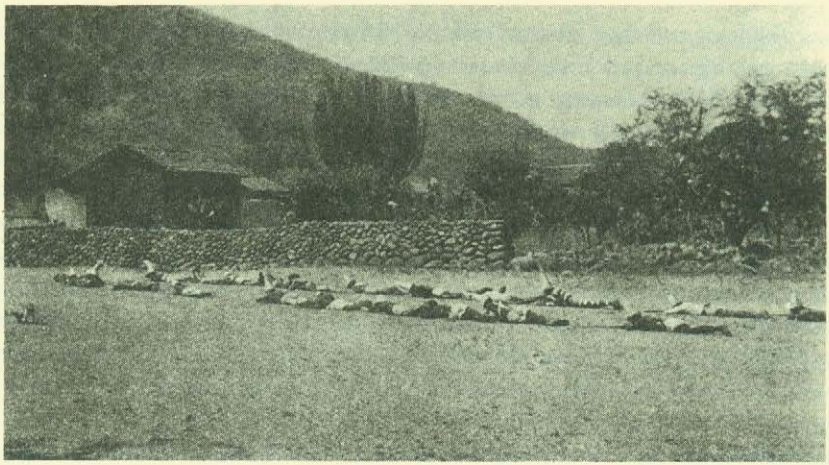
En la noche del Miércoles de Ceniza terminan las Pachitas. Durante toda la Cuaresma resuenan las flautas de carrizo que la gente joven toca exclusivamente en esta época del año. Pintadas con nubes y rayos, las flautas tienen una decoración similar a la de las varas de los danzantes principales del mitote. Al parecer, tienen un efecto mágico sobre el inicio de la época de lluvias que comienza en junio.

Las Pachitas y las flautas de la Cuaresma se entienden mejor cuando uno conoce la denominada "ceremonia de los Baños", que se realiza un poco antes de la Semana Santa y dura aproximadamente ocho días. Una de sus finalidades es conseguir pescado para las grandes comidas comunales de la Semana Santa. Se pesca en todo el río a una distancia comprendida a dos días de viaje. En la ceremonia inaugural el altar no estaba orientado hacia el oriente, como en los mitotes, sino hacia el sur, las ofrendas de flechas y el rezo (que he registrado) están dirigidos a los Txákan, los dioses del agua. Es la única ocasión en que a estas deidades se les ofrendan flechas con brillantes plumas rojas y azules de guacamaya, plumas que simbolizan el sol y el fuego, y que normalmente corresponden exclusivamente al sol. En un canto de mitote los Txákan se ubican en el "agua de Nuestra Madre", por donde la Estrella de la Mañana tiene que atravesar en la madrugada cuando sale el

sol. Los Txákan pueden causarle daño al lucero, ya que equivalen a la gran serpiente de agua que vive tanto en el oriente como en el poniente. La Estrella de la Mañana mata a esta serpiente de la aurora con sus flechas; la conocemos bien a partir de los códices mexicanos. Hay que mencionar que se trata de las personas y animales domésticos que se murieron en el gran diluvio y que viven en las profundidades de la laguna de Santa Teresa. Se dice que antes de la introducción del cristianismo estos animales solían salirse del lago de vez en cuando. En otro mito se menciona que estas deidades son los seres humanos muertos en el diluvio, o sea, son las estrellas que en la primavera serán devoradas por el agua de la aurora. La ceremonia de los Baños tiene la finalidad de asegurar la bendición del agua y de la nueva aurora, que viene del sur junto con el sol de la primavera y el agua de la época de la lluvia.

De la Semana Santa no había tenido grandes expectativas, porque solamente me habían contado de los "judíos" que persiguen a Cristo, de los "fariseos", apóstoles y centuriones. Sin embargo, el Jueves y el Viernes Santos trajeron grandes sorpresas para mí. Unos cuarenta coras pintados de blanco y negro, y prácticamente desnudos, tuvieron el papel de los "judíos"; los pasos de su danza eran los mismos que en el mitote, se formaban en un círculo y bailaban permaneciendo siempre en el mismo lugar, doblándose hacia el frente como si se aventaran a un precipicio. Cuando estuvieron solos, uno de ellos bailó en el centro del círculo moviéndose de una manera brusca y bastante obscena. Toda su actitud y sus palabras eran obscenas. Se dice que todavía hace unos cuantos años bailaban sin taparrabo, aunque entonces no se permitía a las mujeres verlos. Los judíos eran las estrellas blancas de la noche oscura que se dejan caer de las alturas y bajan a la tierra en forma de espíritus primaverales, fecundando la tierra por medio del coito y procurando así el crecimiento de las plantas y animales. Tocaron tambores de parche y flautas gruesas de carrizo que estaban pintadas con nubes y rayos, al igual que las flautas más pequeñas que se usaron durante la Cuaresma. Los pequeños círculos blancos de su pintura corporal simbolizan las estrellas, aunque los coras decían que eran botones. Conocen muy bien el significado de estos circulitos cuando se trata de los adornos de las flechas ceremoniales; en los cantos, los puntos de objetos y vestimentas de los diferentes dioses son llamados explícitamente estrellas. Muchos de los judíos portaban, además, el collar de chaquiras de Hàtzíkan y de los venados (las estrellas). Algunos tenían astas de venado en sus sombreros blancos y de copa puntiaguda.

El Viernes Santo empecé a sentirme seguro de mis interpretaciones. En-



5.4. Los judíos coras, postrados en el suelo, frente a los apóstoles de Jesús María

tonces, se remplazaron los colores blanco y negro por el rojo, y todos los danzantes portaron sombreros rojos. Entre los coras, este color es del sol. Por ejemplo, solamente las flechas ceremoniales que se dedican al sol son pintadas de color rojo. En relación con los demonios astrales de color blanco y negro, el significado del rojo es la luz solar que mata a las estrellas. Esto corresponde claramente a las deidades astrales de los códices mexicanos que están rayadas de blanco y rojo, entre ellas está Tlahuizcalpantecutli. También entre los coras el representante de la Estrella de la Mañana, Hàtzíkan, tiene pintadas cinco rayas rojas y blancas en cada mejilla. La ceremonia cora del Viernes Santo expresa la muerte de los demonios astrales (los judíos) a causa de los rayos solares. En los códices mexicanos normalmente es la Estrella de la Mañana la que representa al sol victorioso. En Jesús María los judíos se dividieron en dos bandos para una lucha simulada con numerosas escenas burlescas, unos eran los de la Estrella de la Mañana, los otros sus adversarios. Primero cayeron todos los del norte, muertos por las armas de los que venían del sur (cada uno portaba dos espadas de madera). Sin embargo, un curandero los resucitó y los papeles cambiaron. Después de una ardua lucha, todos los guerreros del bando originalmente victorioso fueron derrotados.

El Viernes Santo, la caída de las estrellas fue representada de otra manera, por cierto muy extraña. A mediodía los judíos realizaron una procesión con dos cabezas de vaca y quemaron estiércol de burro como incienso. Uno

de los judíos montaba al revés un burro. El burro y sobre todo el jinete, estaban adornados con cadenas hechas de cascarones de huevo cuidadosamente vaciados y enfilados en cuerdas. Al parecer, los huevos representaban una vez más a las estrellas blancas. Al final de la procesión todos empezaron a correr con gran velocidad, y muy pronto el jinete cayó al suelo rompiendo los huevos. ¡Quién puede dejar de pensar en los sangrientos sacrificios realizados durante la fiesta de la Cosecha de los antiguos mexicanos (Ochpanitzli), donde las víctimas eran arrojadas de espaldas desde lo alto de una escalera e inmediatamente decapitadas! En este caso, sin embargo, se trataba de los espíritus del verano que eran inmolados para convertirse en estrellas.

Entre los coras y los antiguos mexicanos no solamente existe un paralelismo en cuanto a la idea de que las estrellas son aniquiladas anualmente, las dos culturas también comparten el concepto de que las estrellas tienen que sufrir la muerte para poder aparecer posteriormente en la tierra como espíritus primaverales: la luz astral se convierte en luz solar. En México esta idea se expresa claramente en la fiesta de Xipe celebrada en marzo, cuando desollaban a las estrellas sacrificadas y se ponían su piel. Entre los coras el curandero de cada bando resucita a los muertos de la pelea anteriormente descrita.

En las ceremonias de Jesús María también se aclara de qué manera llegan las estrellas a la luz del día: realizando un viaje por el inframundo acuático en dirección oeste este. En el Domingo de Pascua realizaron una procesión con dos estampas de santos. A las dos de la madrugada salieron de la iglesia y se dirigieron a un arroyo de unos 50 centímetros de profundidad, donde primero pasaron las imágenes por encima de la superficie del agua (simbolizando un baño) y después las lavaron realmente. Al mismo tiempo se bañaron los hombres, las mujeres y los niños, todos juntos y apretados unos contra otros. De regreso caminaron nuevamente en procesión portando otates. En el límite del pueblo esperaron la salida del sol. Finalmente la procesión regresó a la iglesia. Pero esto todavía no era todo. Cerca de la iglesia habían levantado una valla de otates; cuando la procesión llego allí, las personas que llevaban la imagen de San Joaquín comenzaron a correr, otros que también portaban imágenes de santos corrieron en la dirección opuesta. Cuando los dos grupos se encontraron todos flexionaron tres veces rápidamente las rodillas. Así corrieron de un lado al otro hasta que la procesión llegó a la iglesia. Ésta es la muy conocida llegada apresurada de los espíritus de la primavera.

Omitiré las ceremonias que tienen la doctrina cristiana en su origen, aunque los cambios que sufrieron según las concepciones indígenas constituirían un tema muy interesante. Para explicar la fotografía (figura 5.4) so-

lamente hay que comentar lo siguiente: los judíos forman una valla, se arrojan al suelo —obviamente para demostrar su falta de dignidad— y dejan pasar a los doce apóstoles que vienen de la última cena. Aproveché este momento, porque los judíos repetidamente me amenazaron cuando quería tomar fotografías; debido a esta situación no pude documentar esta interesante fiesta con más tomas.

Para Pentecostés no hay ceremonias o fiestas de tradición antigua. Sin embargo, el 25 de julio, el día de Santiago, en Tepic, Guadalajara y otros lugares de México se celebra una carrera de caballos que entre los coras tiene la siguiente forma: dos jinetes arrancan simultáneamente; uno sujeta en la mano derecha las patas de un gallo adornado con flores de papel y cintas; el otro, cabalgando a una gran velocidad, trata de arrancar un pedazo del ave, y de esta forma el gallo es descuartizado. Curiosamente la fiesta está dedicada a Santiago, que no es el santo patrón del pueblo. La importancia de esta fiesta radica obviamente no tanto en el santo sino en la época. Se trata del momento en que el sol es descuartizado y se convierte en las estrellas, y es cuando se inician las luchas entre el sol y las estrellas, que culminan con la victoria de las últimas. En Grecia, ésta era la temporada en que se celebraban los juegos olímpicos que conmemoraba la titanomacia, una batalla entre el sol y las estrellas.[1]

Finalmente, se celebra la fiesta de los muertos que aparecen en la noche del 1 al 2 de noviembre. Cinco "muertos" vestidos como cadáveres pasan de casa en casa, pidiendo ofrendas e imitando el lamento de la lechuza. Las ofrendas se les entregan arrodillándose ante ellos. Los "muertos" las llevan a la iglesia y los vivos las comen, no sin apartar algo para los muertos. Este acto está considerado muy benéfico. Nadie duerme durante esa noche, y los muertos causan escalofríos. Al parecer se trata de las estrellas que después del equinoccio de otoño vuelven al cielo, transformándose en luz estelar, y que visitan a la tierra con su luz.

Esta fiesta corresponde a la fiesta mexicana de Teotleco en septiembre, la llegada de los dioses del Fuego y de los Muertos en forma de estrellas al cielo, después de haber invocado a los muertos en la fiesta Xócotl Huetzi en agosto: "¡Vengan, rápido, los estamos esperando!" En las huellas que apare-

[1] Para no entrar en más detalles, tengo que remitir a dos trabajos anteriores donde se encuentran ejemplos comparables a las ceremonias mencionadas: "Der dämonische Ursprung des griechischen Dramas", *Neue Jahrbücher für das klassische Altertum*, 1906, p. 161, y "Der Einfluss der Natur auf die Religion in Mexiko und den Vereinigten Staaten", *Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde*, Berlín, 1905.

cieron en la harina esparcida se reconoció la llegada de Tezcatlipoca. Después de cuarenta días la transformación de la luz solar en luz estelar ha terminado. En la misma fiesta de agosto se arrojó al dios del Fuego, Xócotl, de la punta de un poste. Los muchachos subieron al poste, arrojaron al dios y el pueblo lo hizo pedazos, o sea, descuartizaron al sol, lo convirtieron en estrellas y se lo comieron, al igual que los coras comen el gallo descuartizado. El dios del Fuego de los antiguos mexicanos aparece en algunas representaciones como un pájaro. Por otra parte, la fiesta de Xipe en marzo corresponde a la Semana Santa, que se entiende mejor en su relación con las ceremonias anteriores de los Baños y las Pachitas.

Entre los coras, en todas partes encontramos los antiguos conceptos mexicanos que, durante los últimos tres años, fueron el objeto de mis estudios. Después de haber encontrado estos materiales etnográficos tan importantes, ya no cabe duda de que mis ideas sobre la religión de los antiguos mexicanos son correctas. Necesariamente, el estudio minucioso de las tribus serranas tiene que ser el punto de partida para entender el México antiguo. La generación actual de investigadores aún no comprende mucho de las costumbres religiosas de estos grupos, sin embargo, los sesenta y siete cantos de mitote que he registrado, así como la fiesta del Vino y de la Pubertad que documenté, junto con los numerosos mitos que encontré, pueden llenar esta laguna. En veinte o treinta años todavía van existir algunas costumbres antiguas, sin embargo los cantos desaparecerán.

6

Dos cantos del mitote de la Chicharra*

Konrad Theodor Preuss

San Isidro, 30 de junio de 1906

Ha pasado medio año desde que llegué a Jesús María, territorio de Tepic. Había viajado seis días a caballo, atravesando la parte sur de la sierra Madre Occidental, cuando divisé este pueblo cora que se ubica en la orilla derecha del río Jesús María. Durante las últimas dos jornadas del viaje ya había seguido el cauce del mismo río, siempre en dirección norte y subiendo y bajando las lomas a un lado del cañón. Después de pasar por Huaynamota, el único pueblo mestizo de este lado del río Grande, o Santiago, ya había visto los primeros ranchos coras: se trata de sencillas construcciones de piedra o adobe con techo de zacate. Las cocinas suelen ser jacales abiertos en tres lados. Los corrales para el ganado son pequeños y tienen muros de piedra. En los carretones se guardan los víveres. En principio, los ranchos coras no se distinguirían mucho de las casas mestizas si no fuera por su pobreza. Los coras usan el mismo tipo de pantalón que los mestizos: calzones anchos hechos de una manta delgada y blanca de fabricación comercial. Además, visten una camisa abierta de manta y una especie de mandil hecho de piel de venado. Esta última prenda, aparentemente, es de origen cora. Solamente durante las jornadas de trabajo –ya sea en el rancho, en el río o en el bosque y, sobre todo, durante la época calurosa del año– los hombres suelen vestirse únicamente con taparrabos. Otros elementos típicos del traje son los morrales, que ostentan bellos diseños, así como los ceñidores tejidos con motivos similares. A pesar de que traen el cabello largo, los coras no

* "Reisebericht des Hrn. Th. K. Preuss aus San Isidro vom 30. Juni 1906. Zwei Gesänge der Cora-Indianer", *Zeitschrift für Ethnologie*, 38 (12), Berlín, 1906, pp. 955-966. Traducción de Johannes Neurath.

tienen el mismo aspecto primitivo que sus vecinos, los huicholes. Estos últimos suelen ponerse grandes cantidades de adornos de chaquira, ceñidores más anchos y morralitos que amarran en la cadera. Además, casi siempre portan su arco y su carcaj, el cabello lo llevan largo y sus vergüenzas las cubren con un vestido extraño que les llega hasta los muslos. En Huaynamota ya había encontrado estos indios, pues existen ranchos huicholes en los alrededores del pueblo. Mi plan era prepararme para estudiar a los huicholes conociendo primero a los coras, que son un grupo más sedentario donde la gente tiene sus propiedades bien establecidas. Después quería trasladarme a la zona de los huicholes que viven hacia el oriente y en condiciones mucho más pobres y aisladas. Aunque siempre poseen ranchos fijos, pasan mucho tiempo viajando. Así que a menudo también se les encuentra en los mismos pueblos de los coras.

Sin embargo, apenas ahora llegó el momento en que puedo comenzar el estudio de los huicholes. Por cierto, ya empezaron "las aguas", o sea, la temporada de los aguaceros fuertes que son un tipo de precipitación muy diferente de las ligeras lluvias que ocasionalmente caen durante la época seca del año. Renté el rancho de San Isidro que se ubica en la cercanía de otros ranchos y lugares de culto. De aquí, en solamente cuatro horas de viaje puedo llegar a Santa Bárbara, donde se encuentra uno de los grandes templos huicholes. El pueblo huichol más cercano es San Andrés, que se ubica a una distancia de un día de viaje hacia el oriente.

¿Cómo fue que, aunque mi estancia entre los coras duró medio año, en este lapso no pude terminar con todo el trabajo? Entre los coras encontré un material etnográfico verdaderamente fenomenal. Por una parte, existen muchas reminiscencias de las antiguas ceremonias y creencias mexicanas y, por otra, encontré materiales que sirven para explicar el desarrollo de las religiones primitivas. Así, con las evidencias vivas de los coras, pude continuar con los estudios que había iniciado en Berlín. Ahora no puedo presentar un resumen completo de mis investigaciones. En los artículos para las revistas *Globus* y *Archiv für Religionswissenschaften* hablé sobre algunos aspectos particulares, pero casi es imposible dividir el conjunto del material. Aquí quiero presentar un bosquejo de la fiesta cora de la siembra, o sea, el denominado mitote de la Chicharra. Como si fuera una recompensa para mis arduos trabajos, acabo de presenciar esta fiesta, primero en el monte cercano a Jesús María y, después, en el pueblo vecino de San Francisco. La descripción de este ritual servirá para contextualizar la presentación de dos cantos y un mito que se refieren a la salida del sol y su lucha victoriosa contra las estrellas. Para dar una idea sobra cuán abundantes son mis materiales, tengo

que decir que en total pude registrar nada menos que 85 cantos religiosos, todos los cuales documenté en el idioma original, que es el cora.

Mi plan era estar presente desde las ceremonias de la preparación del altar pero, ya que la temporada de las lluvias estaba a punto de comenzar, un terrible aguacero y la subsecuente crecida del río me imposibilitaron llegar al sitio festivo antes de las nueve de la noche. Muchos aspectos de las preparaciones ya las conocía desde la fiesta del Tostado del Maíz que había presenciado en enero. Cuando me acercaba al patio festivo ya se escuchaba el sonido sordo del arco musical que descansa sobre un gran tecomate. Sentado frente del altar, el cantador ininterrumpidamente percutía la cuerda del instrumento con dos varitas, siempre con el mismo ritmo. Atrás de él, la fogata y, a un lado, una vara con plumas rojas de cola de guacamaya, símbolos del sol y del fuego. Alrededor de la hoguera se encontraban cinco asientos de piedra, reservados para los "viejos" principales. A la izquierda del cantador, el gobernador tradicional del pueblo se sienta en un equipal.

Todas las personas que acabamos de mencionar son autoridades poderosas. Los "viejos y sabios" son dioses de la categoría *tákua*, o sea, del mismo rango que los ancianos principales ya fallecidos o toda clase de animales y objetos a los que se les atribuyen determinadas fuerzas mágicas. Los cantos ponen en relieve de qué naturaleza es la divinad de los ancianos. Antes de que me lo explicaran personalmente, dudaba mucho de mis registros y me inclinaba a pensar en una malinterpretación por mi parte, ya que todas las coincidencias que encontré con mis planteamientos presentados en el ensayo "Los orígenes de la religión y del arte"* parecían demasiado perfectas. Igualmente entre los coras, todos los seres que poseen grandes cantidades de poderes mágicos son dioses. Así, para explicar los orígenes de la religión, no necesitamos el concepto de una entidad anímica separada del cuerpo.

También con sus varas emplumadas, sus pipas, sus cantos, sus rezos y con sus ritos análogos, los viejos realizan actos mágicos bastante asombrosos. Se preparan ayunando y absteniéndose del sexo. Con unos cuantos pasos llegan a los confines orientales del universo, al lugar donde el sol emerge desde el interior de la tierra, que es representado por el altar. Dos arcos diagonales de madera, adornados con flores, simbolizan el cielo arriba. Las flores son estrellas. Igualmente fácil es llegar hacia el otro extremo del mundo, el poniente. Allá se encuentran la fogata y dos niños que representan a la Estrella de la Mañana ('Hàtzíkan) y a la Madre Tierra (Téχkamĕ), repectivamente. Junto con el sol, 'Hàtzíkan y Téχkamĕ forman el grupo de las deidades

* "Ursprung der Religion und Kunst", *Globus*, 86 (7).

principales de los coras. En Jesús María incluso el poniente, en tanto morada de la diosa madre, se llama *tĕχmata*. Todo esto corresponde perfectamente con las concepciones de los antiguos mexicanos. Durante las ceremonias, los niños cuentan con adultos suplentes. Pero solamente ellos portan los adornos y siempre están presentes en los ritos. Según lo que dicen los textos descriptivos de los cantos, los niños no son representantes sino los dioses mismos. Desde el altar y moviéndose hacia los cuatro direcciones, los dioses realizan sus ritos y procuran la salud y el bienestar universal.

Sobre el altar se encontraba el objeto principal: una jícara llena de flores y "nubes" de algodón, la cual simbolizaba al mundo entero. De la misma manera, también la decoración de chaquira —una estrella de ocho picos— en el interior de la jícara representaba el sitio del mitote y, a la vez, el mundo entero. En la jícara de San Francisco se encontraba, además, una mazorca de maíz que simbolizaba a la diosa de la Tierra y se renueva cada cinco años. Cinco años también dura el cargo de la niña que en todas las fiestas tiene el difícil papel de representar a la diosa de la Tierra y que debe tener aproximadamente doce años. Dos enormes tamales de maíz, adornados con flores y plumas, representaban a las chicharras, insectos alados que cantan durante los meses de junio y julio. Un tamal similar, pero más pequeño, se encontraba a un lado del fuego, al poniente, donde se sentaban las pequeñas deidades. El consumo de estos tamales se considera un rito propiciatorio para lluvias abundantes.

En un canto de Jesús María, las chicharras se equiparan con la tierra generadora de flores y frutos. En San Francisco, este mismo simbolismo se encuentra transferido al renacuajo que, durante esta época del año, abunda en los arroyos. El canto dice que la larva del sapo es el sitio de baile de los dioses, el mundo rodeado por agua. En el altar se encontraban todos los utensilios ceremoniales, como son las cintas y los collares que se pondrá la pareja de niños que encarnan a las deidades —se trata de adornos que corresponden al venado y a las estrellas—, además del arco, del carcaj y de la flechas que pertenecen a la Estrella de la Mañana, así como los colores que se usan para la pintura facial de los niños. También veía las dos coas adornadas con flores que se ocupan para la danza ritual de la siembra, así como las varas con pinturas que representan nubes y relámpagos, objetos que portarán los dirigentes de la danza que bailan adelante. Durante el baile, los mismos personajes también llevarán las grandes carriceras (sonajas de tobillo) pero, por lo pronto, éstas se depositaron sobre el altar, junto con flores, frutas, tamales, peyote y bolsas que contenían semillas de maíz que se usarán en la siembra. El peyote es un cactus que tiene un efecto estimulante. Lo

que falta mencionar son las varas con plumas de urraca que se usan en todas las ceremonias. A diferencia del mitote que había observado en enero, esta vez se colocaron sobre el altar y no fueron clavadas al suelo. Este lugar ahora lo ocupaban varas con plumas de guacamaya que corresponden simbólicamente al astro diurno. Aparentemente, este detalle se refiere al sol que gobierna durante esta época del año. Un mes antes, se depositaron flechas ceremoniales con plumas de guacamaya en una cueva sagrada.

En el otro pueblo (San Francisco), basándose en la misma idea, se realizó una larga ceremonia de renovación donde la vara con plumas de guacamaya, clavada en el suelo a un lado del fuego, fue remplazada por una nueva. El mitote de San Francisco está especialmente dedicado a Toákamuuta, la variante local del dios solar, así como a dos aspectos distintos de la Madre Tierra. Esto se expresaba con tres flechas clavadas en el piso enfrente del altar, cada una de las cuales llevaba una estrella de ocho picos elaborada en algodón blanco. La flecha de en medio estaba dedicada al sol, mientras que las otras dos correspondían a la Madre Tierra. En los picos de las estrellas se sujetaron grandes bolas de algodón crudo que simbolizaban cántaros llenos de agua. El mismo material se utilizaba para elaborar un modelo del cielo nublado y tormentoso: un arco bastante amplio que descansaba sobre un bastidor y representaba a los rayos. Abajo de esta cúpula celeste se colocaba la jícara de la diosa: la tierra expuesta a los rayos que le envía el cielo tormentoso.

Siento una gran emoción cuando recuerdo aquellas ceremonias y danzas festivas, ya que realmente logré compenetrarme en el mundo intelectual de los coras y de sus antepasados. Aunque el mitote de Jesús María era aún más interesante, las memorias más gratas las tengo de la población de San Francisco, que me trató con gran amabilidad, pidiéndome inclusive una participación activa en sus ceremonias.[1]

Para llegar a San Francisco tuve que cruzar el río cuatro o cinco veces, pasando por una serie de lugares míticos como la desembocadura del arroyo de Santiago que viene bajando desde la laguna de Santa Teresa; se considera que ésta data del diluvio. Aquí, la serpiente de la inundación buscaba las dos rocas que se llaman "aguilillas" y que habían huido hacia el sur. Luego, subió hacia la laguna donde la gente tenía tanto miedo de que se precipitara en el agua, transformándose en los dioses Txákate de los ríos. El mismo lecho del

[1] El trato tan hospitalario de que disfruté en San Francisco me lo gané porque les presenté un oficio de mi parte que atestiguaba que sus costumbres no tenían nada de reprochable. Hace unos años el secretario del subprefecto de Jesús María hizo un intento de suprimir las ceremonias.

arroyo lo van bajando los dioses cuando, según los cantos, se van acercando al mitote de San Francisco. Enfrente de la desembocadura del río se encuentra una caverna donde se depositan los tamales de ceniza. Los restos aquí reunidos fácilmente pesarían un quintal. Todos los años, inmediatamente antes de la fiesta de la Siembra, aquí se ofrendan algunos tamales de este tipo. La intención es evitar los vientos fuertes que pueden destruir las siembras. En todo el valle del río, los ventarrones pueden ser muy destructivos y peligrosos. El lugar mencionado también se conoce como "la puerta de San Francisco". Muy cerca se encuentra otra cueva de culto donde se depositan flechas largas con dibujos de "palabras" (*niúnkari*), o sea, de nubes y relámpagos. Estas ofrendas tienen la misma finalidad. Por el cansancio que tenía, no pude presenciar cuando se elaboraron estos objetos durante la noche.

Ya había comenzado la temporada de las lluvias. Todos los animalitos que aparecen en esta época del año se consideran deidades, y siempre me recordaban las fiestas que iba a presenciar. A cada una de estas especies de bichos se dedicará un canto particular. Los enjambres de chicharras causan un ruido realmente ensordecedor. Ya que el sonido de este insecto se oye como la palabra *tzïkïrí*, éste es el término que los coras emplean para denominarlo. Lo más parecido al "canto" de la chicharra es el sonido de cuerdas metálicas. Así, al principio, se me figuró como si fuera el eco de la música del arco percutido por el cantador, reflejado por el árbol de chócote cuyas ramas recientemente enverdecidas cubren el sitio del mitote. En el camino encontré el gusano *kùréi*, una especie de ciempiés que también aparece al iniciar las lluvias, así como las ranas,[2] que con su astucia atraen a las nubes, que las persiguen hasta que llegan al país de los coras.

A las diez de la mañana llegué al sitio ceremonial de San Francisco que se ubica en el cerro Citalpa, en medio de un campo lleno de enormes rocas. Un espacio rocoso de este tipo se llama *táuta*, por eso el sitio del mitote también se llama así. El término, además, se refiere a un lugar ubicado en el noreste del universo, que es la morada de una forma de la Madre Tierra. Apenas se terminaron los arreglos del altar, cuando el cantador ya había comenzado. Solamente estaba presente la gente que tenía algún cargo especial. Una hora más tarde se celebró la dedicación de la nueva flecha con plumas de guacamaya que corresponden al fuego. Al mediodía se realizó la investidura de la pequeña Madre Tierra, ciñiéndole alrededor de la cabeza la cinta de plumas y el collar que anteriormente adornaban la jícara del altar. Primero se alejaron todos los males agitando las varas emplumadas en el aire.

[2] Los coras no distinguen entre ranas y sapos.

La niña también recibe una jícara llena de agua, a la que el cantador sopla humo –o sea, nubes– de su pipa. El agua se salpica sobre el altar mediante un ramo de flores de *zacaloxúchitl*. Después de una vuelta alrededor del fuego, se le une un grupo de ocho personas, varones y mujeres, que se acercan desde el norte, cada una portando un atado de cinco mazorcas adornado con flores. La novena persona porta en la espalda un huacal con las chicharras y un tamal de ceniza. Todos los objetos se depositan en el altar, una vez que terminan las cinco procesiones circulares. Cada uno se arrodilla frente a la niña, que es la Madre Tierra, y deja que ésta les moje la cabeza y las manos con agua de la jícara sagrada. Un sorbo de la misma jícara da por terminado el ayuno que los viejos habían guardado durante las últimas 24 horas. Entre las rocas ardientes del patio del mitote, la abstención de tomar agua seguramente es la más molesta de todas las prácticas, que también incluyen la privación del sueño y el ayuno. Yo también sentí la bendición de la diosa Téχkamĕ y tomé el agua de la jícara.

No tengo la intención de contar con el mismo detalle todas las ceremonias. Hay que tener presente que cada una de las partes de los ritos se repite para cada una de las direcciones del universo. Así, ¡imagínense cuánto tiempo duran las ceremonias! El cantador siempre murmura largos rezos, y todos permanecen sentados en el calor, que realmente es extremo en esta temporada del año.[3] No había ninguna posibilidad de escapar del calor. El contenido principal de los cantos son descripciones detalladas y ceremoniosas de todos los actos rituales que se realizan. La diferencia es que, en los cantos, todo tiene lugar en los confines del universo, no en el pequeño sitio ceremonial.

Luego de la interrupción del mediodía, a las cinco de la tarde los cantadores continuaron. Después de algunas ceremonias celebradas en frente del altar, a las seis se realizó el importante rito propiciatorio de las lluvias que consiste en soplar humo de la pipa a la cara de la pobre niña que es la Madre Tierra. Todos los viejos presentes participaron ahí y, después, se inició una danza de doce horas de duración. La única interrupción fue una procesión que inició a las cuatro de la madrugada y donde se portaron los importantes objetos simbólicos de la fiesta, que son los atados de mazorcas, los tamales que representan chicharras y las tres grandes flechas ceremoniales que hemos mencionado. Ahora ya había llegado una gran cantidad de participantes –varones, mujeres y niños– y la multitud casi llenaba el espacio del pequeño sitio festivo que está rodeado por un corral de piedras. Me sentí transportado

[3] En Jesús María medí, en mayo y junio, al mediodía, constantemente 43-45° C a la sombra.

a un juego de pelota prehispánico. Todos participaban activamente, aun en los ritos menores que se realizaron. En el centro del sitio se preparaba una gran jícara con una poción de peyote. A cado uno se le sirvió una gran cucharada, usando el mismo cubierto para toda la gente. En realidad no se trataba de una bebida, sino de un espeso batido. Su consumo, sobre todo cuando se trata de cantidades mayores, es uno de los sacrificios que tiene que sufrir el investigador de campo. El peyote roba el sueño, pero de todos modos no hubiera podido dormir sentado en esta piedra incómoda que siempre me ofrecieron como asiento, obsequiándome puros de totomoztle y sirviéndome más y más peyote. Mientras tanto, a mi espalda, seguía la animada danza y el ruidoso ritmo de las pisadas de los guaraches. A lo lejos se escucharon los truenos, que son las palabras de los dioses, las cuales se mencionan en los cantos. Tuvimos suerte y no nos tocó la acostumbrada lluvia nocturna. Una chicharra cayó en la fogata cantando su canción mortuoria sin que nadie se hubiera molestado por la muerte de una deidad. Con la misma indiferencia, la gente observó la muerte de un enorme ciempiés. Había aparecido entre las piernas desnudas de la gente y el animal fue incinerado. Como si fuera inflamable, durante mucho tiempo se pudieron ver todos los detalles de su luminoso cuerpo.

La danza consistía en una simple secuencia de dos pasos, marcando rítmicamente cada segunda pisada. Algunos pasajes del canto se resaltaron dancísticamente. La melodía del canto es agradable y pausada. Aunque la danza es simple y no muy coordinada, ya que cada uno baila por su cuenta, no me cansé de observarla. Primero pasan los hombres, solos o en parejas, después las mujeres; siempre hacia el oriente, hacia el norte, hacia el poniente y hacia el sur, alrededor del fuego. Después de cada baile circular, también se danza en una línea horizontal frente al altar. Ahora aun las señoras más ancianas participan, ya que este baile es más lento. Por cierto, algunas de las viejitas aguantaban durante horas la danza circular, mientras que nadie permanecía mucho dirigiendo el baile ya que, al terminar un canto, la danza solamente se interrumpía por un lapso de unos segundos.

Alrededor de la medianoche la danza era más frenética. Entonces se entonaba el canto del águila real, el ave que nunca duerme, mirando el mundo desde arriba. Ya en la madrugada se ejecutó la danza del canto del tecolote, o sea, del ave de los muertos. Se trata de un rito propiciatorio de lluvias. La danza no tiene ningún aspecto que sea especialmente sobresaliente. Seguía el canto de la urraca, que es el ave de la Madre Tierra. Cuatro personas bailaron, una de ellas llevaba la vara ceremonial con plumas de urraca. El baile inició enfrente del cantador y continuó enfrente del altar. Al

final del canto, el resto de la gente se incorporó al baile, intentando quitarle las plumas de urraca a la persona que las llevaba. El baile más importante se realizó al amanecer, durante el denominado canto de la chicharra. Se eligió una muchacha que baila muy bien, se le amarró un pañuelo en la cabeza y se la cubrió con flores blancas de *zacaloxúchitl*. Portando el más pequeño de los tamales "chicharra", ella bailó primero frente al altar; los señores, cruzando sus varas de danza, le cortaban el camino. Sin embargo, de repente ella pronunció una palabra y los señores bajaron sus varas. Luego la muchacha usó su chicharra para golpear la cabeza y los hombros de la gente, aun de la que estaba sentada. Después, los danzantes le quitaron las flores del traje y de la chicharra, así como el tamal mismo y, finalmente, le devolvieron la chicharra y ella la entregó a uno de los ancianos, mismo que la depositó sobre el altar. Ahora se partieron los tamales y cada uno recibió un pedacito. De estos pedacitos se ofrecieron algunas migajas a los dioses y a los muertos.

Después del desayuno continuaron las ceremonias, que ya no fueron tan espectaculares. Entre los danzantes falta mencionar el personaje que se llama "el dios que corta flores" (Sáutari) y que es la Estrella de la Tarde. Todos los danzantes intentaron quitarle una flor y un ramo de hojas. La persona que lo logró se convirtió en Sáutari y se metió por debajo del altar, entrando así al inframundo. Lo que no se realizó fue la danza de la siembra. En Jesús María sí la observé. Dos señoras ancianas bailaron, primero frente al altar y después en las demás direcciones. Danzando y usando las coas adornadas con flores horadaron el suelo, pero en lugar de las semillas que portaban en morrales, sembraron flores de la jícara de la diosa de la Tierra tapando así los agujeros; luego con una flor blanca de corpus los rociaron con agua bendita. Esta danza de las ancianas también nos ilustra cuál era el papel que la mujer tuvo anteriormente en la agricultura.

El canto de la lucha entre el sol y las estrellas

Tampoco la ceremonia cuyo canto presentaré a continuación se realizó en San Francisco, solamente en Jesús María. Se trata de una cacería de venado en la que éste representa a las estrellas y el cazador es 'Hàtzíkan, "nuestro hermano mayor", el Lucero de la Mañana. Como es frecuente en la religión cora, la Estrella de la Mañana ocupa el papel que corresponde al sol. En San Francisco también existe un canto que menciona que se ha matado al venado, pero no hay un rito específico que lo acompañe. En Jesús María, la cacería ceremonial se realiza en todas las fiestas de mitote, aunque a veces solamente

de una forma muy esquemática. Elegí este canto porque lo considero especialmente interesante, tanto como fuente para la antigua religión mexicana como para el análisis de las costumbres serranas en sí mismas.

Aproximadamente a la medianoche un viejito que no vestía ningún tipo de traje especial empezó a brincar salvajemente, tomando así el papel del venado y atravesando las filas de los danzantes que bailaban alrededor del fuego. Después de algún tiempo y sin una causa aparente, el venado se cayó precipitadamente en la parte occidental del sitio. Los dirigentes de la danza lo levantaron y, portándolo en hombros, dieron varias vueltas alrededor de la fogata. Lo acostaron en el lado septentrional del altar e hicieron como si le quitaran la piel. Luego lo taparon con una cobija, lo que representaba la cocción del venado en un horno subterráneo. Me dijeron que antes solían cavar un hoyo para esta escena. Uno de los viejos tomó del altar dos collares de "perlas de zacate", que son de un color blanco brilloso, y se los puso a los dirigentes de la danza. Se trata de los adornos del venado. En una escena anterior, los collares aparecen como bandas cruzadas que se pone uno de los dirigentes del mitote. Se trata de una representación de las estrellas. El venado se levanta después de unos cuantos minutos y termina la ceremonia. Así dice la traducción del canto que se ejecuta durante esta escena y que yo registré:

Nuestro hermano mayor ['Hàtzíkan] piensa, se acuerda:[4] ¡Mis hermanos menores, déjennos cazar el venado. Vayan a conseguir redes, mis hermanos menores. ¡Oh! dirigentes de la danza, pongan las cuerdas negras alrededor de él. Hagan trampas con redes y tiéndanlas en las sierras, enróllenlo con cuerdas que llevan puntos![5] Ya lo terminamos. ¡Déjennos cazar venados en los senderos de la sierra! Allá lo buscamos, al venado que vive en medio de la sierra, en el centro del cerro. Ya salimos, estamos rodeados por la neblina. Ya estamos subiendo a la sierra. Ya estamos en medio de la montaña. Nos acordamos de quién vive aquí en el centro del cerro. Ya estamos platicando con el nagual.[6] Lo vas a hacer. Le vas a gritar. Ya le está gritando, a él que vive en el centro del cerro. El venado lo oye. Le da miedo. Allá abajo en el oriente[7] el niño 'Hàtzíkan lo está esperando. Lo está esperando con su flecha. Allá

[4] La fórmula común de iniciar una acción: *tíimuatse rautámuareri*.

[5] Entre los coras y huicholes casi siempre se caza el venado con redes de ixtle que se tienden entre los árboles donde se supone que pasará la presa. Para facilitar que el animal entre en la trampa, a ambos lados se cierra el camino con ramas. Los huicholes corretean al venado con gritos. Para que no se vean las cuerdas de la trampa las pintan de negro con olotes quemados. El significado del color negro también es mítico. Los puntos son una referencia a las estrellas.

[6] *Utatawí*; los coras solamente saben que es un *tákua* (deidad).

[7] *Sarětě*, el lugar que está debajo del altar.

está brincando él [el venado] que vive en el centro del cerro. La flecha silbante, allá abajo, cerca del oriente, en la orilla del mundo, allá la lanza él ['Hàtzíkan]. Encima de él [el venado], la flecha pasa volando. Él ['Hàtzíkan] nuevamente lanza una flecha. Por debajo de él [el venado], la flecha pasa volando. Nuevamente la lanza. Le da en medio, en medio de las costillas. Llora él que vive en el centro del cerro. Tuvo mala suerte. Se cae. Ya va dando tumbos como un ebrio. Allá en la orilla del poniente, allá cae muriendo. Allá se queda muerto. Nuestro hermano mayor ['Hàtzíkan] sale a buscarlo. Lo encuentra en la orilla occidental de su mundo. Allá lo encontramos. Los está mirando ['Hàtzíkan] y les habla a los dirigentes de la danza, que son sus hermanos menores: Allá está él, que vive en el centro del cerro. ¡Tráiganlo, oh, dirigentes de la danza! Allá lo están llevando hacia abajo, hacia el oriente, allá lo están llevando hacia el poniente, hacia el norte, hacia el sur. Lo llevan hacia el centro, hacia el lugar abajo de nosotros y hacia arriba. A todas partes lo llevan y, cuando terminan, lo dejan en el oriente, en la orilla del mundo. Piensan hacerle mal. En todas partes, lo adornan con su vida.[8] Allá se inclina nuestra madre[9] y se dirige hacia su casa en el poniente.[10] Los dirigentes piensan en esto.[11] Ahora lo abren, le quitan su vestido [la piel]. Listo, piensan los dirigentes. Lo quieren tirar al fuego. Lo tiran ahí y lo tapan con tierra.[12] Terminan con esto y siguen bailando (alrededor de la fogata central). Se regocijan de él, del que vive en el centro del cerro. Pero éste sabe cómo engañarlos. Se levanta del fuego, se levanta y se sacude. Siempre sabe cómo hacerlo. Se acuerda del baile y de sus hermanos menores. Se pone a bailar. Ya está bailando, al frente de los dirigentes de la danza. Deja bailar a sus hermanos menores.[13] Ya se quiere ir a su casa en el centro del cerro. Se va a su casa en el centro del cerro. Se sube hacia en medio, se sube a la sierra. Ya está cerca. Ya está llegando a su casa en el cerro. Entra a su casa en el cerro y con todo desaparece ahí.

Efectivamente, el venado es un símbolo de las estrellas. Esto sabemos de la información que nos brindaron los coras, pero también de numerosos mitos, cantos y ceremonias, así como de los adornos que lleva el representante del venado durante otra de las danzas del mitote. En la fiesta del Tostado del Maíz, que se celebra el mes de enero, este baile se realizó exactamente en el

[8] No pude conseguir una buena explicación de este pasaje. Supongo que se trata de flores que se consideran donadoras de vida.

[9] La Madre Tierra Téχkamĕ. Esta parte se refiere a una ceremonia que anteriormente se realizaba: una señora —y no la niña— que representa a la diosa se acerca al venado y se inclina frente de él.

[10] En el mitote, la representante de la diosa siempre se sienta junto a una fogata ubicada en el extremo occidental del sitio ceremonial.

[11] En lo que tienen que hacer.

[12] Así como sucede cuando se prepara el venado en un horno subterráneo.

[13] A este canto se le llama su "canto"; a todos mueve a bailar cuando lo cantan. Una vez que se ha levantado, el venado no suele participar en la danza.

momento de la salida de la Estrella de la Mañana. Ahora, en la fiesta de la Siembra, la danza se ejecutó a las ocho de la mañana, o sea, mucho después de la salida del sol. En ambas ocasiones el venado se vestía casi igual que 'Hàtzíkan, la Estrella de la Mañana: con una cinta ceñida en la cabeza que llevaba plumas de perico de un color entre verde y amarillo, que corresponden simbólicamente al dios del Lucero del Alba, así como con largas cadenas cruzadas de "perlas de zacate" que van de los hombros a las caderas. El "venado" también porta una cola de venado que está amarrada en una vara. Durante la danza la sostiene en la parte trasera de su ceñidor. Sin embargo, no quiero detenerme en la descripción de esta ceremonia, mejor presento el texto del canto correspondiente. La meta principal de la danza es que el venado (los astros) reparta bendiciones a través de sus patadas, aun a los participantes más pequeños (los dos niños "dioses") y a los objetos ceremoniales (el altar, el fuego, el arco musical, las comidas). Al terminar la ceremonia, el representante del venado queda todo exhausto y empapado de sudor.

Antes de la muerte ritual del venado se escenificó el baile de que hablaré ahora. La danza fue muy sencilla, y en el mitote del Maíz Maduro que se celebró en enero ni siquiera se realizó. Entonces, solamente se efectuó una de las ceremonias, el lanzamiento de la flecha de 'Hàtzíkan. El niño que representaba a la Estrella de la Mañana fue llevado frente al altar. Con el arco que se encontraba ahí debía lanzar una flecha. Como no pudo hacerlo, un niño ya más grande lo sustituyó. La flecha cayó en el extremo occidental del patio festivo. Simultáneamente, uno de los danzantes tomó un ceñidor que pertenecía a uno de los ayudantes del gobernador tradicional y que éste había depositado en este lugar del poniente. Girándolo en el aire, el danzante dio algunas vueltas alrededor de la fogata. Finalmente lo lanzó hacia los arcos del altar en el oriente, donde se quedó el objeto. Es interesante que rituales importantes como éste a menudo aparezcan como simples chistes o actos espontáneos de diversión. La etnología ha demostrado que entre los pueblos primitivos es bastante común que las ceremonias no puedan distinguirse fácilmente de las simples acciones lúdicas.

El ceñidor mencionado representa a la víbora que vive en el mar de la aurora, la serpiente que es la aurora y que vive en el poniente, como lo sabemos a partir de los mitos coras. Aquí presento el canto que acompaña a los ritos que hemos descrito:

El canto de la matanza de la víbora en la aurora

Ya quiere salir nuestro hermano mayor, quiere salir a su otro mundo. Él aparece y desde arriba mira su mundo. Está parado en el otro lado. Ya sabe de la víbora[14] que está lejos en el agua, ya sabe que está en su agua. Ella es una amenaza para los que viven en la tierra. Ya lo sabe nuestro hermano mayor, la estrella que está allá. Él está pensando, hacia todas las direcciones. Se acuerda de su arco y de su flecha. Ya la está sacando de sus carcaj y ya está armando su arco. Para probar, está jalando la cuerda y apuntando. Jala la cuerda y lanza la flecha. Aquí, arriba de nosotros va volando la flecha, silbante y brillante. Allá se cae y acierta en el blanco. Está penetrando bien en el cuerpo de la serpiente. Llorando, ella muere. Allá queda en la orilla del agua. Nuestro hermano mayor sabe cómo hacerlo. ¿Acaso no está sosteniendo sus flechas con sus pensamientos? Allá las está sosteniendo, más allá de su mundo. Él piensa y se acuerda: El águila[15] arriba de nosotros, yo le voy a informar. Ya se da la vuelta y va caminando en el sendero de en medio, allá, arriba de nosotros. Se va acercando y llega a su destino. Nuestro hermano mayor saluda al águila que está arriba de nosotros. Cuando termina, le dice: Maté a la víbora. Allá yace en la orilla del agua. El águila lo sabe y se acuerda del halcón.[16] Lo llama. Viene el halcón y el águila le ordena: ¡Ve a traer la serpiente! El halcón lo sabe y lo piensa. Luego se da la vuelta y se va circulando por el camino que lleva hacia nosotros.[17] Se va acercando a la orilla del agua. Allá llega y mira la serpiente. La quiere agarrar y levantar. Ya la está subiendo, dando círculos. Va subiendo en el camino hacia arriba. Siempre subiendo se va acercando hacia donde está el águila. Le dice: Aquí está lo que querías. Te lo voy a dar. Ahora le entrega la serpiente. El águila la agarra y mueve sus alas, ya que se alegra por esta comida. Así, ya está rociando el agua de la vida. Por encima del mundo la está rociando y ahí la deja. Se voltea, junto con el halcón y con nuestro hermano mayor, la estrella. ¡Que descansen, allá arriba de nosotros! ¡Que descanse nuestro hermano mayor, la estrella! Que termine con todo, allá lejos, arriba de nosotros!

No es necesario que expliquemos que los textos y ceremonias que hemos presentado —como todos los cantos y todos los rituales coras— son mucho más que bellas descripciones de fenómenos naturales. La realidad natural es la base del ritual cora pero, a la vez, siempre se espera una utilidad muy concreta de su realización. Se pretende asegurar el triunfo del sol y de las estrellas sobre la serpiente de la aurora, así la noche solamente durará como

[14] *Kúuku*, el término común para serpiente.

[15] *Kuðlrĕăbĕ* (águila real), normalmente con el atributo *tahapóa* ("arriba de nosotros"), es un nombre del sol.

[16] *Isχtxau* es un halcón grande y muy ágil que vive cerca de los peñascos.

[17] El águila está en el cenit.

debe durar, y la serpiente de la aurora no causará un nuevo diluvio. (Los mitos coras que registré mencionan en el texto original una gran inundación causada por esta serpiente.) Aparentemente, no es ninguna coincidencia que estas escenas sean especialmente importantes en la fiesta de la siembra. Lo que se celebra es la victoria del sol. La siembra y la cosecha se vinculan a este evento. Según mis averiguaciones, entre los huicholes esta temática se manifiesta todavía de una manera más clara. En mayo es cuando ellos celebran su fiesta principal que se llama *haxári*. Para esta ocasión matan un gran número de venados que simbolizan a las estrellas. Por cierto, en los mitotes coras tampoco suele faltar el consumo de carne de venado. Los venados ocupan el papel que, entre los antiguos aztecas, tenían las víctimas humanas. Ellos también celebraban la victoria del sol sobre las estrellas, pero sacrificando seres humanos. En sus mitos y en sus códices se habla mucho sobre esta lucha astral. En una imagen vemos cómo el sol, representado por un águila, agarra un conejo por el pescuezo. La víctima simboliza a las estrellas y emerge del hocico de una gran serpiente que es la aurora. Las garras del águila despedazan a la víbora.[18] Entre los antiguos mexicanos también encontramos la concepción de la naturaleza acuática de la aurora. Así es que, entre los coras, encuentro muchos datos que corroboran mis interpretaciones sobre los mitos, códices y fiestas mexicanos.

[18] Cf. mis artículos "Der Kampf der Sonne mit den Sternen im alten Mexiko", *Globus*, 86, y "Einfluss der Natur auf die Religion in Mexiko und den Vereinigten Staaten", *Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde*, Berlín, 1905.

7

La boda del maíz y otros cuentos huicholes*

Konrad Theodor Preuss

Tercera relación de viaje

San Isidro, 14 de octubre de 1906

El efecto que tiene la época de lluvias para levantar el estado de ánimo de los serranos es muy semejante a lo que experimentamos en Alemania al iniciar la primavera. Sin embargo, los árboles cambian de follaje aun en la época seca, no todos al mismo tiempo, y en los meses anteriores al inicio de las lluvias madura una gran variedad de frutas: tunas (los frutos del nopal), pitayas, ciruelas, mezquites y guamúchiles. A partir de marzo, sobre todo en los valles, las temperaturas son muy elevadas. En el mes de mayo, cuando se observa el paso del sol por el cenit, el calor llega a su extremo. Durante todo este tiempo la vida en la sierra ofrece un aspecto de vejez o, más bien, pasa por un estado parecido a la hibernación. El sol sigue monótonamente su curso por el cielo y ninguna nube protege de sus rayos abrasadores. Durante todo el día los perfiles de las montañas se dibujan firmemente en el horizonte. Una gran parte de los arroyos están secos y los ríos solamente ocupan la décima parte de sus pedregosos cauces. Por falta de agua muchos ranchos quedan abandonados. Las altas matas de zacate son grises y secas y en los campos no hay siembra, ni cosecha. La caravana de mulas sigue despacio en los senderos angostos, cerro arriba y cerro abajo. El viajero soñoliento se mece a cada paso del caballo, pero de repente despierta por un ruido estruendoso como de disparos, y es que uno de los arrieros ha tirado un

* "Die Hochzeit des Maises und andere Geschichten der Huichol-Indianer. Reisebericht III von K. Th. Preuss", *Globus*, 91 (12), Brunswick, 1907, pp. 185-193. Traducción de Johannes Neurath y Leticia Villanueva.

cerillo o alguna colilla de cigarro y la hierba se prendió en llamaradas. Por la noche a menudo se puede ver cómo cerros enteros arden en llamas; incendios de esta índole, desde luego, por lo general son provocados intencionalmente. El mes de mayo es el tiempo indicado para la quema del coamil, y se prende fuego a los árboles que se talaron durante noviembre.

Durante medio año la sierra ofrecía este panorama, el mismo tiempo que permanecí entre los coras, cuyos pueblos se encuentran a unos seis días de viaje hacia el norte de Tepic (de finales de diciembre de 1905 a finales de junio de 1906). Aunque cada día pude añadir más y más cuentos y cantos religiosos a mi colección de textos, llegó el día en que tuve que finalizar mi estancia en Jesús María. El río crecía cada vez más y amenazaba con bloquear el camino hacia los pueblos huicholes donde tenía planeado continuar mis estudios durante el próximo medio año. Renté el rancho San Isidro, situado a cuatro horas al este de Jesús María, bastante cerca de la frontera jalisciense. Ya habían transcurrido las grandes fiestas de la siembra (llamadas mitote por los coras) en las que se busca el favor de los dioses para que envíen lluvias abundantes y faciliten el crecimiento del maíz. Una vez que comenzó la siembra mis informantes indígenas estuvieron ocupados. Por eso, mis dos ayudantes mestizos y yo nos pasamos el tiempo solos en el rancho. Nuestra choza estaba repleta de provisiones: maíz, arroz, frijol, café, azúcar, tabaco, etc.; según mis cálculos, lo suficiente para abastecernos durante toda la época de lluvias hasta el mes de octubre. También tenía almacenados los artículos previstos para intercambiar con los indígenas; entre otras cosas había traído tela blanca de algodón (manta), estambres de diversos colores, chaquiras blancas y azules, así como telas multicolores. En el mismo cuarto, aparte de todo esto, guardábamos las sillas y aparejos para mis seis animales de carga, así como muchas cosas más que se necesitan en una expedición como ésta. Pronto se añadieron los numerosos objetos coleccionados, muchos de los cuales colgué en las paredes para poder distinguir la ornamentación de cada uno de ellos. Una vez que Francisco Molina, mi intérprete cora, y yo habíamos terminado con las traducciones de los textos coras, el cuarto se convirtió en el lugar donde pasé muchas de mis pintorescas jornadas de trabajo.

A medida que transcurría la época de lluvias, los cerros se cubrieron de fresco y oscuro verdor, y sobre los despeñaderos aparecieron las milpas como pequeñas manchas de color verde claro. Dentro de los tres meses que duran las lluvias, las milpas deben producir el alimento para todo un año. Los huicholes tienen un término interesante que se refiere al aspecto que ofrece la sierra durante esta época del año: *natikári*, "la noche de ellos (los dioses)". Esta expresión aparece frecuentemente en los cantos religiosos. "En la no-

che", *tikáripa*, también significa "en la estación de las lluvias" o "en las aguas" (como los mexicanos llaman a la época lluviosa del año para diferenciarla de los chubascos no tormentosos que pueden caer ocasionalmente durante la temporada seca). Es como si en esta época de los días más largos del año hubiera caído una noche invernal. En el contexto de esta concepción, llama la atención que las varas de danza (objetos adornados con dibujos negros de serpientes, y que se dedican a los dioses en los actos mágicos propiciatorios de la lluvia) se llaman *yuaitsu*, "varas azules", en vez de "varas negras". Sin embargo, esta "noche" que es la temporada de las lluvias no inspira miedo al indígena, pero sí lo hace aquella otra "noche" que empieza al occidente del cerro Autárika, situado a medio día de viaje al oeste de la Mesa de Nayarit. Desde este lugar se divisan los paisajes de la costa que los huicholes consideran el país de los muertos. Incluso puede verse el mar, donde, según las creencias, viven serpientes sumamente peligrosas. A los que por primera vez cruzan este cerro tomando el camino rumbo a Santiago Ixcuintla se les tapa la cara, y sus compañeros los toman en sus brazos para jalarlos cuesta arriba. Después los llevan de vuelta hasta abajo, hacia un lugar detrás de unas rocas protectoras. Solamente después de este procedimiento la persona puede atravesar el cerro sin peligro. Cuando cae la noche los indígenas interrumpen sus caminatas y descansan; puede parecer curioso que no actúan así cuando cae un aguacero o una tormenta, incluso cuando son tan fuertes como suelen ser en esta época del año. Desde luego, su traje solamente consiste en camisa, sombrero y cinturón, siendo posible que la camisa sea sustituida por un simple taparrabo. El sentimiento de alegría que invade al huichol durante la estación de lluvias sin duda se explica porque los elotes prometen terminar con el hambre crónica que prevalece durante los meses anteriores a la cosecha. (A propósito, en septiembre un hectólitro de maíz costó veinte marcos.) Por otra parte, es cierto que durante la temporada de las lluvias el centellear de los relámpagos sobre las cumbres de los cerros, así como los constantes desplazamientos de las nubes lluviosas que se tornan de gris a negro, ofrecen un espectáculo muy bonito, tanto para los indígenas como para el viajero, a pesar de todas las molestias que hay que soportar durante esta época del año. El gran número de términos para las diferentes clases de nubes es un indicio del interés que tiene el huichol por estos fenómenos. Por lo general, durante la mañana no llueve, y es posible andar caminando sin quedar empapado.

Durante la época seca es bastante fácil cruzar los ríos Jesús María y Chapalagana (ambos atraviesan los territorios de los coras y huicholes de norte a sur y desembocan en el Río Grande o Santiago), pero ahora, en la tempo-

rada de las lluvias, los ríos solamente se pueden cruzar en canoa, lo que es una aventura con un desenlace más bien impredecible. De ninguna manera es recomendable cruzar el río con un equipaje que contenga objetos de valor. Solamente en dos lugares existen canoas para cruzar el río, uno en el pueblo de Jesús María y el otro en la desembocadura del río Chapalagana. En la época de lluvias también aumenta el riesgo de caer en una barranca, porque los caminos son bastante resbalosos. Por otra parte, las mulas tienen que estar herradas al menos en las patas delanteras y, por tanto, no caminan con la misma seguridad. Lo bueno es que lluvias continuas de varios días son relativamente raras; en una ocasión sucedió que llovió durante cuatro días, y esto provocó mucha preocupación entre los indígenas que ya pensaron en la llegada de un nuevo diluvio.

Todos los vecinos en los alrededores de mi rancho son huicholes y pronto pude relacionarme muy bien con ellos. Por lo general, los huicholes son mucho más abiertos y confiados que los coras. De los últimos, únicamente los de San Francisco no se rehusaron a tener contacto conmigo y, en algunos casos, solamente con pagos elevados pude convencerlos para que me entregaran sus objetos y conocimientos. En San Isidro recibía visitas desde temprano en la mañana. Apenas me había levantado, llegaban los primeros, unos atraídos por mis frijoles y tortillas, otros con la esperanza de venderme objetos y mitos, o con la intención de intercambiarlos por mis telas, chaquiras y estambres. A menudo las visitas venían de lugares bastante lejanos, algunos pasaron por mi casa cuando iban a comprar maíz o a cazar venado, actividades que realizaban en preparación de la fiesta del Elote. Sin embargo, muchos viajan simplemente por la naturaleza vagabunda que tienen, y por el gusto de pasear. Hay que tomar en cuenta que lugares situados a un día de viaje, para los huicholes, son considerados cercanos. Ellos caminan al doble de velocidad que una mula, pero no les cuesta trabajo tomar los senderos más difíciles y escarpados.

No debe suponerse que todos los visitantes pudieron ofrecer materiales útiles para mis investigaciones. Como yo primero tenía que estudiar el prácticamente desconocido idioma huichol, muchas de estas visitas solamente me servían para estudiar el comportamiento exterior de esta gente, para ganar confianza entre ellos y, eventualmente, para hacer algunas preguntas sobre sus situaciones personales y cosas por el estilo. Cuando uno quiere aprovechar el tiempo e ir más allá de las preguntas más comunes acerca de las palabras para denominar las partes del cuerpo o algunos objetos señalados, es necesario contar con un intérprete que domine el español. Ya desde Jesús María traté de solucionar este asunto. Por suerte, exactamente el día que

terminé con las traducciones del cora pude empezar a trabajar con José María Carrillo. Este señor sabía un gran número de cuentos, además era pariente o cuñado de varios curanderos y cantadores con quienes pude trabajar más tarde. Aunque solamente tenía veintitrés años, ya ocupaba el cargo de juez auxiliar y, gracias a esto, tenía la posibilidad de citar personas en mi rancho. No dominaba muy bien el español, pero era una persona creyente y muy dedicada a su religión, no como mi intérprete cora Molina que realmente despreciaba las antiguas costumbres de sus paisanos. Con el tiempo, José me confiaba todo lo que pensaba y practicaba según su cosmovisión indígena. Por otra parte, cuando visitábamos solos alguno de los numerosos pequeños adoratorios (que, a diferencia de los grandes templos dedicados a todos los dioses, son construidos para ciertas deidades particulares) no temía venderme algunas de las ofrendas. Sin embargo, siempre saludaba a los dioses dándoles tres veces los "buenos días" (*téxe, téxe, téxe*). Ni siquiera rehusó venderme las almas de sus propios padres y abuelos que guardaba en forma de piedras. El cantador halla estas piedritas en el aire durante un ceremonia que se celebra un poco después de la muerte de una persona, o durante la fiesta del Tostado del Maíz; cuando aparecen estas piedras, se dice que tienen una textura suave y se las coloca en una jícara de tejuino (cerveza de maíz) para que se pongan duras.

Cuando estuve entre los coras me tardé más de un mes en conseguir un "sabio", pero aquí entre los huicholes desde el principio pude avanzar con el registro de cuentos y cantos. Además, solamente tuve que pagar la cuarta parte del salario que cobraron mis informantes coras, o sea entre seis y ocho reales, lo que corresponde a 1.50 o 2.00 marcos. Para un huichol esto es una suma considerable; trabajando de peón no puede ganar más que dos reales al día. Mi sistema de pago era bastante sofisticado: se pagaban gratificaciones en caso de que uno aguantara trabajar varios días sin interrupciones, y todavía se pagaba más cuando los informantes se quedaban por la noche. Con este método pude convencer a varios huicholes de venir con cierta regularidad e incluso se quedaron a dormir en mi rancho. Insistí mucho en esto, porque en ocasiones ya daban las ocho y todavía no había llegado nadie. Entonces tenía que mandar a mi ayudante a buscarlos y convencerlos para que vinieran, aunque no tuviesen ganas. Por supuesto, con estas acciones se perdieron mañanas enteras. Cuando no existe un estímulo especial, las promesas de los huicholes de ninguna manera son confiables. Sin embargo, lo peor para el etnólogo es la afición de los huicholes a mentir o engañar al "gringo" (así dicen a los extranjeros). Un día vino un grupo de huicholes de Santa Gertrudis (que es un rancho situado cerca del río Chapalagana, a un

día de viaje hacia el sur) y me contaron que en de tres días iba a celebrarse una fiesta de la Lluvia en el templo de ese lugar, o sea una ceremonia para atraer más lluvias. Decían que ya habían conseguido una vaca que sacrificarían y que ahora estaban camino al pueblo de Santa Rosa, donde comprarían maíz para la fiesta. Por supuesto, al día siguiente yo no tenía cosa más urgente que hacer que marcharme a Santa Gertrudis. Debido a que las lluvias fueron lo suficientemente pródigas ese año, pensé que era mi única oportunidad de presenciar una ceremonia de esta índole. Sin embargo, encontré el rancho completamente abandonado. La gente estaba en las milpas y ni siquiera pensaban en celebrar una fiesta. El colmo era que todavía nos hicieron esperar toda una semana prometiéndonos una ceremonia, aunque, por otra parte, era claro que no deseaban otra cosa que liberarse de nosotros. Por suerte había llevado al intérprete cora conmigo; sin esta medida todo hubiera sido una enorme pérdida de tiempo. Durante una semana vivimos en el templo grande de Santa Gertrudis y pudimos avanzar con las traducciones de los textos coras. Muy similar fue lo que ocurrió en el caso de una fiesta de las Calabazas que supuestamente iba a celebrarse en un rancho situado a una distancia de cinco horas. Esta vez tampoco encontramos a nadie, aunque Carrillo mismo se había informado varias veces, y con diferentes personas. Un aspecto que se relaciona con lo mentirosos que son los huicholes es su credulidad. Con el tiempo, a casi todos mis informantes permanentes los llevaron ante el juez de Santa Rosa, pues sus mismos paisanos los acusaron arbitrariamente de robo de ganado. Esto, por supuesto, solamente fue posible debido al gran respeto que tienen los huicholes por sus autoridades. Para mí, estos casos significaron una gran molestia y la pérdida de varios días de trabajo. Nunca pude evitar que Carrillo prestara con entusiasmo sus servicios policiacos no remunerados.

Por lo general, el registro de los textos huicholes se realizó en medio de los indígenas que estaban sentados en el piso, conversando y turnando la bolsa con el tabaco y las hojas de maíz que utilizan para elaborar cigarros. Tal como es costumbre entre los mestizos, todos escupían y eructaban, se contaban chismes y se carcajeaban. Cuando llegaban nuevas visitas no interrumpíamos mucho el trabajo, pues uno de mis ayudantes revisaba los morrales para ver si no llevaban algún objeto coleccionable. También examinaba las figuras en las cintas, los aretes y las pulseras, así como los diseños tejidos de los cinturones de los que algunos llevaban cuatro o cinco a la vez. Seductoramente mi empleado presentaba en el piso los objetos destinados para el trueque y mostraba las monedas que se ofrecían a las personas que poseían algún objeto deseado. Así me pude dedicar completamente a mis estudios

especializados, sobre todo la documentación de textos. Lentamente me dictaron los cuentos que todavía hacía falta registrar. Para esta tarea casi cualquier huichol servía, yo repetía cada palabra y Carrillo, como intermediario, tenía que corregir las palabras que los narradores habían pronunciado incorrectamente. Con la ayuda de Carrillo, inmediatamente hacíamos una traducción interlinear del texto leído por mí. Por supuesto, esta primera versión dejaba muchísimo que desear; su finalidad principal era revisar si Carrillo había entendido todo bien. Para mí era una oportunidad de preguntar al narrador sobre lo que significaba el contenido. Lo meramente lingüístico lo dejaba para resolverlo después en compañía de Carrillo. Existen muchas semejanzas entre el cora y el huichol que se manifiestan en muchas palabras y, sobre todo, en la sintaxis. Esto me facilitó mucho el trabajo. Sin embargo, en la parte oriental de la zona huichola, por ejemplo en Santa Catarina, el grado de similitud con el cora es menor, entre otras razones porque cambian las consonantes y se pronuncia *l* en vez de *r* y *r* en lugar de *x* [*sch* en alemán].

El registro de los cantos religiosos de los huicholes no era una tarea fácil. Los coras nunca se habían tardado mucho en dictarme sus cantos, aquí se demoraron mucho hasta que uno de los tres cantadores que eran mis informantes se animó a confiarme los textos completos, o sea, palabra por palabra. Siempre se perdió mucho tiempo con los resúmenes que me querían dar al principio. En estos extractos bastante aforísticos mencionaban tan poco de los detalles que los textos se convertían en simples listas de nombres de dioses y de instrumentos ceremoniales. Al principio nunca querían repetirme el mismo canto con todos sus detalles. Sólo después de muchísimos intentos pude lograr que uno de los tres me diera versiones completas de principio a fin, los otros dos cantadores nunca hicieron lo que quería. Pero ahora entendí por qué nadie se había animado a dictarme los cantos completos. La sorpresa bastante desagradable era que aquí no se repiten los cantos en las diferentes ceremonias, como es el caso entre los coras; tampoco existen cantos particulares sobre un tema determinado. Un canto huichol dura toda una noche, el segundo todo el día siguiente, hasta que termina la fiesta. Esto es posible porque todos los motivos se tratan con mucho detenimiento, y todo se repite para cada uno de los múltiples dioses de cada uno de los cuatro, cinco o seis rumbos cardinales. Sin embargo, nunca se trata de repeticiones exactas, por eso siempre es necesario registrar el texto entero. De esta manera surgen verdaderos monstruos de cantos. El coro repite cada frase del cantador, se supone que para que éste no vaya a cansarse demasiado; por eso, el tiempo disponible es un poco menor. Confieso que no siem-

pre es un placer escuchar a este coro poco armónico, cuyos miembros están sentados o acostados alrededor de la fogata en las más diversas posiciones. Frecuentemente, se trata más bien de un aullido que de un canto; cada uno suele cantar por sí solo y sin preocuparse por los demás. La entonación del cantador se mantiene igual durante toda la noche. Sin embargo, a pesar de todo esto, a veces escuché los cantos con cierto gusto. En varias fiestas se canta sin acompañamiento musical alguno, pero en algunas el cantador toca con las dos manos un tambor que se parece al *huéhuetl* de los antiguos mexicanos. Generalmente, los cantos son diálogos entre los dioses y el travieso Kauyumári, que es un venado y a la vez el mensajero del dios del Fuego Tatewári; aparentemente también simboliza el fuego estelar. La otra posibilidad es que se trate de una conversación entre los dioses y el mismo Tatewári. También hablan diversos objetos de la naturaleza, así como los objetos ceremoniales (por ejemplo, las plumas y las flechas), y se narran sus hazañas. Es un mundo mágico que todavía vive en el pensamiento de los huicholes. Solamente para dar un ejemplo: en la fiesta de las Calabazas y de los Elotes tiernos se describe un viaje que los elotes mismos emprenden del poniente al oriente (o sea, hacia el fin del universo) y de regreso hasta el templo donde se celebra la ceremonia. Todos los dioses y todas las cosas vienen originalmente del poniente, los elotes tiernos llevan un nombre especial que corresponde a un pajarito de plumas amarillas que se llama *wainu* y vive en la zona de la costa. A los elotitos, por eso, se les dice *tewainurixe* (*te* significa "madre"). En la ceremonia, los elotes están representados por niños y niñas entre uno y cinco años que llevan indumentaria festiva. En la fiesta de la Siembra, la diosa del Maíz Niwetsíka se despide de los otros dioses porque tiene que morir, por tanto es ella la que habla en el canto. En total existen alrededor de diez diferentes fiestas; hasta ahora pude presenciar la fiesta de la Siembra (literalmente "deshojar las mazorcas"), la fiesta de la Limpia de la Milpa ("lavar las jícaras"), la fiesta de las Calabazas y de los Elotes, así como la fiesta de los Elotes Cocidos. Aparte, existen las ceremonias curativas y mortuorias donde también hay cantos que duran toda una noche. Con todo esto uno puede imaginarse cuánto trabajo todavía me está esperando. Como mi tiempo está limitado, a lo mejor con la excepción de algunas pruebas, no va a ser posible grabar un canto particular en diferentes lugares del territorio huichol, aunque seguramente, igual que en el caso de los diferentes pueblos coras, existen numerosas variantes interesantes. Sin contar los diferentes fragmentos, hasta ahora pude registrar la fiesta de la Siembra, la Limpia de la Milpa, la Visita de los Muertos y "la fiesta de la Vaca". La última es una ceremonia propiciatoria de la lluvia. El canto de los muertos se ejecuta cinco

días después de un fallecimiento; se trata de que Kauyumári, el mensajero de los dioses, trae al recién fallecido desde el país de los muertos (ubicado en el poniente) para que visite su casa por última vez. El viaje del muerto se describe de una manera sumamente dramática.

Ahora no puedo dar una descripción detallada de la religión huichola, por la simple y sencilla razón de que solamente después de terminar mi investigación podré elaborar un resumen sobre los cientos de deidades que aparecen en los cantos y de diferentes tipos de fiestas. Algunas ceremonias e incluso algunos de los objetos rituales son iguales a los de los coras. No dudo que las ideas básicas de las dos religiones sean muy similares, aunque entre los coras se mencionan muy pocos nombres de dioses, mientras que entre los huicholes hay una variedad enorme de objetos y actos ceremoniales. Solamente el conjunto de las variantes que surgen de las mismas ideas puede aclarar la naturaleza de estas últimas y, al mismo tiempo, alumbrar la oscuridad de la arqueología mexicana.

Los cuentos míticos que presentaré en los siguientes párrafos aparentemente se encuentran muy alejados de la religión. Presentaré una traducción literal de los textos originales. Al final añadiré algunas consideraciones sobre la religión de los huicholes y sus concepciones de la naturaleza. Mi colección de textos hasta ahora contiene alrededor de cuarenta mitos, algunos de los cuales muestran semejanzas con las narraciones coras. Creo que todavía se añadirán muchos más; debido a la riqueza de la cosecha pienso permanecer ocho o nueve meses entre los huicholes y los últimos tres en Santa Catarina y demás pueblos huicholes.

La boda del maíz

Hubo una vez una hambruna tremenda.

–Tengo hambre –dijo el hombre–, voy a preguntar a la gente.

–Dónde lo compraron [el maíz] –preguntó.

–Allá hay maíz, vamos hacia allá a comprarlo.

Juntos se fueron.

–Aquí vamos a pernoctar.

Se acostaron. Cuando despertó no había nadie, pero sus cabellos habían desaparecido. Se había quedado calvo.

–¿Qué hago?, tengo hambre.

Se sentó en la cresta de una sierra y, desde ahí, vio cómo se acercaba una paloma que traía masa de maíz en el pico.

–¿Puedo visitarte en tu casa? –le preguntó, y se fue y llegó a la choza.

—¿Aquí se vende maíz? Vengo aquí porque la gente me lo pidió. Aquí nos quedamos —decían ellos. ¿A dónde se fueron mis cabellos? Me quitaron los cabellos. Aquí hay maíz, me dijeron. ¿A dónde se fueron? Vengo solo y quiero comprar maíz.

—Bueno —dijo la dueña de la choza que era una viejita—. Bueno, si quieres te doy una muchacha.

Ella abrió [la puerta y exclamó]: —Ven maíz amarillo; maíz rojo, ven; maíz negro, ven; maíz pinto, ven; maíz blanco, ven; ven, flor de calabaza; ven, amaranto[1] rojo. Maíz amarillo, tu vas a ir con él.

—No.

—Maíz rojo, te vas.

—No.

—Maíz negro, te vas.

—No. No voy.

—Maíz pinto, te vas.

—No voy. Mañana o pasado mañana me va a regañar. Camino muy despacito.

—Flor de calabaza, te vas.

—No, me cortarán con un cuchillo.

—Amaranto rojo, te vas.

—No, me tirará.

—Construye cinco trojes y una choza bonita. Durante cinco días coloca flores rojas de cempoalsúchil en el sur, flores amarillas de cempoalsúchil en el norte, betónicas en el oriente, tempranillas en el poniente, y en el centro vas a colocar flores de corpus. Durante cinco días enciende una vela en la noche. No vayas a regañarlas. Las dejas en la casa que siempre tienes que barrer.

Se va. Después de cinco días viene [la muchacha]. Él vio los montones de maíz dentro de su choza y comió. [Pero] su madre la regañó: —Prepara [la comida]. Eres una mujer y no un hombre como para que te sirvan la comida —dijo ella.

Entonces ella se puso a moler maíz. Un chorro de sangre salió de sus manos. Llorando molió [el maíz]. Se quemó las manos. [Al final] desapareció. [Ya] no hubo maíz en la choza.

—¿Qué voy a comer? —preguntó la viejita.

—Tráemela otra vez, se fue a su casa.

Él se fue, llegó y preguntó: —La perdí; ¿vino [aquí]?

—Te digo, la regañaste. [Ya] no te la voy a dar. [Aquí] vino. Aquí está. Sus manos quedaron totalmente quemadas. Ve tú solo. No sabes comer.

Se fue. Llegando a su choza regañó a su madre: —La regañaste. Por eso se fue, y nosotros vamos a morir de hambre.

Cuando se dice que la gente que rapó al protagonista eran hormigas (arrieras)

[1] Huichol: *wáwe*; se siembra entre las plantas de maíz. Se lo consume en forma de tortillas o se lo toma con agua y azúcar. No es idéntico a la chía.

el significado del cuento ya queda claro. El protagonista es el jilote creciente que todavía no tiene granos de maíz. Las hormigas arrieras son conocidas por robar el maíz y llevárselo a cuestas por sus senderos. En mi rancho cada día tenía que emprender una guerra con ocotes ardientes en contra de ellas. Las hormigas también suelen comer los manojos de fibras de los elotes tiernos que los mexicanos llaman "cabellos". De una manera similar los huicholes los llaman *kupáixa* (de *kupa*, cabello). La consecuencia es que cuando se pierden los cabellos del elote éste se seca. El hecho de que las hormigas quiten los cabellos al protagonista del mito significa que éste está condenado a morir de hambre. No puede mantener por mucho tiempo a la muchacha maíz en su casa. Las otras variantes de maíz crecen lentamente, por eso no quieren acompañar al protagonista y dicen: "Camino muy despacio." La calabaza se corta y el amaranto tiene semillas muy pequeñas, lo que conlleva que se pierda mucho en la cosecha. Por eso se dice: "Me van a tirar." Las ceremonias de la recepción de la muchacha corresponden a las preparaciones que se hacen en la casa antes de la cosecha del maíz. Por supuesto, cinco es el número sagrado de los huicholes y los coras. El significado del mito está olvidado, tanto entre los coras, donde registré una variante narrativa muy extensa, como entre los huicholes. Entre ambos grupos la paloma es el ave de la diosa de la Tierra y del maíz. Los huicholes incluso, en uno de los cantos que he registrado, llaman paloma al maíz.

El origen de la nube

Él se casó. Después tuvo un hijo que todo el tiempo lloraba. Ellos no amaban a su hijo y lo echaron de la casa.

—¿Por qué chillas? Te vamos a matar.

Lo echaron de la casa. La madre lo dejó atrás de la choza y ella misma se quedó [adentro]. Su hermano mayor no estaba. Por la tarde vino y preguntó dónde estaba su hermano menor.

—Lo eché de la casa —dijo [la madre] a su hermano.

—¿Por qué hicieron esto, por qué lo echaron?

Partió en su búsqueda, nadie estuvo.

—¿Dónde dejaste a mi hermano menor?

Lloró. Había huellas de su hermano menor pero no lo encontró. También la madre fue a buscarlo sin poder encontrarlo.

—¿Qué le pasó?

Como no lo encontró, se sentó. Se fue y siguió siempre las huellas hasta que lo encontró en una laguna y le habló:

—Hermano, te estoy buscando, aquí estás; ven, hermano. ¿Por qué te fuiste tan lejos?

—[Nuestra madre] me echó de la casa. No regresaré. Me regañaron. No volveré. Regrésate solo, hermano.

Éste lloró y se fue. [El otro] no quiso volver. Llorando, el hermano mayor llegó a casa.

—¿Dónde está tu hermano? —preguntó la madre.

—Se fue y no quiere volver. Le rogué, [pero] no volvió. Dijo: "Me regañaron y me corrieron de la casa".

Nuevamente salió en su búsqueda: —Lo voy a buscar.

Allá, en el lugar donde lo había encontrado, ahora ya no había nadie. Siguiendo siempre las huellas que había dejado y lo encontró jugando en una laguna.

—Regresa [a la casa], hermano, no quiero que te quedes tan lejos; vamos, no te voy regañar, ven.

—No, jamás volveré, me fui. Ahora hazme mi silla, mi jícara, mi flecha, mis guaraches y mi pulsera —dijo—. Después espérenme uno, dos, tres, cuatro, cinco noches. Apareceré blanco y en la cumbre de un cerro.

En el día indicado apareció como una nube. El padre, la madre y el hermano pusieron velas y lo esperaron. Se subió al cielo y soltó truenos, luego visitó a sus padres y les habló.

—No entendemos lo que dices —dijeron. Entonces cayó sobre ellos y los mató, mató a su madre y a su padre. Solamente el hermano no murió.

—Ahora están muertos —dijo—. Aquí está lloviendo nuestra madre.

El cuento sigue. El rayo toca los pinos y los robles que son su comida. No puede arrancar la hierba.[2] Así termina el cuento. Que se queda el cabello [en la cabeza].

Las frases finales explican todo el cuento. Robles y pinos son árboles que crecen en las partes más altas de la sierra. Por eso, frecuentemente son tocados por el rayo. En el mito ellos son los padres del niño nube, mientras que la hierba es su hermano. Carrillo, que me dictó el mito, también me lo explicó así. La creencia de que los dioses de los cerros y de la lluvia sean niños también es muy importante en el México antiguo. Los huicholes atribuyen la lluvia a las diosas madres de la lluvia que corresponden a los cuatro rumbos, especialmente a Tetei (Nuestra Madre) Nàriuáme que vive en el oriente. El niño es tan pequeño que solamente gatea, aunque, como todos los personajes y objetos mitológicos, sabe hablar. De la misma edad eran los niños que se acostumbraba sacrificar en el México antiguo como representantes de los pequeños dioses de los cerros y de la lluvia. Cuando lloraban mucho antes de ser sacrificados se interpretaba como un buen augurio de

[2] Una hierba que se llama *waikiúxa*.

lluvias abundantes. Quiero decir, lo que se expresa en el cuento huichol del niño chillón que se convierte en la nube aparentemente es una expresión de la misma idea. Las velas y las restantes ofrendas a la nube que se mencionan son objetos ceremoniales que los huicholes ofrecen a todas sus deidades. Las palabras finales significan que el narrador de este mito perderá los cabellos si no dice, al terminar el cuento: "Que se quede."

Mitos de este tipo describen procesos cíclicos de la naturaleza. Una gran parte de la mitología cora y huichola se compone de cuentos de esta índole. Seres tales como flores, árboles, animales y nubes son los protagonistas. Sin embargo, lo más frecuente son aquellos cuentos que describen el cambio anual entre los dominios de la luz estelar y de la luz solar. Como la época de lluvias coincide con el dominio del sol, en estos mitos el sol tiene un hermano que es la lluvia. Como ejemplo, presento el siguiente texto:

Una tortuga no pudo atravesar una cuesta llena de guijarros. Por eso exclamó: —¡Venado!

Éste se acercó.

—A ti no te llamé —dijo ella. [Esta escena se repite cinco veces.][3]

Nuevamente la tortuga gritó y esta vez vino un venado grande.

—A ti sí te llamé, me vas a llevar al otro lado porque yo no puedo atravesar estos guijarros. Me dejas en el arroyo.

La tortuga montó el venado y después de caminar un poco dijo: —Dame una piedra.

El venado se la dio.

—No, una que tenga más filo —dijo la tortuga.

El venado le dio una piedra más filosa. Siguieron el camino hasta que llegaron al arroyo. Entonces la tortuga le dio un golpe [con la piedra] y el venado cayó. Ella bajó y le quitó la piel, cortó leña y lo echó en un hoyo.[4] Cuando lo echó se acercó un lobo.

—Aquí estás, cuñada.

—Sí.

—Ahora me voy.

—Como estoy cocinando carne, vamos a comer, después te vas.

—No, me voy a Tetamuyewie para mandar tostar maíz.[5] En un momento regreso —dijo él.

Un poco después se acercó la ardilla.

—Aquí estás, cuñada.

[3] En lugar de cinco repeticiones de las palabras.

[4] Para hornearlo abajo de la tierra.

[5] Para acompañar la carne.

—Sí.

—¿Qué estás haciendo?

—Maté un venado y lo estoy preparando.

—Bueno, ¿quién acaba de pasar? Aquí hay una huella.

—Sí, pasó un hombre que iba a mandar tostar maíz, pero se fue otra vez. Parece[6] que dijo que iba a mandar tostar maíz. Parece que volverá en la tarde.

—Bueno, no se fue a tostar maíz, te va a comer —dijo la ardilla—. Se fue para traer a sus compañeros. Saca la carne, rápido, voy a hacer un nido.

Se subió a un pino y cortó algunas ramas. Cuando lo tenía listo se bajó y subió la carne.

—Allá vamos a comer —dijo—. Cuñada, agárrate de mi cola, de la parte de arriba.

Saltó y se sentaron. Apenas que llegaron apareció el lobo.

—Cuñada, te lo dije.

Llegaron al hoyo, buscaron y no encontraron nada. Una viejita dejó a su hijo abajo del escondite. Ellos no encontraron nada. La tortuga dejó caer un hueso que cayó en la cabeza del niño. Éste empezó a llorar.

—¿Quién lo tiró? —preguntó la viejita.

Ella vino y tomó a su hijo.

—Busquen —dijo a sus compañeros.

Entonces dijo el niño: —¿Qué es eso? Es un cuello.[7]

—¿Dónde?

—Allá está.

—De veras, vamos a tumbar el árbol; traigan un hacha.

Trajeron un hacha y empezaron a tumbar el árbol. La viejita dio un golpe y otro. De repente se quebró el hacha.

—Bueno, traigan otra.

Trajeron otra. Ella empezó a tumbar el árbol, que cayó.

—Bueno, cuñada, el árbol va a caer, saltemos; agárrate de mi cola, de la parte de arriba.

La ardilla saltó a otro árbol. Los lobos descansaron.

—Allá está —dijo el niño. Se acercaron y nuevamente empezaron a tumbar el árbol. [Todo esto se repite cinco veces, casi con las mismas palabras.]

—Cuñada, agárrate de mi cola, de la parte de arriba; no la sueltes; vamos a saltar más lejos, allá hay un arroyo.

Cuando el árbol iba a caer saltaron. La tortuga llegó hasta la mitad, pero ahora soltó la cola de la ardilla y se cayó. En el arroyo se escuchó un sonido. Sola, la tortuga se cayó en el arroyo. Entonces la buscaron.

—¿Dónde se habrá caído? —preguntaron los lobos.

Entonces dijo el cuervo: —Aquí está.

[6] Realmente "se dice" (*wainiú*).

[7] El cuello estirado de la tortuga.

—¿Dónde? —preguntaron.

El cuervo la arrastró por el suelo y exclamó: —Aquí.

Ellos vinieron corriendo, la encontraron y la comieron.

—Niños, vayan a traer agua, queremos tomar agua.

Los niños fueron al ojo de agua, pero cuando llegaron allí lo encontraron seco. Volvieron y dijeron:

—No hay nada, el ojo de agua está seco.

—Vayan entonces al río, allá no estará seco.

Cuando llegaron al río también lo encontraron seco.

—No hay nada, el río está seco.

—Vayan entonces al arroyo, allá no estará seco.

Volvieron y dijeron:

—Solamente hay lodo.

No encontraron nada y todos los niños murieron de sed. Cuando estaban muriendo, la ardilla —que era un ser humano— se bañó en un arroyo y lanzó un poquito de agua al aire.

—Échalo hacia nosotros. Queremos tomar agua —dijeron.

Tiró un poquito, [el agua] se quedó.

—Muéranse —dijo ella—. —Ustedes han comido el agua, ustedes saben hacer agua, entonces tomen.

Todos murieron de sed. Después ella dijo a dos que todavía quedaron: —Vomiten.

Ellos vomitaron.

—Ahora cosan la tortuga y rellénenla con algodón.

Así lo hicieron.

—Haz agua —le dijo la ardilla.

Salió un poco. Ellos la tomaron.

—¿Por qué? —preguntó la ardilla—. —Déjenla fluir hasta el río, después tomen.

Entonces les dijo: —Ahora tomen. Ya no vuelvan a hacer esto, si no los casti garé.

Ellos tomaron el agua acostados y así se quedaron durante mucho tiempo. Después se levantaron y se acostaron en el mismo lugar. Cuando estaban acostados uno reventó y el agua salió de él. También el otro reventó y esta vez sí murieron. Así lo hicieron. Ahora, pues, la tortuga está compuesta de pedacitos. Aquí termina la historia.

Entre los coras, donde registré una variante del mismo cuento, todavía existía la creencia de que las estrellas son venados. En sus ceremonias esto queda muy claro, pero también en los ritos huicholes. Un cora, me explicó incluso: "La tortuga hace que fluya el agua." De las numerosas especies de ardillas que existen en la sierra, la que se menciona en el cuento es la que se llama *teaku*. Se trata de un animal que está asociado con el sol, o sea, la ardilla representa el sol. Esto me explicaron de una manera muy clara en el caso

del tlacuache (huichol: *yaûuxu*, probablemente el opóssum) que es el animal del dios del Fuego y, por eso, el fuego mismo. En el mito que hemos presentado, la ardilla (el sol) y la tortuga (el agua) están asociados de una manera muy original. Lo que sucede con ambos personajes tiene que ver con los ciclos naturales del sol y del agua. Esto queda perfectamente aclarado: en la época del año en que el sol alcanza su posición más alta en el cielo inicia la temporada de las lluvias, y un poco después de los equinoxios otoñales termina. En muchos cuentos el sol aparece como un liberador de su hermano, el agua. En otros cuentos ambos personajes tienen el mismo destino: les va mal y su adversario es Tĭkákamĕ, el "nocturno", el dios de la Muerte, o sea la noche que domina en la época seca. La tortuga, que personifica la época de las lluvias, mata al venado más grande (que personifica las estrellas). Mientras ella y la ardilla (el sol) están ocupados en la preparación y el consumo de la carne, las estrellas poco a poco empiezan a regresar, como realmente sucede después de la victoria del sol en los solsticios de verano. Las estrellas vuelven, personificadas por el lobo que trae a sus compañeros del sur, que viven en un lugar que se llama Tetamuyĕwiĕ ("donde cuelga la piedra"), sitio que se ubica al sur del pueblo de Guadalupe Ocotán, o sea, en el extremo meridional del territorio huichol. Según las creencias de los antiguos mexicanos, el sol siempre tiene que luchar contra las estrellas del cielo meridional, que son los "cuatrocientos sureños" (*centzon uitznáua*). En la época de sus más arduas luchas, en invierno y en la época seca, el sol se encuentra precisamente en esta parte del cielo. El agua tiene un destino similar al del sol. Al final del cuento la tortuga es vencida, lo que significa que inicia la época de secas. Solamente la ardilla siempre tiene agua, ya que el agua viene del sol. Así también lo creían los antiguos mexicanos. Por otra parte, el descuartizamiento y la subsecuente recomposición de la tortuga corresponden al ciclo solar: en invierno el sol es descuartizado por las estrellas, pero el astro diurno renace en la primavera. En un cuento cora el sol está personificado por una iguana y ésta es descuartizada. En mi último informe (*Globus*, 90, p. 165) mencioné la ceremonia cora de descuartizar gallos que puede interpretarse de la misma manera. Como ya demostré, este rito también corresponde a costumbres antiguas.[8] Entre los huicholes el gallo es un animal asociado, o sea, identificado con el sol. Vale la pena subrayar que la idea de descuartizamiento, aparentemente, no surgió por la forma del

[8] Compárense los mitos del descuartizamiento de Dionisio en mi trabajo: "Der dämonische Ursprung des griechischen Dramas", *Neue Jahrbücher für das klassische Altertum*, XVIII, 1906, p. 171.

caparazón de la tortuga que se compone de muchos pedacitos. Como siempre, cuando los mitos explican la fisonomía de tal o cual animal, esta referencia a la aparencia es solamente un fenómeno secundario. También el episodio de los lobos que comen la tortuga y luego la vomitan se relaciona con el ciclo solar.

En otro de los cuentos huicholes el sol deja la tierra durante el invierno, sube al cielo y padece de tumores. Gente que lo acompaña toma su pus y la sangre que sale de sus heridas. En los diferentes mitos este motivo también varía, en el sentido de que el sol es devorado completamente. Aunque esto ya no corresponde a una realidad natural, se trata de una elaboración bastante lógica de la misma idea. La situación opuesta la encontramos cuando, en la primavera, el sol devora las estrellas. Éste es el significado de los mitos del dios Xipe de la primavera y de Cronos, que no solamente devora a sus hijos en la primavera sino también los suelta nuevamente en otoño. Así, en invierno, los lobos (las estrellas) comen el agua que está en el lugar del sol y en la primavera, cuando inicia la época de las lluvias, la sueltan otra vez. Por la otra parte, la tortuga (el agua) mata al venado (las estrellas) y se lo come. Ambos devoran el brillo de sus respectivos adversarios.[9]

Finalmente, es notable que para rellenar la tortuga no se utiliza cualquier material sino algodón, que entre los coras y huicholes simboliza el agua.

Ahora ya podría terminar, sin embargo quiero aprovechar la oportunidad para expresar algunas consideraciones de naturaleza práctica. Los ejemplos de mi colección mitológica, que he presentado, nos dan información sobre el origen del mito. Primero, todos los cuentos se consideran la pura verdad, ya que se cree que anteriormente el mundo era así como lo describen los mitos. Las raíces, las plantas, las flores, las frutas, los animales, el agua y otros objetos de la naturaleza que aparecen en los mitos, todos eran seres humanos, por eso actuaban como tales y se comunicaban hablando. En los mitos se les dice *téwiari*, "persona", término que se añade al nombre del objeto. El hombre, por sí, raramente aparece en los mitos, aunque frecuentemente uno tenga la impresión de que el protagonista sea un ser humano. Lo que pasa es que siempre se narra despreocupadamente sin especificar de qué animal u objeto natural se trata. Solamente cuando uno pregunta directamente es posible saber a quién se refiere el mito. Lo concreto de los conceptos es notable. Cuando yo pregunto, por ejemplo, si tal o cual persona simbolizaba el agua, me contestan: "Se dice que es la persona agua." Por otra

[9] Para más detalles tengo que remitir a trabajos anteriores, especialmente al artículo ya mencionado.

parte, muchos de los objetos naturales también aparecen como animales. Cuando uno se ha asegurado de que el hombre no aparece en estos cuentos, y cuando uno sabe (o, más bien, adivina) de qué objeto natural se trata, solamente entonces una comprensión del mito es posible. Los cuentos son más que nada descripciones de los procesos cotidianos y cíclicos de la naturaleza. Sin embargo, siempre hay episodios maravillosos y aventurosos. La razón por la que hay tanto interés en los procesos naturales es la creencia de que cada objeto tiene fuerzas mágicas muy específicas, en parte por sí mismo, y en parte por ser la imagen de otra cosa. Tuve la oportunidad de exponer sobre esta temática en el volumen LXXXVII de esta revista, en un artículo titulado "El origen de la religión y del arte."[10] Por ejemplo, el hecho de que el maíz sirve para la alimentación se explica por una fuerza mágica tan milagrosa que toda la vida de la planta llega a ser importante e interesante. Los más antiguos textos literarios tienen esta misma raíz religiosa, la fuerza mágica de los objetos y de las cosas.

[10] Preuss, 1904-1905.

8

Viajes a través del territorio de los huicholes en la sierra Madre Occidental*

Konrad Theodor Preuss

Cuarta relación de viaje - I

San Pedro, 1 de mayo de 1907

Sin duda, una de las situaciones en que el trabajo de campo se vuelve más pesado es cuando hay que mudarse de un pueblo nativo a otro. Con los viajes, de por sí, se pierde mucho tiempo valioso y, por si esto fuera poco, cada vez hay que ganarse de nuevo la confianza de los indígenas, hay que investigar cuál podría ser el nuevo material de trabajo, además de que todavía queda la difícil tarea de entrenar a los nuevos informantes. Calculando el tiempo que me quedaba, y pensando en la cantidad enorme de cantos religiosos que todavía me faltaban por documentar, decidí permanecer aún en el rancho de San Isidro, donde ya había pasado toda la época de lluvias del año 1906, como lo relaté en mi último informe.[1] Quería seguir trabajando con el mismo grupo de huicholes. De otra manera, además, hubiera sido imposible saber con seguridad si realmente había conseguido ya la información sobre el ciclo completo de las fiestas anuales. Sin embargo, a principios de octubre, empezó la época seca y con ello comenzaron las fiestas de la cosecha. La consecuencia fue que los huicholes perdieron cada vez más las ganas de trabajar conmigo. Por otra parte, yo quería saber en qué grado diferían las fiestas de San Isidro y sus alrededores de las ceremonias que se

* "Ritte durch das Land der Huichol-Indianer in der mexikanischen Sierra Madre, Reisebericht IV von K. Th. Preuss", primera parte, *Globus*, 92 (10), Brunswick, 1907, pp. 155-161. Traducción de Johannes Neurath y Leticia Villanueva.

[1] "La boda del maíz y otros cuentos huicholes" (véase *supra* pp. 153-170).

realizan en otras partes de la sierra huichola. Aún tuve la ilusión de que sería posible continuar, durante el viaje, con el registro de aquellos textos que ya habíamos empezado a documentar en San Isidro. Pero esta esperanza se desvaneció pronto, porque en el quinto día de viaje mi intérprete y el "sabio" (o sea el cantador, que me dictó los cantos) desaparecieron inadvertidamente. Parece que mis informantes no querían ganarse el odio de sus paisanos al introducirme en otros pueblos. Por eso, realmente ya desde el principio, no querían acompañarme. Por suerte, este incidente de ninguna manera fue un obstáculo para continuar trabajando con esta gente después de mi regreso a San Isidro.

Mi plan era visitar, poco a poco, todos los lugares importantes del territorio huichol, empezando con una excursión a la parte suroccidental de la región.

Supuestamente, se iba a celebrar una fiesta en el templo de Santa Gertrudis, pueblo que está situado en el sur, a una distancia de un día de viaje. Cuando, en la época de lluvias, había viajado por primera vez a Santa Gertrudis, no había visto ni una sola alma en el camino. Esta vez me encontré con varios grupos de huicholes; ya a la distancia se notó su presencia, porque se llamaban entre sí con unos extraños y fuertes gritos, además de que se escuchaban los sonidos parecidos a trompetas, de unos instrumentos que son hechos de un trozo de madera ahuecada y miden aproximadamente un metro. Como adorno festivo, muchos tenían la cara pintada de un llamativo color rojo, mientras que sus sombreros estaban suntuosamente adornados con plumas y flores. En preparación de sus fiestas religiosas, todas estas personas desarrollaron múltiples actividades, tales como preparar el "vino" o hacer compras. Por ellos me enteré que primero iban a celebrar una fiesta en Guastita, que es una ranchería bastante grande situada en un valle lateral del río Chapalagana. Así es que, al día siguiente, un poco antes de llegar a Santa Gertrudis, viramos hacia el este.

El camino hacia el sur nos llevaba por la zona limítrofe entre el estado de Jalisco y el territorio de Tepic, cuya frontera corre paralela a los ríos Jesús María en el oeste y Chapalagana en el este. De cierta manera, el río Jesús María puede ser considerado como la frontera natural entre las zonas cora y huichola. Sin embargo, se interponen algunos pueblos de "vecinos" (mestizos hispanohablantes), que están situados en la ribera oriental del río Jesús María, localidades que, posiblemente, en el pasado tenían poblaciones coras o nahuas. De norte a sur, el río Chapalagana corta el territorio huichol en dos mitades, pero, por el sur de la zona, vira hacia el occidente para desembocar en el río Jesús María, el que, después de una distancia que corresponde a tres días de viaje a caballo, desemboca en el río Grande. Las cadenas

montañosas corren generalmente de norte a sur. Gracias a esto, una vez que subimos desde San Isidro (que está situado en una altitud relativamente baja), tuvimos un camino bastante plano hasta Santa Gertrudis. Durante mucho tiempo, en este tramo del camino se nos ofreció un panorama amplio y majestuoso, sobre todo hacia el rumbo del occidente. Pudimos divisar las montañas que bajan hacia el río Jesús María y en el fondo se veían las sierras altas que hay que cruzar para llegar a la costa. También se divisaba la Mesa del Nayar, que realmente semeja una mesa. Se trata de un lugar muy rico en fábulas, porque ahí se encuentran numerosas cuevas de divinidades coras y huicholas. Atrás de la mesa, se podía distinguir el cerro Toakamuta, así como la sierra de Santa Teresa, montaña que tiene tan mala fama por ser fría, y donde se encuentra el pueblo más septentrional de los coras. La sierra de los Tepehuanos, la más alta de la región, cerraba el panorama hacia el norte.

Cuando volteamos hacia el este, empezó la difícil travesía de la sierra. Ahora, todo el paisaje era extremadamente solitario y angosto. Tuvimos poca vista panorámica, y no pudimos encontrar ni un solo ser humano, tampoco ranchos o milpas. El viaje duró siete horas, y solamente vimos robles de hojas grandes y altos pinos. Finalmente, los cerros de los alrededores del río Chapalagana aparecían a nuestra vista y, poco después, llegamos a la ranchería Tierras Blancas, poblado que pertenece a Guastita y que tiene aproximadamente unas veinte casas. Tuve la suerte de llegar justo a una fiesta; sin saberlo, me disponía a acampar en la plaza en frente del templo. Se trataba de la ceremonia de los elotes tiernos tostados que, generalmente, se realiza inmediatamente después de la fiesta de las Calabazas y de los Elotes Tiernos Cocidos. Esta ceremonia no se debe confundir con la gran fiesta de los esquites, o sea la fiesta del Tostado del Maíz, que se celebra en marzo, aunque en ambas se cantan los mismos cantos y se bailan las mismas danzas alrededor del fuego. En esta fiesta se realizan solamente pocos ritos, sin embargo, en este caso, con el fin de prevenir enfermedades, se combinó la fiesta con una ceremonia para la diosa de la lluvia del sur, deidad que se llama Tatei Xapawiyemáka,[2] "Nuestra Madre, el salate lluvioso". El salate es un árbol grande y frondoso que crece en los valles de la sierra. Un poco después de nuestra llegada se sacrificó un torito en honor a esta diosa.

Al parecer, en esta época del año, las fiestas de carácter curativo frecuentemente se celebran en honor de las deidades meridionales. Quizás esto se deba a que el sol, durante este periodo, se sitúa en el sur y, según los mitos,

[2] "x" = "sch" (del alemán).

se le considera enfermo. Así, en el templo de Santa Bárbara, en el mes de diciembre, pude presenciar una ceremonia semejante, una fiesta celebrada anualmente para Tayáu, "nuestro padre", el sol, y para Tamáts Haiwiyeme, "nuestro hermano mayor, la nube lluviosa", que también es un dios asociado con el sur. Toda la noche se entonaba el usual canto curativo. Al amanecer se sacrificaron dos toros, uno para cada una de las deidades. Más tarde, se ofrecieron caldos a ambos dioses y los colocaron en el altar. Mientras esto sucedía, algunas mujeres lanzaron bolitas de maíz por encima del altar del sol. Las bolitas, que llamaban *tauri*, "sol", las lanzaban en las direcciones este-oeste, norte-sur y viceversa. Puede imaginarse lo impresionado que estuve, al descubrir también aquí una forma de juego de pelota que imita el curso del sol. Como sabemos, en el México antiguo el juego de pelota tiene este mismo origen simbólico.

En la fiesta de Tierras Blancas, durante toda la tarde se coció caldo de venado en ollas grandes. Antes de iniciar el canto, el caldo fue servido ceremoniosamente y distribuido en jícaras que se colocaron en una larga fila. Después de la medianoche el caldo de res estuvo listo, y todos los dioses fueron invitados a comerlo. En los largos rezos se mencionaron por lo menos unas cincuenta deidades y, repetidamente, fueron añadidas las palabras *naite, naite*, que significa "todos, todos", porque no era posible mencionar todos los nombres de las deidades que, en su totalidad, sumarían varios cientos. A pesar de que la fiesta fue dedicada solamente a una diosa, a todos los dioses se les ofreció jícaras con carne y tortillas, recipientes que fueron colocados sobre el altar que está situado en el oriente, y donde permanecieron hasta la mañana. Al final de la fiesta, las comidas que habían sido ofrendadas a los dioses fueron consumidas por la gente. Un huichol se disfrazó con la cola y los cuernos del toro sacrificado e, imitando al animal, mugía hacia los cuatro puntos cardinales, primero desde el lugar del sacrificio y, después, desde el altar. Esto tenía como finalidad tener al tanto a los dioses de los acontecimientos de la fiesta. Durante toda la noche un payaso hizo travesuras bromeando con el pene del toro y el bastón cornudo de la madre tierra, despertaba a los dormidos y los sacaba a bailar, dando siempre un buen ejemplo como bailador. Parece ser que, a veces, el payaso se pone una máscara con cabellos largos y canosos, asociándose así con Takutsi Nakauē, "nuestra abuela (la tierra), la que está creciendo". La única máscara que pude ver entre los huicholes fue una de esta diosa que observé en Santa Catarina.

El payaso (*sikuáki*) realmente no invitaba a la gente a bailar la típica danza de la fiesta del Tostado del Maíz, es decir, la que se baila alrededor del cantador y del fuego, sino que buscaba que la gente bailara un tipo de danza

que consiste en saltar siempre en el mismo lugar y que va acompañada por melodías rítmicas tocadas por violines y guitarras. Ésta es una danza que nunca debe faltar en fiestas dedicadas a los santos, ni en sacrificios de reses, y que, frecuentemente, se baila en la cercanía de un cantador. A menudo, al final de las ceremonias, todos los participantes bailan juntos, sosteniendo cada uno sus instrumentos ceremoniales en las manos. Sin embargo, las piezas son de carácter profano, por ejemplo, existe toda una serie de simples canciones amorosas (quince de las cuales he registrado), además, las canciones pueden ser tocadas en muchas ocasiones a cualquier hora del día. Algunos huicholes nunca se separan de sus violines, instrumentos que ellos mismos fabrican, tal como nunca se separarán de sus arcos y flechas. A veces, cuando venían a visitarme a San Isidro, desde muy lejos podía percibir el sonido de los violines, ya que ni siquiera dejan de tocarlos cuando caminan.

Una vez terminadas las procesiones nocturnas alrededor del fuego con los atados de elotes, y una vez que se hubo ofrecido el maíz al dios del Fuego Tateuarí, que significa "nuestro abuelo", se saludó al sol. Después se abrió paso a la borrachera, con una bebida de producción casera hecha de sotol (que es una especie de maguey) y con aguardiente comercial. El anciano cantador poseía una caballera larga y canosa, que caía sobre sus hombros, tenía un vozarrón de bajo y durante la noche cada vez se entusiasmase más de su cuenta. Debido a su embriagez, el mantenerse equilibrado durante el baile era dificultoso para él; y así sucedió con todos los participantes, que bailaron con botellas en las manos. Incluso ofrecieron algunos tragos a las mujeres, ya que había más que suficiente para beber. Ellas primero se pusieron alegres, un poco simpáticas, pero pronto cayeron en un estado de ruidosa embriaguez. Se hizo un desorden total entre una multitud que se componía aproximadamente de cien personas. Finalmente empezaron las peleas, que continuaron aun cuando la gente se fue yendo a su casa. Hombres y mujeres jalaban los cabellos de sus adversarios y rodaban por el suelo. Se rompieron las ropas y algunos quedaron completamente desnudos.

A pesar de todo, las personas que no participaron en los pleitos no dejaron ni por un instante de estar alegres. No se utilizaron armas, todo correspondía a la naturaleza excitable, pero inofensiva, de los indígenas. Cuando sucede que alguien golpea demasiado fuerte a los demás, se le ata a un árbol. El héroe amarrado, completamente desnudo, llora desgarradoramente y cuando logra desatarse regresa a su casa. Así lo vi en la fiesta del rancho Las Guásimas. Las lágrimas son algo bastante común, incluso en los rezos y durante las fiestas. La excitabilidad del huichol también se manifiesta en los casos de suicidio, cuando se ahorcan a causa de emociones momentá-

neas. Al final de una fiesta no siempre hay peleas; de hecho, en las fiestas que presencié en Santa Catarina, a pesar de las borracheras que hubo, nunca vi algo semejante. También los dioses utilizan métodos poco honorables, sujetando la cabellera de los adversarios para hacer entrar a alguien en razón; por ejemplo, al caer la noche, al principio de cada canto, el dios del Fuego llama al venado Kâuyumári, la deidad que representa a las estrellas y quien fungirá como mensajero de los dioses y discutirá con ellos todos los asuntos y los motivos de la fiesta. Kâuyumári siempre se molesta cuando lo llaman y a veces el dios del Fuego se enoja tanto con él, que lo prende del pelaje y lo arrastra por el suelo. Finalmente, Kâuyumári cumple debidamente su encargo, con toda la formalidad y ceremoniosidad debidas (que a veces me costó mucha paciencia documentar). Entre la gente que se peleaba en la fiesta pude observar un caso similar. Una mujer, que era la segunda esposa de un señor, primero se peleaba victoriosamente con la esposa legítima y después, con menor suerte, rodaba por el suelo con su esposo; sin embargo, pasadas unas horas, ella se desempeñaba muy bien, cumpliendo con sus labores de ama de casa y tostando semillas de calabaza. Físicamente, para los huicholes, ella era una muchacha atractiva y hubiera podido cambiar de esposo fácilmente, como casi a diario sucede, sin que esto hubiera suscitado mayor problema. Tal vez se consoló pensando en alguna de sus victorias pasadas, ganadas a su contrincante, la primera esposa, a la que le había arrancado un mechón de cabellos tan grande como la palma de una mano.

Sólo muy tarde, en el segundo día después del inicio de la fiesta, tuve la posibilidad de disfrutar de un buen y merecido descanso. A la mañana siguiente regresamos por el mismo camino hasta Santa Gertrudis. Antes de la fiesta anunciada, iban a celebrar otra en el rancho Las Guásimas, situado a unas cuatro horas de viaje hacia el oeste, en una barranca profunda con cuestas empinadas, donde había altos y frondosos árboles de guásima que daban sombra a un arroyo murmurante que fluía por encima de grandes rocas lisas. Dispersas y alejadas entre sí, se encontraban cuatro pequeñas chozas rodeadas por unas milpas amarillentas que se mecían y susurraban con el viento y que, sembradas en cuestas tan empinadas, daban la impresión de crecer en las rocas, alcanzando su tamaño el doble de la estatura de un hombre. En vano busqué la casita de los dioses, que normalmente nunca falta, y donde se guardan los utensilios ceremoniales, junto con las piedras que contienen las almas de los antepasados. Mis dudas sobre si en este lugar efectivamente se realizaría una fiesta se dispersaron cuando llegaron los primeros participantes. Uno trajo una caja que contenía un lienzo enrollado con la imagen de la Virgen de Guadalupe. Sin embargo, durante toda la fiesta

el lienzo no se desplegó, la gente se conformó construyendo un sencillo altar de madera, para colocar el lienzo encima de él, construcción que, a propósito, se derrumbó más tarde, mientras la gente se peleaba. En esta fiesta bailaron, durante dos noches consecutivas, los danzantes de una asociación religiosa del pueblo de San Andrés, que traen sonajas, "palma" y coronas adornadas con largas plumas de urraca, mismas que el lector ya conoce de mi informe sobre los coras.[3] Los coras dicen que estos danzantes son dioses de las nubes; en el pueblo de San Francisco al dirigente del grupo (personaje que porta una máscara) se le atribuye un papel importante para el bienestar de la comunidad. Recientemente pude observar danzantes de la misma índole ejecutando una danza en el pueblo mexicanero de San Pedro. Los mexicaneros, al igual que los huicholes, han olvidado el significado simbólico de estos personajes. En San Pedro traen coronas de papel que son parecidas a los tocados de dioses y reyes, que conocemos de los antiguos mexicanos.

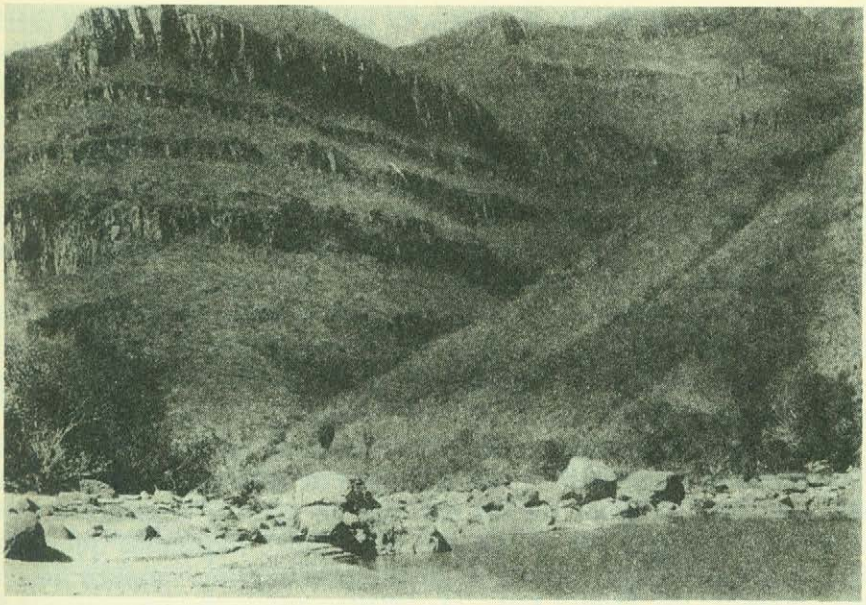
Por primera vez en el transcurso de mis recorridos desde mi llegada a la zona huichola tuve que enfrentarme a una cierta actitud hostil que mi presencia generaba entre este grupo de huicholes. Los indígenas interpretaron mi búsqueda de la choza festiva como una exploración minera, y creían que tomar fotografías era un método para hacer visible el mineral, como si uno, mirando a través de la cámara, pudiera detectar las vetas. Todos los huicholes temen que sus tierras les sean robadas, por eso ven con desconfianza a los extranjeros. Por otra parte, se sienten muy seguros de sus derechos territoriales y, en el ámbito de los asuntos comunales, están acostumbrados a obedecer y a servir a sus autoridades, que siempre son elegidas por ellos mismos. Sin embargo, tienen ideas bastante extrañas acerca de la autoridad que tienen sus oficiales en el trato con extranjeros. De esta manera, querían limitar mi libertad de acción y pretendían cobrarme un peso (el equivalente de 2.12 marcos) por cada día de estancia. Este suceso no debe parecer tan extraño, si tomamos en cuenta que durante la misma excursión, solamente por haber tomado fotos de la iglesia, el juez de Huajimic, que es un pueblo habitado por mestizos, pretendió arrestarme. A la autoridad le pareció demasiado raro que el objetivo de mi estancia fuera estudiar las lenguas y las costumbres. En esta ocasión no traía conmigo las cartas de recomendación, porque originalmente no había planeado llegar hasta allí. En la sierra, una carta gubermental de recomendación puede ser de gran utilidad también en el trato con los autóctonos, porque inclusive entre los huicholes existen dos personas que

[3] "Más acerca de las costumbres religiosas de los coras, especialmente sobre los portadores de falos de la Semana Santa" (véase *supra* pp. 127-137).

más o menos saben leer, uno vive en Guadalupe Ocotán y el otro en Santa Catarina. En Las Guásimas fue suficiente insistir en que yo venía por parte "del gobierno" y, por tanto, se castigaría a los que incitaran a molestarme. En la siguiente fiesta, donde participó la misma gente, fue notable que tuvieron ciertos gestos de amistad, por ejemplo, obsequiándome tamales.

Me llamó la atención el gran número de ciegos de nacimiento que hay entre los huicholes; en la fiesta había no menos de seis y en el camino pasamos por un rancho donde vivían otros tres; o sea, de las aproximadamente quince personas emparentadas que vivían en el rancho, por lo menos la quinta parte eran ciegas. Los seis habían bajado a la fiesta a pesar de que el sendero era tan escarpado; en Santa Gertrudis nuevamente encontré a algunos de ellos. Todos los ciegos que conocí estuvieron casados, supongo, por causa del excedente de mujeres. Antes de un nacimiento, los huicholes suelen ofrecer jícaras con figuras de cera a su dios Kătsi, el murciélago, lo que expresa el deseo de que el niño no nazca ciego.

La fiesta en Santa Gertrudis era prácticamente idéntica a la de Tierras Blancas, faltando solamente el sacrificio del toro. Aunque había aquí un gran templo —casi solitario—, asistieron pocas personas. Así pude continuar con mi viaje hacia Guadalupe Ocotán en el sur. Al otro lado del río, donde se encuentra el mencionado pueblo, se divisaba un valle amplio entre sierras, que se aplanaban cada vez más, y por ahí es donde el camino guía hacia Huajimic y Tepic. Al norte, en nuestro lado del río, se veía el extenso altiplano de San Andrés que, hacia el sur, está limitado por un peñasco profundo que va del este al oeste. A mediodía bajamos hacia el río. Después de tanto roble y pino, nuevamente estuvimos rodeados de la vegetación mixta que conocí desde mi estancia de medio año entre los coras del caluroso valle de Jesús María. No hay cosa más sorprendente para el viajero que este contraste entre las tierras frías de los altos, donde los promedios de temperatura invernales varían entre 2 y 20°C, y los calurosos valles fluviales que tienen temperaturas de entre 20 y 35°C. A menudo, cuando uno baja por las barrancas, se puede experimentar este contraste de temperaturas en un lapso de no más que una hora de camino. La época de lluvias se había terminado desde hacía un mes, por eso, frecuentemente tuvimos que usar los machetes, ya que la yerba en el camino estaba muy crecida. Por otra parte, el río, que cada año durante la época de lluvias cobra alguna víctima entre los indígenas, ya había bajado mucho, y el agua llegaba solamente hasta las rodillas de nuestras mulas, aunque en las profundidades, abajo de las paredes rocosas, siempre queda espacio suficiente para que puedan esconderse unos caimanes de tamaño considerable. Cruzamos el río Chapalagana a unas cuantas horas



8.1. El río Chapalagana en el camino de San Andrés Cohamiata [Tateikié] rumbo a Santa Catarina Cuexcomatitán [T+apurie]

arriba de su desembocadura en el río Jesús María. Como pude observar en otras travesías, el cauce del Chapalagana es similar en todas partes (figura 8.1): se trata de un cañón angosto y profundo, regado con enormes pedazos de roca y, en general, difiere mucho del amplio valle del río Jesús María.

Ya muy tarde volvimos a llegar a la zona de los altos y desde ahí, enfrente de nosotros, vimos el pueblo de Santa Gertrudis que habíamos dejado en la mañana, tan cerca como si estuviese al alcance de nuestras manos. Así suele ocurrir a menudo, cuando uno atraviesa las barrancas de la sierra. Después de pasar una noche tranquila enfrente de la choza festiva de un rancho (el segundo que habíamos visto en toda la jornada), a temprana hora del día siguiente llegamos finalmente al pueblo de Guadalupe, poblado que está conformado por aproximadamente doce casas dispersas. La iglesia es una construcción de adobe, pero no existe un templo pagano. Aparentemente, el pueblo tampoco tenía habitantes. Los pueblos huicholes, al igual que sus templos grandes, que normalmente están situados en lugares solitarios y apartados, únicamente son lugares de reunión para las ceremonias, mientras

que los ranchos donde vive la gente por lo general se ubican en las cercanías de las milpas, que son los lugares de trabajo. La iglesia de Guadalupe, al igual que los otros templos católicos que existen en la sierra, fue construida por los jesuitas [*sic*][4] en la época de la conquista hace casi doscientos años, pero renovada y ampliada a mediados del siglo pasado. Al llegar al pueblo de Guadalupe solamente encontramos un huichol, pero éste convocó a los restantes habitantes. Pude observar que muchos ya se vestían como mestizos (vecinos). Por si acaso, para eventuales ejercicios gramaticales en el futuro, me aseguré de los servicios del escribano que vivía aquí.

Ahora ya me urgía retomar el trabajo que me esperaba en San Isidro, además de que, de regreso, quería visitar todavía algunos lugares más. Sin embargo, la falta de arroz me motivó a continuar hacia el sur para llegar a Huajimic, ya que el arroz, junto con los frijoles, formaba parte de mi despensa básica. Mi guía mestizo, que tenía familiares en Huajimic, aseguraba que este pueblo se encontraba a una distancia de solamente cuatro horas de viaje, sin embargo, después de un día entero, apenas llegamos a nuestro destino. El camino sigue por un amplio valle, entre montañas que cada vez se vuelven más bajas. Aquí todavía se encuentran algunos ranchos huicholes, sin embargo, después de tres horas de viaje ya no se encuentran poblados grandes. En vez de las milpas sembradas esporádicamente en cuestas empinadas, ahora ya hay campos trabajados con arado y en vez de huicholes nos encontramos con numerosos jinetes. En los ranchos de esta región se crían muchos caballos y mulas. Inclusive los rebaños de reses que se encuentran en las cercanías inmediatas de las casas son acorralados por jinetes, pues el deseo más grande del mestizo es montar un caballo, un deseo que, por cierto, es proporcionalmente contrario a sus ganas de trabajar.

¡En todo el año pasado, nunca había estado tan cerca de la civilización como ahora en Huajimic, que solamente está a tres días de viaje de Tepic! Sin embargo, en un día de viaje nuevamente volví a las cercanías de Guadalupe, donde encontramos una ranchería grande, temporalmente abandonada por causa de la cosecha. Seguíamos hasta el río y, en el camino, encontramos muchas chozas que contenían todos los utensilios domésticos y también provisiones de maíz, lo que significaba que los caseros no podían encontrarse muy lejos. A veces era difícil entrar por las angostas aperturas que son las puertas. Algunas ramas espinosas debían impedir que los animales entraran, y el estiércol fresco, colocado enfrente de las puertas, debía indicar si alguien había entrado.

[4] La iglesia de Guadalupe Ocotán fue construida por franciscanos en el siglo XIX [N. de E.]

No cruzamos el Chapalagana en el mismo lugar que en la travesía anterior, sino más al norte, y después de cuatro horas llegamos al densamente poblado valle de Guastita, tal vez el área mas próspera dentro de todo el territorio huichol. Ahora hallamos a muchos hombres trabajando en la pizca. En las milpas todavía había cuerdas tendidas que deben proteger la cosecha de los cuervos. En todas partes había calabazas amontonadas, y enormes recipientes de otate de forma cilíndrica repletos de mazorcas. Más tarde se desgranaría el maíz y se almacenaría en recipientes redondos de piedra y barro, que tienen techos de zacate y que están construidos encima de unas plataformas bajas hechas de madera. Por todas partes la gente estaba muy ocupada. Mientras tanto, un grupo de mestizos esperó pacientemente el momento oportuno para concluir un negocio de ganado.

Acampé en el rancho de dos hombres que había conocido en la fiesta de Tierras Blancas, ranchería que pertenece a Guastita pero que está situada a mayor altitud. Eran hermanos, de aproximadamente veintitrés años; estaban casados con dos hermanas, y cada uno tenía su casita particular. Parejas de este tipo, y tales formas íntimas de convivencia, son bastante frecuentes entre los huicholes y, por lo general, toda la gente que convive en un rancho suele estar emparentada de alguna forma. En tales idilios, sin embargo, no faltan las tragedias. Por ejemplo, en un rancho que pertenece a la comunidad de Santa Catarina, sucedió que un señor mató a golpes a su hermano, porque le envidiaba algunas vacas de la dote de su esposa. El asesino había perdido las vacas de la dote de su propia esposa, mientras que las reses de su hermano se multiplicaban. Se trataba de un chamán de nombre Pablo que, en su tiempo, había prestado importantes servicios a Carl Lumholtz, cuando éste realizaba sus estudios entre los huicholes. Ahora Pablo se encontraba encarcelado, y yo no pude trabajar con él como, de hecho, lo había esperado.

La fortuna quería que mi estancia en el rancho coincidiera con una ceremonia curativa, donde cantó un chamán que yo había conocido en San Isidro. En vano le preguntaba quién era el enfermo, pues la respuesta siempre fue: "Todos estamos enfermos." Pude averiguar que se trataba de una curación general, un tipo de ceremonia que se realiza frecuentemente durante el invierno. En este caso, la fiesta solamente se realizó en el círculo familiar más pequeño, sin hacer alarde de una gran ceremonia y sin sacrificios de reses. Existen curanderos que curan sin cantar, y solamente succionan diferentes partes del cuerpo obteniendo diversos objetos de él. Sin embargo, la mayoría de las curaciones se realizan por medio de un canto chamánico que dura toda una noche, y éste es ejecutado por los mismos chamanes que también cantan en las grandes fiestas. Pude documentar seis tipos diferentes de cantos curativos:

1) El canto curativo común: Kâyumári (el venado-estrella) se asegura, preguntando a todos los dioses, de que no haya enfermedades. Se trata, pues, de un medio preventivo.

2) El canto curativo para una enfermedad grave: se trata de un canto en el que los dioses indican quién mandó la enfermedad y a través de qué tipo de sacrificio se podría efectuar la curación.

3) La curación de hombres y ganado cuando fallece un anciano. Se supone que éste, antes de morir, maliciosamente crea un animal (*itâuki*) que causará enfermedades.

4) La curación de la tierra cuando la tierra no es bastante fértil, especialmente al principio de la época de lluvias.

5) La curación de la lluvia, canto que se entona en las fiestas de la Lluvia durante la temporada de las lluvias; su finalidad es propiciar que caiga agua abundante.

6) La curación de los dioses, que solamente se realiza cada cierto número de años, y cuando los dioses no dejan que llueva lo suficiente.

En la mayoría de las fiestas se mata un animal fabuloso que se llama *itâuki*. Siendo visible únicamente para el cantador, a los participantes mortales de las fiestas se les presenta en forma de semillas de maíz, pelos de vaca u otros objetos de esta índole. Matarlo es una tarea muy difícil que se realiza lanzando una vara emplumada, acto que simboliza un tiro de flecha. Mientras el cantador hace esto, suele caer al suelo, convulsionándose y vomitando; así, por lo menos, lo describen los cantos. La escena me ha sido mostrada algunas veces solamente por diversión, inclusive por parte de chamanes. El cantador actúa como representante de Xuráuĕtámai, el "joven estrella", que es "el que sabe disparar mejor". Obviamente se trata de la Estrella de la Mañana, el personaje de quien también se supone que mata a las demás estrellas al amanecer, tal como ya lo relaté en mi informe sobre los coras. Durante la curación que se celebró una noche en un patio de Guastita observé un chamán que antes del amanecer tocó con su vara emplumada los diferentes objetos, especialmente los recipientes de maíz hechos de otate, al mismo tiempo que escupía y, cantando, lanzaba su vara hacia los diferentes rumbos cardinales que recogió cada vez sin descubrir ni matar nada. Los huicholes de San Isidro afirmaron que nunca sucede algo semejante entre ellos. Al amanecer, el chamán empezó a succionar a diferentes personas que estaban acostadas en el lugar de la ceremonia. Ésta fue la única ocasión en que el chamán se movió de su lugar, pues siempre permaneció sentado en el patio, con la cara volteada hacia el oriente. Cada vez que yo me acerqué, el cantador tranquilamente interrupió su canto para dirigirse a mí, diciéndome: "Dame un cigarro."

El día anterior a esta fiesta, en vano busqué los dos grandes templos registrados por Lumholtz, que además, menciona la existencia de dos Guastitas diferentes, situadas muy cerca la una de la otra. Solamente pude encontrar algunos adoratorios particulares, así como las ruinas de un templo católico que fue construido hace treinta o cuarenta años por misioneros procedentes de Guadalupe Ocotán. Se me informó que a mayor altitud encontraría un templo con el nombre Kiéremanáuĕ. En la mañana del día siguiente lo encontré, después de una cabalgata de aproximadamente una hora. El templo, como casi siempre, estaba situado en un lugar apartado y solitario, pero esta vez no me ofreció mucho material de estudio. Renuncié a una posible visita del templo de Popotita y, después de dos días, viajando por el camino ya conocido, llegué a San Isidro.

La segunda excursión de tres semanas me llevó a la parte noroccidental del territorio huichol, pero esta vez perseguía finalidades muy diferentes. En esta época de enero no había que esperar muchas fiestas. La única ceremonia que se realizaría era la del Cambio de las Autoridades, fiesta que se llevó a cabo, entre los pocos oficiales presentes, en forma de una borrachera. Sin embargo, ahora mi intención era documentar algunos textos y por eso planeé una estancia un poco más prolongada en el pueblo de San Andrés. Además, me propuse estudiar sistemáticamente los templos y adoratorios que se encuentran en los alrededores, junto con los objetos ceremoniales y ofrendas, de los cuales quería adquirir algunos para mi colección.

En las cercanías de los templos, y a veces también bastante lejos de ellos, suelen encontrarse pequeños adoratorios que son dedicados a deidades específicas, y donde siempre se encuentran ofrendas de flechas, sillas, jícaras, lugares de descanso (*tapári*), camas (*itári*), "instrumentos para ver" o "rostros" (*niĕríka*), cruces y *sikúri* (objetos relacionados con cruces), así como las esteras hechas de varitas que son llamadas *náma* y sirven para impedir el mal. Se dice que originalmente los dioses traían consigo todos estos objetos cuando (al igual que los dioses del México antiguo) salieron del inframundo en el occidente y emprendieron su viaje hacia el oriente. Los dioses necesitan estos objetos para mantener funcionando el universo, pero renovarlos es tarea del hombre. En estos objetos, a través de diversas figuras hechas de materiales tales como cera, chaquira o estambre, se expresan los diferentes deseos del hombre, así como la eficacia de los dioses para cumplirlos. Por otra parte, los instrumentos rituales que se usan en las fiestas, frecuentemente son guardados en los pequeños templos que se encuentran en los ranchos, y enfrente de los mismos se celebran las fiestas.

Esta vez me acompañó Ramón, un joven huichol de diecinueve años que dominaba bastante bien el idioma español. Ya era padre verdadero de un niño que murió a causa de la picadura de un alacrán —digo "verdadero" porque, debido a la juventud de los matrimonios, el primer niño frecuentemente es de otro padre. Me acompañó debido a que su media naranja de quince años lo golpeaba cada día. En ocasión de la fiesta de Santa Bárbara, pude observar con asombro cómo la joven esposa, girando un grueso bastón con la mano, lo correteaba en salvaje cacería alrededor de la choza donde los dos vivían. Después, durante el baile en el templo, ella le jalaba ferozmente la cabellera, y él, entristecido, me confesaba todas sus penas. Ahora entendí mejor la relación que vivían los dos. Por cierto, Ramón era mucho más valiente que la mayoría de sus paisanos, cada vez consiguió gente que nos llevaría a diferentes templos, adoratorios, cuevas y otros lugares que eran de mi interés, y siempre logró que la gente me vendiera objetos, cobrando él un cierto porcentaje de comisión. Solamente en Santa Catarina el negocio de adquirir objetos etnográficos pudo desarrollarse de una manera completamente legal. Ahí, las autoridades supremas del templo (los oficiales del dios del Fuego Tateuarí y del dios solar Tayáu), de acuerdo con las restantes autoridades del pueblo, y después de que yo distribuí regalos a toda la gente, me llevaron a numerosos lugares sagrados, y pude llevar conmigo más de lo que jamás me hubiera imaginado. La suerte radicaba en que los huicholes no dan mucha importancia a las ofrendas una vez que éstas han sido entregadas a los dioses. Así, en lo que se refiere a mis adquisiciones, nunca entré en serios conflictos con la gente.

Estuve especialmente interesado en dos adoratorios situados en los alrededores de San Andrés. Los quería conocer porque se mencionan en las canciones de la fiesta de los Elotes Tiernos. Como ya lo dije en mi informe anterior, los elotes son representados como los *teuainurixĕ* (*te* = madre, y *uâinu* = ave de la costa del Pacífico), a través de niños y niñas de la edad de entre dos y cinco (o seis) años; ellos son guiados por el mensajero de los dioses hasta el lugar del amanecer, aparentemente en imitación del viaje original que los dioses emprendieron después de que salieron del inframundo. De esta forma, los niños pasan por todos los lugares importantes, donde los dioses vivieron durante su peregrinación hacia el oriente. En este contexto se menciona especialmente un adoratorio que es dedicado al mensajero de dioses Kauyumári, así como a Párikuta Muyéka ("el que vive al final de la noche": la Estrella de la Mañana). Estas deidades son idénticas, la única diferencia entre las dos es que a la primera se la venera más en el occidente de la zona huichola, mientras que la segunda predomina en Santa Catarina

y toda la parte oriental. El otro santuario que me llamó mucho la atención es uno que está dedicado al sol. Pude localizar estos adoratorios sin mucha dificultad, a pesar de que están situados en lugares bastante solitarios y apartados, y ambos me brindaron interesantes resultados, pero lo mismo se puede decir de los restantes lugares de culto que visité, cuatro templos y aproximadamente treinta adoratorios. A pesar de que muchos de los santuarios casi no tuvieron ofrenda alguna, pude coleccionar muchas cosas.

El tiempo de mi estancia en San Andrés es de muy buenos y gratos recuerdos, podría decirse de los mejores que tengo de la sierra huichola. El pueblo está situado en una meseta. Hacia el norte y el oeste es posible viajar por muchas horas sin tener que atravesar grandes elevaciones. Sin embargo, hacia el sur, muy pronto uno llega al borde de un profundo precipicio que corre en dirección este-oeste. Al fondo de la barranca se encuentra el templo de Las Guayabas. De San Andrés hacia el este, uno viaja cuesta abajo por aproximadamente tres horas, hasta llegar al borde del cañón del río Chapalagana. Como en un parque se elevan los altos robles y coníferas de la meseta y entre ellos el ondeante zacate, entre el que durante la temporada de las lluvias, suelen desaparecer las mulas. A veces también se puede ver venados pastando, mientras que por encima vuelan las graznantes y ruidosas bandas de las grandes guacamayas rojas y azules. Por la mañana se oye el trinar de los pajaritos que los huicholes llaman *sítui* y que cantan sin cesar su "*túi, túi*", palabra que, por cierto, en el idioma azteca significa "vámonos". Apenas se levanta el sol, sus tibios rayos caen sobre este pedazo de tierra como si quisiesen ofrecer una recompensa por el frío sufrido en la noche. Aquí en la meseta el clima es mas áspero que en la barranca, donde, sin embargo, los rayos del sol tardan mucho más en entrar.

Desde mi rancho se llega a la meseta de San Andrés después de la mitad del trayecto San Isidro-San Andrés, que, en su totalidad, es de once horas, pasando la divisoria de aguas entre los ríos Jesús María y Chapalagana. A la derecha puede admirarse cómo, majestuosamente, y por encima de toda la sierra, se eleva el volcán Ceboruco. Pasé por su pedregal en coche, en mi viaje de San Marcos, la última estación del tren, a Tepic.

San Andrés también posee un templo que se sitúa dentro del pueblo mismo. Los otros templos, los de Cohamiata y San José, ubicados al norte, así como el de Las Guayabas en el sur se encuentran en lugares solitarios. En cinco años consecutivos un rayo había caído sobre el templo de San José y cada vez, al terminar la época de las lluvias, el techo fue renovado. Se trata del templo más grande en todo el territorio huichol. El diámetro de la estructura circular de base (que excepcionalmente es de adobe) mide más de

doce metros, y lo mismo mide la altura del techo. De San José hasta la ribera del río Chapalagana, donde, en la profundidad de la barranca, se encuentra el mencionado adoratorio del sol, solamente son aproximadamente cuatro horas de camino hacia el norte. También de cuatro horas es el viaje de San José hasta San Andrés. En el camino hacia el santuario del sol, uno pasa por el lugar donde la Madre Tierra, Takŭtsi (que en el México antiguo también es la luna), fue descalabrada por los Kakauyárite, seres que son los cerros y antepasados de los humanos y, a la vez, las estrellas y los dioses mismos. Creo que se trata de un mito lunar muy obvio. Un yugo de piedra representa a la diosa, mientras que se cree que una piedra alargada es su bastón. Un hoyo en esta última piedra es el lugar de donde fue extraído su corazón, que no se pudo encontrar en el cuerpo de la diosa. También en este sitio los huicholes colocan algunas ofrendas. Por la tarde había llegado al borde del cañón del Chapalagana. Desde ahí pude divisar el templo de Pochotita, que está situado al otro lado de la barranca. Acompañado por tres huicholes, comencé a descender muy temprano en la madrugada del día siguiente, porque quería empezar con mis trabajos antes de que el sol saliera en la barranca. Las rodillas me temblaban cuando finalmente llegamos al adoratorio, pero una mirada fue suficiente para convencerme de que podría cumplir con mi propósito, que era adquirir un número bastante grande de los discos hechos de varas (*niérika*), objetos que tienen un diámetro de entre 20 y 40 centímetros. Esta clase de ofrendas son típicas de este santuario, y raramente se encontrarían en otros lugares. En una cueva dedicada a la diosa de la Lluvia de Occidente (Kiewimúka), que se encuentra en la sierra de Nayarit, había visto unos ejemplares muy bellos, pero bajo la pesada mirada de los peligrosos indios coras no era posible llevárselos. Aún más abajo hallamos otra cueva del sol; sin embargo, en este lugar había pocas ofrendas. En cuatro horas pudimos ascender nuevamente hasta la meseta, y al atardecer llegamos a San Andrés.

El camino hacia el templo de Guayabas pasa por un lugar donde, anteriormente, los huicholes ataban a los criminales y los dejaban rodar por la barranca. Sin embargo, también es posible llegar al fondo del cañón en mula. Ahí vive el hombre más acaudalado de todos los huicholes, un señor que posee varios cientos de cabezas de ganado. Por cierto, la palabra "innumerable" no significa mucho aquí en la sierra, porque los rebaños andan libres, y difícilmente uno conoce su número exacto. Las vacas dan leche solamente durante la temporada de las lluvias, después de parir y el resto del año generalmente se quedan abandonadas.

De los hijos de este hombre acaudalado compré varios ceñidores orna-

mentados, así como morrales y pulseras, objetos de los cuales los huicholes poseen muchos. Gasté casi cien marcos. El hombre mencionado también es el dueño del harén más grande de la sierra, compuesto por seis mujeres jóvenes, aparte de la esposa legítima. Todas conviven pacíficamente, lo que es algo raro. La poligamia realmente no es tan común entre los huicholes; más bien, en los cantos se les promete riqueza en ganado a aquellos hombres que logran permanecer fieles a sus esposas durante cinco años (cinco es su número sagrado). Al igual que entre los mestizos, el alcoholismo y la poligamia, por lo general, son los únicos vicios que los huicholes suelen tolerar.

En San Andrés, al igual que anteriormente en Jesús María, vivía con el párroco en el convento de la misión. Los curas siempre me brindaron mucha ayuda. En este momento hay dos párrocos entre los huicholes, ambos ya llevan seis años en la sierra, uno está en San Andrés y el otro en San Sebastián. Aunque el territorio de los huicholes esté situado casi enteramente en los confines del estado de Jalisco, los misioneros pertenecen a la orden de los josefinos que tienen su sede en Zacatecas. San Andrés es el único lugar de la sierra huichola de donde tengo algo de información sobre la situación de la misión; un observador superficial como yo solamente puede tener la impresión de que el efecto de la actividad misionera es nula. El párroco primero tendría que quitarles el templo católico, porque en los lugares donde éste se encuentra bajo el control de los huicholes proceden con Cristo y los santos de la misma manera que suelen proceder con sus dioses en los templos paganos. Uno no se puede imaginar el ruido y el caos que reinaban en el templo supuestamente católico de Santa Catarina cuando se celebraba la festividad de las Pachitas.

Los huicholes tienen una relación muy estrecha con sus deidades, a las que dedican una parte extremadamente grande del tiempo de su vida, cosa de la que se sienten profundamente orgullosos. Los dioses son el resultado de la concepción de que hay al menos tantas deidades como seres humanos, de tal manera que siempre un nombre diferente significa otra deidad. Incluso me han dicho que un dios con un nombre puede no ser siempre una sola persona, como entre los seres humanos existen tocayos que comparten un mismo nombre. No sorprende que cada Cristo, cada imagen de un santo, cada virgen reciba siempre otros nombres y, así, se convierten en dioses particulares; como resultado, se les ofrendan flechas y jícaras, se les sacrifican reses y se les ofrecen cantos específicos. Se cuenta que Cristo, con el nombre Teuári Yuráme, anduvo en la sierra como un héroe cultural, aún antes de la creación del sol, mientras que los judíos lo perseguían. De esta manera, todo lo que los huicholes saben de los santos lo transformaron completamente y

lo adaptaron a sus concepciones. Sólo puede esperarse que, a través del tiempo, suceda un cambio profundo en los territorios huicholes, cuando éstos se pueblen cada vez más por campesinos mestizos, y cuando los huicholes se hayan acostumbrado a las creencias y a las costumbres católicas. En el pueblo de San Andrés, en la actualidad solamente viven cinco familias mestizas, y dos más en los alrededores. En Santa Catarina solamente hay un maestro mestizo, cuya labor prácticamente carece de resultados.

II*

El destino de mi tercera excursión al territorio de los huicholes era Santa Catarina. En ese viaje, cuando a mediados de febrero del año en curso pasé por San Andrés, mi estancia coincidió con una visita que hizo el obispo de Zacatecas. La comitiva que traía era muy grande y realmente fue un acontecimiento sin precedentes. Durante ocho días se celebraron bautizos y matrimonios sin cesar y, en reconocimiento exacto de las circunstancias, se distribuyeron montones de manta para hacer calzones y faldas, así como rebozos, prendas que usan las mujeres mestizas y coras, pero no las huicholas. Ahora el templo católico siempre estaba repleto, a pesar de que antes prácticamente ningún huichol había atendido las misas. Ahora se encontraban aproximadamente trescientos huicholes en el pueblo; es difícil decir si fue el obispo o más bien la fiesta de las Pachitas lo que atrajo tanta gente.

Esta fiesta también se conoce como el carnaval, aunque no tiene nada que ver con éste; ya la describí en mi informe sobre los coras, pero esta vez se celebraba después del Miércoles de Ceniza. Algunos detalles fueron algo diferentes con respecto a la de los coras. Se sacrificaron dos toros y los representantes de éstos se divirtieron bastante con los múltiples vaqueros que había. También era notable que se usaba harina de maíz, en lugar del polvo hecho de flores de pino, para untárselo en la cara y para esparcirlo en el aire. Junto con otros tipos de panes, las mujeres lanzaron al aire las bolitas que son llamadas *tâuri* ("sol") —las mismas que ya mencioné en la descripción de la fiesta de Santa Bárbara. La ruta de los cantantes llevaba de casa en casa y siempre de sur a norte, de la misma manera en que, más tarde, también lo pude observar en Santa Catarina. Esto confirmó la interpretación que había desarrollado anteriormente entre los coras. Al parecer, en esta fiesta se celebra al sol que llega desde el sur. Por otra parte, el canto que docu-

* *Globus*, (92) 11, 1907, pp. 167-171.

mentè en San Andrés se refiere a los santos. En Santa Catarina, donde vi la misma fiesta unos días más tarde, todo terminó con que el Cristo crucificado se casaba con tres santas que se encontraban en el norte del pueblo. Las tres representaban a santa Catarina. La boda se celebraba al igual que los matrimonios verdaderos, ceremonia que se parece mucho a la del México antiguo: la pareja se acuesta debajo de una cobija en presencia de todos, y los ancianos y cantadores, con sus varas emplumadas, se dirigen hacia los cuatro rumbos. Análogamente, las figuras se acomodaron sobre una mesa, pero ahora los ancianos se inclinaron hacia adelante. Las figuras fueron cubiertas con varias cobijas y los participantes dieron vueltas alrededor, esparciendo harina en el aire, de tal manera que las cobijas y la gente quedaron completamente empolvadas.

En San Andrés ya conocía a la mayoría de la gente que estaba presente en la fiesta, porque todas las rancherías del lado occidental del Chapalagana, que había visitado hasta ese momento, pertenecían a esta comunidad. Así, casi era una alegría observar la fiesta. La única cosa que me causó problemas era que todo el tiempo se me ofreció "vino", o sea la bebida destilada que los huicholes producen de una especie de maguey que se l'ama sotol. A diferencia, en Santa Catarina hasta ahora había sido un desconocido. Sin embargo, después de que, durante varias horas, examinaron minuciosamente mis cartas de recomendación, también en este lugar pude disfrutar de una agradable relación de confianza con los indígenas. Aún era muy viva la memoria de Carl Lumholtz y de Léon Diguet, ya que ambos habían pasado algunas semanas en Santa Catarina, el primero para realizar investigaciones etnológicas, y el otro para trabajar en el campo de las ciencias naturales. Ahora la gente examinó detenidamente las ilustraciones que aparecieron en el libro *Unknown Mexico* (*México desconocido*) de Lumholtz.

Tuve la suerte de que en Santa Catarina se celebrara un gran número de fiestas, ya que, de no haber llegado allí, nunca hubiera tenido la posibilidad de verlas. El pueblo, normalmente abandonado, estuvo habitado permanentemente por más que doscientos indígenas. Logré encontrar un intérprete y, a pesar del dialecto extraño, y de que casi todo el tiempo se celebraron ceremonias, pude registrar al menos los dos cantos más importantes y algunos mitos de gran valor. Mis dos ayudantes mestizos, que desde mi llegada a Jesús María hace catorce meses habían estado a mi servicio, me facilitaron el trabajo; me avisaron a tiempo de todos los acontecimientos y ellos mismos también observaron algunas cosas; especialmente estuvieron encargados del comercio con objetos etnográficos y uno también aprendió a realizar tomas fotográficas, aunque nunca antes había tenido una cámara en sus manos. De



8.2. Peyotero huichol, jefe de los oficiantes del templo (encargado de Tatewarí), durante los últimos cinco años en Santa Catarina

esta forma nuestro trabajo era pesado, pero alegre y bastante exitoso.

La primera grata sorpresa fue la presencia de peyoteros (figuras 8.2 y 8.3). En contra de todas las informaciones que había obtenido de los huicholes del lado occidental del Chapalagana, el templo de Santa Catarina también este año había mandado un grupo de personas a las estepas orientales en busca del cactus llamado peyote, cuyo efecto es extraordinariamente estimulante. En el viaje de aproximadamente seis semanas, los peregrinos son guiados por el dios del Fuego, que es representado por uno de los participantes. Cuando hablé del viaje de los elotes tiernos (*teuainurixĕ*) que se realiza en la fiesta de las Calabazas, ya mencioné que se trata de una reactualización del viaje que emprendieron los dioses desde el inframundo hasta el lugar del amanecer en el oriente. Según los cantos, los peregrinos caminan hasta la salida del sol y, ahí, matan a los peyotes, que se les aparecen en forma de venados (o sea de estrellas) y, efectivamente, los cazan disparándoles flechas de manera ritual. El significado es que, en el este, el sol mata al venado que personifica a las estrellas y, así, se difunden bendiciones por toda la tierra. De la misma manera los peyoteros traen bendiciones a los suyos, especialmente la lluvia. Ésta, en último término, proviene del sol, porque la posición mas alta del sol en el cenit coincide con el inicio de la época de lluvias. Los peyoteros parten después de la fiesta de las Calabazas en octubre y regresan en diciembre, pero permanecen en un estado sagrado hasta las

fiestas del Peyote y del Esquite que se celebran en marzo o abril. Todo el ritual sirve para preparar continuamente la victoria del sol sobre la noche, proceso que culmina en el mes de junio. Esta victoria también es el tema de todas las demás fiestas que se celebran durante ese tiempo.

La peregrinación de los peyoteros es especialmente interesante porque corresponde simbólicamente al viaje de los teuainuríxĕ, así como a la salida de los dioses del inframundo. Por otra parte, existe una correspondencia con la migración de los antiguos mexicanos que viajaron desde su lugar de origen, Aztlán, que es una isla en el mar occidental, hasta llegar a Tollan, que también es el lugar de la salida del sol. El guía de los mexicanos era Huitzilopochtli, el dios del Sol, mientras que el dirigente de los peyoteros es el dios del Fuego. En Tollan, Huitzilopochtli sacrificó las "estrellas sureñas" del invierno. Por tanto, los toltecas y todos los demás pueblos que llegaron a Tollan eran los afortunados, ricos y victoriosos, de la misma manera en que los peyoteros son los que traen todas las bendiciones. La civilización mesoamericana de los toltecas solamente existió en el mito, como ya lo pude demostrar, basándome en los mismos planteamientos, en una conferencia que presenté en la Sociedad de Geografía de Berlín en 1904 (publicada en la revista de dicha sociedad en 1905). Por otra parte, en el mismo mito los mexicanos también son identificados con las estrellas y, por consiguiente, con los dioses. Por eso, fue ellos a quienes el dios del Sol les arrancó el corazón. Este detalle nuevamente corresponde con el viaje de los peyoteros, que no solamente son guiados por el dios del Fuego, sino por todas las deidades principales. En la fiesta del Peyote, junto con el resto de los participantes, se les considera venados y dioses. Igual que los antiguos mexicanos, los huicholes identifican a los venados con las estrellas, y piensan que son productos del inframundo. En los cantos que documenté en Santa Catarina, un episodio me pareció especialmente conmovedor: los dioses van a la cacería del venado, pero no pueden cazar nada, hasta que el venado entra en la trampa voluntariamente. Así es como los huicholes resuelven el problema de que el cazador y la presa son una misma persona. Por eso, al igual que los restantes dioses, Parikuta Muyĕka puede ser acompañante de los peyoteros en la cacería del venado.

En la fiesta del Peyote todos los participantes bailaban sujetando colas de venado. Las dos varas emplumadas que muchos traían en la cabeza, al igual que en Jesús María, representaban las astas de venado, mientras que los movimientos coreográficos del baile imitaban las embestidas que los venados hacen con las astas. Además, la indumentaria de los peyoteros consistía en sombreros adornados con plumas de guajolote y colas de ardilla

—ambos animales solares. Al igual que sus familiares, los peyoteros traían la pintura facial de los dioses (figura 8.3). De todas las danzas que observé en la sierra, ninguna me causó tanta impresión como aquella danza desenfrenada del peyote, que se iniciaba al mediodía en la plaza enfrente del templo, bailada por hombres y mujeres, unas 175 personas en su totalidad. En la danza, todos pisaban al mismo tiempo y según el ritmo del canto vigoroso del cantador; daban vueltas hacia diferentes direcciones, en un desorden absoluto, precipitándose de repente, por unos momentos, al interior del templo. Muchos bailaron con saltos salvajes y frenéticos, agitando con una mano las varas de caña pintadas con rayos y nubes de lluvia, y sosteniendo, con la otra mano, las colas de venado enfrente de sí. Algunos, por causa del consumo de peyote, tenían una terrible e inmóvil expresión en la cara, como de muerte, pero las demás personas, sudorosas y envueltas en una enorme nube de polvo que estaba alumbrada por los rayos ardientes del sol, lanzaban gritos de alegría y regocijo. La escena, con los danzantes ataviados de plumas, cintas, bolsas, cinturones y otros adornos, fue un espectáculo sumamente colorido, ¡pero qué pobre es la pura experiencia estética en comparación con la sensación que provoca la observación, cuando uno también ha logrado conocer las fuerzas intelectuales que explican el origen de todo eso!

La danza y el canto terminaron después de la puesta del sol. Habían transcurrido más de veinte horas desde que el cantador iniciara su canto a las diez de la noche del día anterior; durante todo este tiempo cantó, permaneciendo sentado en su silla enfrente de la choza del sol, y siempre con la cara hacia el oriente. La danza de los dos hombres y las dos mujeres, que fueron elegidos para representar a los cuatro dioses principales, duró exactamente el mismo tiempo; ellos bailaron alrededor del cantador y siempre, por algunos instantes, descansaron frente al adoratorio del sol. Al inicio de la ceremonia, con el propósito de proporcionarles fuerzas, los guaraches de estos cuatro danzantes fueron colocados sobre la estera (*itári*) que siempre está tendida enfrente del cantador; se trata del lugar donde se depositan las varas emplumadas y los demás objetos sagrados, además es la cama donde descansan los dioses que llegan a la fiesta.

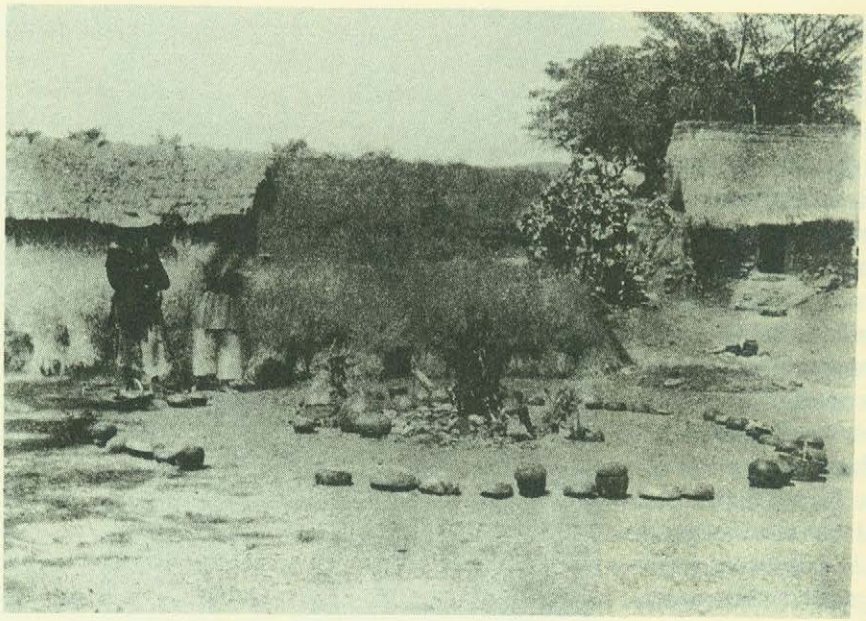
Por la tarde del día siguiente comenzó la fiesta de los Esquites, del Tostado del Maíz, ceremonia que tuvo el mismo canto y la misma danza que la fiesta del Peyote, pero ahora solamente participaron ciertas personas elegidas. Al anochecer, antes de tostar el maíz, se realizó la carrera ritual por unas plumas de urraca. Se trata de una ceremonia muy importante. En los cantos, las plumas de urraca se consideran astas de venado; estuvieron clavadas en un cerro ubicado al este del pueblo, un lugar que se llamaba Paríyakutsiẽ,

"al final de la noche", igual que la zona donde se busca el peyote. Desde luego se trataba del lugar de la salida del sol, mientras que el poniente, rumbo donde uno baja de la sierra hacia la costa, es llamado "noche". También esta carrera ritual se basaba en la concepción según la cual el sol mata a las estrellas y caza a los venados. En el lado occidental del río Chapalagana, la misma ceremonia se realiza durante la fiesta de junio, lo que demuestra que las dos fiestas, celebradas durante la época del año, en que el sol alcanza su máxima altitud, se relacionan simbólicamente una con la otra. En algunos lugares, sobre todo en las cercanías de San Isidro, la carrera es sustituida por una representación dramática de la cacería del venado. Allí, hombres disfrazados de venado son cazados con trampas. Vale la pena mencionar que la cacería de venados es una condición para lograr una buena cosecha de maíz; si el sol no mata a los venados (las estrellas), no puede producir efecto alguno. La estrecha relación que existe entre el venado y el maíz también se manifiesta en la regla que exige que antes de la fiesta de los Esquites el campo ya tiene que estar listo para la siembra.



8.3. Dos peyoteros huicholes con la pintura facial de los dioses en Santa Catarina

Cuando no hay peyoteros, la fiesta del Esquite casi es la misma, la única diferencia es que se juntan ambas fiestas, la del Peyote y la del Esquite. Durante la fiesta se canta la misma canción, pero la ausencia de ciertos



8.4. Colocación de jícaras y ofrendas para la distribución de la comida al mediodía durante la fiesta de los Karuánime en Santa Catarina

aspectos es notable, por ejemplo, no aparecen los trajes de los peyoteros y la pintura facial amarilla de los dioses; tampoco se realiza el rito de dar nombre a los participantes, ni los lavados ceremoniales. El rito de dar nombres es algo muy significativo, porque se trata de una renovación de los dioses y de los hombres, un rito que se refiere a la muerte y al renacer de todas las estrellas. También en la religión de los antiguos mexicanos, este motivo era muy importante. Cada año se renovaron los dioses, pero no todos al mismo tiempo, sino según la relación que cada uno tenía con los ciclos de la naturaleza. Los antiguos mexicanos, en lugar de sacrificar venados, mataron seres humanos, y a las víctimas les dieron nombres de dioses. Aunque entre los huicholes no hay tales atrocidades, sus creencias son muy similares. Entre los huicholes, el lavado ritual también simboliza una renovación, ya que los peyoteros y sus familiares no deben lavarse durante todo el tiempo que inicia con la peregrinación y culmina con la fiesta del Esquite. Desde luego, todos los huicholes siempre son tan sucios que esta regla no puede tener mucha relevancia.



8.5. Los cinco primeros oficiales del templo de Santa Catarina

Con estos breves comentarios no se vaya a pensar que no se hubieran realizado muchas ceremonias más. Incluso, para explicar bien las escenas ya mencionadas se deberían describir con mucho más detenimiento. Por ahora, me tengo que conformar con algunas notas muy breves sobre las demás fiestas que pude presenciar en Santa Catarina. Aun antes de la fiesta del Peyote, tuve la suerte de poder ver la fiesta de junio Karuánime (figura 8.4), que se llama así porque se prepara un pan muy particular de maíz crudo. Como existen muchas variantes de este pan, la fiesta puede tener múltiples nombres. En junio, la fiesta tiene una relación directa con la siembra, por eso algunas ceremonias no pudieron realizarse ahora, ya que la fiesta fue celebrada a mediados de marzo, supuestamente porque hubo muchos enfermos. Otros decían que la razón para celebrar la fiesta era que el cambio quinquenal de los oficiales del templo (figuras 8.2 y 8.5) estaba cerca. En junio se repetiría la fiesta, que duraba toda una noche, hasta que al mediodía del día siguiente se distribuía ceremoniosamente el pan sagrado. Durante toda la noche, los tres dioses principales bailaron alrededor del fuego: Ta-

teuarí, el dios del Fuego, Tatutsí Máxa Kuaxí ("bisabuelo cola de venado"), que es un segundo dios del Fuego, y cuyo nombre nuevamente se relaciona con las estrellas-venados así como Tayáu, el dios del Sol. Muy temprano en la madrugada, cuando la noche todavía estaba totalmente oscura, un huichol se disfrazó de venado. Con una antorcha ardiente en la mano, corrió hacia un lugar en el oriente, perseguido por los representantes de Tatutsí y Tayáu. El lugar nuevamente se llamaba Paríyakutsiĕ, el lugar de la salida del sol. Durante esta "cacería del venado", otras personas bailaron alrededor del fuego, cada una raspando dos omóplatos estriados de venado.

Entre las fiestas se renovó el techo del templo, como suele hacerse cada cinco años. Se levantaron los postes de en medio y se taparon las grietas de las paredes de piedra que forman la base del edificio. Los templos son una imagen del cosmos, al igual que las pirámides escalonadas que, a veces, se encuentran en los adoratorios de los dioses, especialmente en los templos del dios del Sol, y que simbolizan el ascenso y el descenso del sol en el cielo. Casi todas las ceremonias que se realizan en el contexto de la construcción del templo tienen algún significado cósmico. Las vigas que se colocan en las cuatro direcciones son especialmente benditas, ya que, en un canto, se menciona que fueron tomadas con las manos por los dioses de los cuatro rumbos. A lo largo de estas vigas cuelgan cuerdas hechas de fibra de palma que son adornadas con plumas blancas de gallo, otra de las aves solares. Abajo del techo también se encuentran dos lunas, una en el oriente y otra en el poniente, así como una flecha denominada *paríya urúya*, "la flecha del amanecer", que es un instrumento mágico para cazar venados. Con el arco, el chamán tira flechas adornadas con plumas de guajolote (otra ave solar) hacia el techo. Esto hace desde la puerta en el oriente, así como desde cada uno de los demás puntos cardinales del interior del templo. Se trata de una representación simbólica de los rayos del sol que entran al amanecer. Afuera se lanzó —con la mano por arriba del techo, en las direcciones este-oeste, norte-sur y viceversa— una flecha del sol, adornada con muchas plumas. De la misma manera lanzaron una pelota de maíz crudo, nuevamente adornada con plumitas blancas de gallo. Después, un grupo de mujeres caminó alrededor del edificio; tenían las manos llenas de pequeñas bolas de maíz crudo y las lanzaban por arriba del techo sin cesar. A estas bolitas de maíz las llamaban *salate*, igual que los frutos de un gran árbol del mismo nombre que es oriundo de la sierra y que se asocia con la diosa huichola de la Tierra. Por tanto, el templo y el mundo también se relacionan simbólicamente con este árbol. No mencionaré las múltiples ceremonias que se relacionan con el fuego nuevo, ni muchas otras cosas más, solamente quiero recordar la escena

final, un acto mágico para eliminar las pulgas que, en Santa Catarina, realmente son una peste. Un chico de siete años, que inicialmente estaba acuclillado delante del altar, tapado con una cobija, era llevado afuera, al centro y a los cuatro puntos. Cada vez entraba de nuevo brincando en cuatro patas, hasta que finalmente se quedó afuera. El sucio niño travieso entendía su papel de pulga más que bien y, brincando, se metió entre las mujeres que, ya con las escobas en las manos, esperaban la última ceremonia de barrer el templo, y que se dispersaron entre risas.

Para la entrega de los cargos del templo, los dieciséis nuevos oficiales se sentaron en un círculo; enfrente de sí tenían los instrumentos ceremoniales que quedaron a su custodia. A cada uno de los oficiales le corresponde una deidad particular y, de esta forma, toman el nombre de ella. Simultáneamente, los oficiales salientes dirigieron palabras solemnes y conmovedoras a los nuevos funcionarios. Estos discursos se acostumbran decir a casi cualquier persona que tiene algún cargo en una fiesta. Con base en esta ceremoniosidad se ha creado una etiqueta bastante curiosa, que podría hacer honor a los huicholes incluso en Europa. Al final, cada pareja de los que se hablan mutuamente, hace simultáneamente un movimiento como de besar la mano. La habilitad en la oración, que se manifiesta en todas las ceremonias huicholas, se explica porque existen muchos rezos, que corresponden a múltiples ocasiones y deidades y que son recitados de esta manera por toda la gente, en voz alta y tan rápido como sea posible. Esto implica que no todos terminan al mismo tiempo. El sonido, a veces, parece como de un derrumbe de rocas, pero cuando unas veinte personas están apretadas dentro de un pequeño templo, para uno que lo escucha desde afuera los rezos suenan como un enjambre de abejas. Cuando alguien sale a dedicar una ofrenda a los dioses enciende una vela y, sin molestarse por la curiosidad impertinente del etnólogo, suelta sobre ti su oración ruidosa como si fuera granizo.

Es necesario mencionar brevemente las excursiones que hice hacia los santuarios que se ubican en los alrededores de Santa Catarina. Se trata de lugares de culto que son sagrados para todos los huicholes, lo que implica que de todos los pueblos salen peregrinaciones a estos lugares. Todos los santuarios se ubican en un espacio muy estrecho al lado de un arroyo que se precipita en altas cascadas y pasa por cavernas enormes e impresionantes. Ya por su belleza natural vale la pena una visita a esta zona, que es única en las partes de la sierra que yo conozco. Bajo unas rocas rojizas del tamaño de una torre se encuentran los seis templitos de Teakáta. Otros adoratorios, entre ellos (probablemente) el único templo dedicado a la diosa de la Tierra Takútsi, están situados en lugares dispersos. También las cuevas pertenecen

a diferentes deidades. Con el agua de una de las cavernas hay que bañar anualmente a los niños pequeños. Los dos templitos que están dedicados a las deidades del nacimiento (de las cuales una es varón, y la otra de sexo femenino) solamente son accesibles bajando por una roca vertical. A este lugar peregrinan las madres cinco días después de haber dado a luz; sin duda gozan de una salud envidiable. La zona de Teakáta también es el escenario de algunos de los mitos que documenté. Ahí tuvo lugar la lucha entre dos grupos de gigantes. Los perdedores fueron aniquilados, mientras que los victoriosos son los antepasados, de quienes la gente de Santa Catarina está bastante orgullosa. En una de las cuevas de Teakáta apareció, por vez primera, el dios del Fuego que ardió desde el inframundo hasta el cielo, y ahí también sucedió el robo del fuego. En una ardua jornada de trabajo que pasé entre las rocas ardientes, visité y documenté todo, llevando conmigo un rico botín. Por supuesto, ese día fue necesario levantarse muy temprano.

Así, en los últimos días de marzo, finalmente pude emprender mi retirada del territorio de los huicholes. Mi caravana llena de equipaje bajó por el horrible sendero rocoso que lleva de Santa Catarina hacia el río Chapalagana. Hasta mi viejo caballo blanco, que iba de guía adelante, tenía que soportar una carga pesada, y mis ayudantes tenían que turnarse para caminar a pie. En el segundo día llegamos a San Andrés, situado en el otro lado de la barranca. Recogimos las colecciones que habíamos dejado ahí y, dos días más tarde, llegamos a San Isidro, donde empaqué los aproximadamente mil seiscientos objetos coleccionados desde diciembre. A principios de abril me fui a la zona de los mexicaneros, siguiendo el cauce del río Jesús María. Estuve muy satisfecho de haber dejado atrás este mundo de rocas y peñascos, que es el territorio de los huicholes, después de haber juntado, durante nueve meses, un material que superaba aun mis expectativas más optimistas.

Ahora ya llevo tres semanas en el pueblo mexicanero de San Pedro, situado en el mismo valle fluvial, a una distancia de dos días de viaje hacia el norte de Jesús María. El calor ardiente del verano es el mismo que experimenté durante mi estancia entre los coras. Hoy día, en la sierra quedan muy pocos pueblos donde se siga hablando náhuatl, por tanto, no creo que encuentre mucho aquí. De todos modos, el estudio de esta gente es necesario. Hay que tomar en cuenta que la mayoría de los lugares con poblaciones hispanohablantes que se sitúan a lo largo del río Jesús María antes eran pueblos nahuas. Los mexicaneros todavía tienen su mitote, al que llaman *xurawét*; también realizan sacrificios de flechas y tienen curanderos, pero solamente se escuchan los nombres de Dios Nuestro Señor y María Santísima. Además, tienen danzantes y pachitas; hasta hace poco, aún tenían judíos

como los tienen los coras y los huicholes. Su lengua ya está muy mezclada con el español. El conocimiento del náhuatl que ya tenía me hizo posible documentar (hasta ahora) unos cincuenta mitos y cuentos; ya solamente por esto valía la pena visitar a esta gente. Esperemos que algo más pueda descubrirse.

9

Una visita a los mexicaneros de la sierra Madre Occidental*

Konrad Theodor Preuss

Quinta relación de viaje - Fin

Tres meses antes del inicio de las lluvias terminé con mis investigaciones sobre los huicholes y tenía la esperanza de que mis recursos alcanzarían por lo menos hasta que acabara la temporada de las lluvias, es decir, hasta principios de octubre. Así, a finales de abril de 1907 partí alegremente a la zona de los hablantes del náhuatl que se llaman a sí mismos mexicaneros, esperando encontrar aquí el eslabón que une a los antiguos mexicanos con las tribus que ya había conocido. Las creencias religiosas de los coras y huicholes contienen muchos elementos antiguos, y llama la atención que el grupo de los mexicaneros originalmente habitara en medio de ambas tribus. Hoy día solamente quedan unos cuantos pueblos y rancherías nahuas que se ubican hacia el norte de los coras y huicholes, que siguen siendo sus vecinos, mientras que al norte, este y oeste de los poblados nahuas se encuentran los tepehuanos.

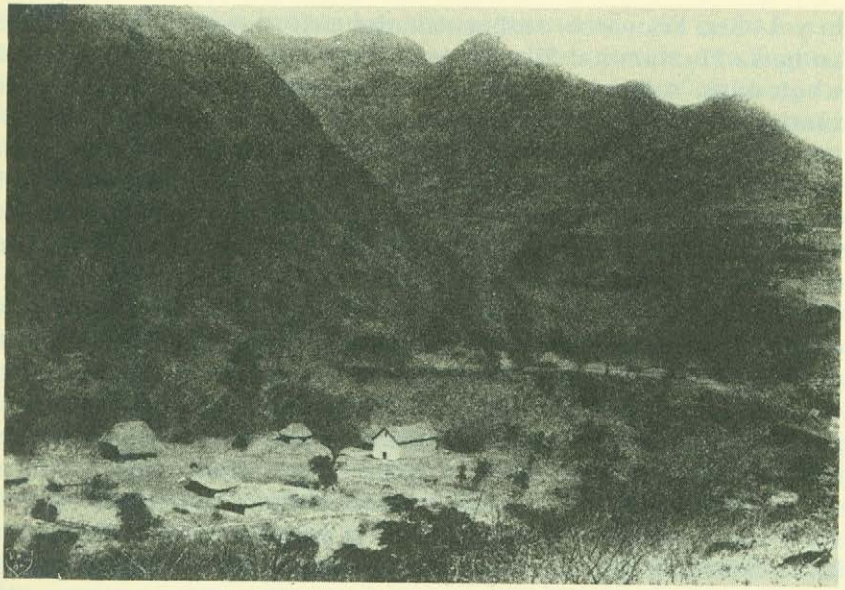
Muchos lamentan que sea tan difícil encontrar algo de las costumbres antiguas entre las poblaciones indígenas que viven en el México actual, sobre todo cuando los indígenas viven bajo la tutela de la Iglesia católica. Sin embargo, creo que conviviendo tranquilamente con la gente, compartiendo sus alegrías y sus problemas, en muchos lugares aún podrán descubrirse aspectos interesantes. Tengo que confesar que yo también había asimilado la idea de que los mexicaneros eran un grupo sumamente cristianizado y, de

* "Ein Besuch bei den Mexicano (Azteken) in der Sierra Madre Occidental, Reisebericht V (Schluss) von K. Th. Preuss", *Globus*, (93) 12, Brunswick, 1908, pp. 189-194. Traducción de Johannes Neurath y Leticia Villanueva.

hecho, aunque no se han mezclado con mestizos, en muchos pueblos ya han dejado de hablar su idioma indígena. Si hubiera sido el caso de que los mexicaneros fuesen un grupo muy cerrado, mi plan hubiera sido probar suerte entre los tepehuanos, que son un grupo menos tocado por la civilización. Mis preocupaciones resultaron infundadas. Los tres meses que, finalmente, permanecí en San Pedro los tengo en muy grata memoria, aunque la malaria me atacó ferozmente y la escasez de mis recursos me obligó a regresar sin que hubiera podido visitar los restantes pueblos mexicaneros.

En el pueblo cora de Jesús María empaqué mis colecciones huicholas para enviarlas a Tepic. Desde ahí el camino me llevó hacia el norte; siguiendo el amplio cauce del río Jesús María y de sus afluentes, pasé primero por el pueblo cora de San Francisco, después por San Juan Peyotán y Huazamota, donde hoy día se habla el castellano y se ha perdido el uso del cora y del náhuatl. Huazamota ya se ubica en el territorio del estado de Durango, un cuarto de hora más al norte se encuentra San Antonio, el primer pueblito de los mexicaneros. Aquí también una gran parte de la población ya se comunica en español, por eso seguí viajando un día más hacia el norte y por el cauce del mismo río, hasta que llegué a San Pedro. Al igual que en el pueblo huichol de Santa Catarina, mi carta de recomendación que traía por parte del gobierno de la República Mexicana fue estudiada con gran atención y fue tomada muy en serio. Además, mi llegada había sido anunciada en todos los pueblos mexicaneros y tepehuanos por el gobernador del estado de Durango. El párroco de Huazamota, que unos días después vino a celebrar bautizos y matrimonios, me trató con una gran amabilidad y confianza, contribuyendo así a que se fortaleciera la buena imagen que la gente tenía de mí. El grupo de los danzantes, que existe aquí al igual que entre los coras y huicholes, ejecutó unos bailes en honor de la visita. De sus trajes las coronas eran lo más interesante. Mantienen la forma de las antiguas coronas de los reyes y dioses mexicanos, aunque estaban adornadas con papel de periódico y etiquetas de botellas. En un cuento todavía se menciona que esta corona protege al sol en los momentos más críticos de su lucha ardua contra los jaguares y otras bestias del cielo (o sea, las estrellas).

En San Pedro, hace poco un ingeniero mexicano empezó a explorar una mina de plata, empresa que dejó después de sólo tres meses porque no era rentable. Sin embargo, mandó construir una casa algo más grande que la típica vivienda de los autóctonos, que luego vendió a un mexicanero. Ahora yo la renté. Era la única casa habitación en la plaza, que es una prolongación del cauce del río Jesús María en su lado oriental (figura 9.1). Los otros edificios son "públicos": en el sur la iglesia con alojamiento y cocina abierta



9.1. El poblado mexicanero de San Pedro Jícora, visto desde el noroeste: a la izquierda la casa del etnógrafo, a la derecha la iglesia

para las visitas del párroco; en el poniente, al lado opuesto de mi casa, la alcaldía y la cárcel; en el norte la casa de bailes. Ahí, en ocasión de bodas o fiestas eclesiásticas, se baila sobre la tarima, hecha con el tronco ancho de un árbol, de forma rectangular y ahuecado. Al lado de la casa de bailes se encuentra una cocina abierta para satisfacer las necesidades de alimento durante las fiestas. Las casitas de los mexicaneros se encuentran más bien en los alrededores, en las lomas a los dos lados del río. En el oriente, atrás de mi casa, se elevan bruscamente los peñascos, de manera que no hay espacio para viviendas, y los indígenas lamentan mucho que nunca se pueda ver la Estrella de la Mañana, la estrella grande (*huéycitál*) que, como ellos dicen, es un indígena, un *macehual*.

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. También llegaron tepehuanos que estaban de paso; venían desde los pueblos de Santa María

Ocotán y de San Francisco, ambos situados más al norte, y generalmente se dirigían hacia Huazamota. Siempre me preguntaban cuándo vendría a quedarme con ellos. Además, pude recibir a algunos coras y huicholes. Todos ya habían oído hablar de mí. Se puede decir que yo era un bicho raro bastante conocido en la sierra. Pero, ¿de dónde podría tomar el tiempo necesario para acabar con todo el trabajo? Aquí la tarea de conseguir informantes, generalmente lo más complicado para el etnólogo, era extraordinariamente fácil. Con el tiempo envié mensajeros a todas las personas de las que sospechaba que sabrían algo y podrían informármelo. Al principio tenía una persona contratada cuya única labor consistía en traer a estas personas. Cuando llegaban, a veces los tenía que hacer esperar hasta que podía terminar con los informantes más importantes. Procuraba dedicarme al menos unas cuantas horas a cada uno de los invitados. Así se explica por qué a veces ni siquiera tenía tiempo para tomar mi café por la mañana. Normalmente trabajaba dentro de mi semioscuro cuarto, ya que afuera, bajo la sombra del techo, los barrilillos estaban insoportables. Me sentaba en mi banquito de fabricación local, apoyando la espalda en la pared, colocaba el grueso tomo en folio en frente de mí, sobre una tabla de madera sostenida por dos palos, que anteriormente había servido como asiento. Así me la pasaba escribiendo hasta la tarde. Entonces me dedicaba a revelar las fotografías tomadas durante el día (hasta que llegó un momento en que fue imposible debido a la alta temperatura del agua). Afuera de mi casa, los habitantes de San Pedro se la pasaban platicando hasta que se iban a dormir. Después de la puesta del sol empezaba la molesta plaga de los mosquitos que, al menos durante las primeras horas de la noche, podía combatirse quemando estiércol seco, lo que daba por resultado un humo asfixiante. Todo el pueblo solía oler a este perfume. Muchas personas preferían dormir en la arena blanca de la ribera donde, curiosamente, los pequeños vampiros estaban ausentes. La playa del río, sin embargo, estaba infestada de alacranes. Por causa de la inesperada plaga de mosquitos que me contagiaron de paludismo, mandé traer mi mosquitero; después de esto logré dormir como un rey en mi tienda de campaña, las puertas de mi casa se quedaban abiertas toda la noche, sin que nunca me hubieran robado nada.

La honradez, junto con su amabilidad, era la cualidad más agradable de los pueblerinos. Ni siquiera cuando estaban borrachos dejaron de ser corteses, aunque las escenas de ebriedad no eran precisamente un espectáculo muy agradable. Cuando se escuchaba desde la loma de un cerro que alguien cantaba, uno podía estar seguro de que alguno pudo conseguir mezcal, que es un trago destilado que los tepehuanos elaboran a partir de una especie

de maguey. No tienen la costumbre de cantar cuando no están borrachos. En las fiestas de *xurawét*, una danza pagana alrededor de una fogata, solamente canta el cantador. Una vez que empezaban a tomar alcohol, durante más de tres días se escuchaban los gritos y los cantos de los borrachos desde lo alto del cerro, hasta que se acababa la bebida.

Mi estancia en San Pedro coincidió con la cosecha de los guamúchiles. Mucha gente salió del pueblo, dispersándose por los alrededores en una distancia a más de un día de viaje, y con largas varas arrancaban las vainas de los árboles. Más tarde todo el valle y las alturas se pusieron de color rojo; habían madurado las ciruelas. Otras variedades de esta fruta sabrosa más bien tenían un color amarillo. Ambos colores dominaban el paisaje en muchas partes. El efecto era tan notable porque los árboles en esta época casi no tenían hojas. Los indígenas no podían comerse tanta fruta a la vez, por eso la ponían a secar sobre las grandes piedras en medio del río. El extraño brillo de los colores predominó entonces sobre el río. Las vacas que andan pastando libremente no podían alcanzar los deliciosos manjares. El ganado sabía muy bien cómo comer las ciruelas rápidamente y escupir los huesos. Yo sentía una cierta nostalgia por mi patria cuando, por la mañana, vinieron los niños corriendo para obsequiarme unas sucias jícaras con ciruelas.

Durante los primeros días de mi estancia me dediqué sobre todo a averiguar acerca de las fiestas paganas que se celebran en los cerros, así como de las ofrendas de flechas que, entre los coras y huicholes, me habían brindado un campo tan amplio para la investigación. Sin reticencia alguna me enseñaron el patio festivo, situado en el lado occidental del río. Durante el año solamente se celebran dos fiestas paganas, una en octubre, la época del año en que hay elotes tiernos, y la otra durante los meses de invierno, aproximadamente en marzo. Las dos fiestas se celebran durante la noche. Al igual que entre los coras, el cantador está sentado enfrente de una fogata, mirando hacia un altar situado en el lado oriental; con dos varitas toca la cuerda de un largo arco musical que está colocado sobre una calabaza; durante toda la noche canta diferentes melodías, mientras que los otros participantes de la ceremonia bailan alrededor de la fogata. Para la fiesta también se cazan venados con trampas. En el baile durante la noche se representa la cacería. Los jóvenes tienen el papel de los perros. Imitando muy bien los ladridos, persiguen a un hombre disfrazado de venado. En síntesis, puede constatarse que aquí perviven ideas muy similares a las de los coras: la Estrella de la Mañana mata a las restantes estrellas (que son venados), aunque, en el caso de los mexicaneros, ya nadie está consciente de la manera en que los venados son identificados con las estrellas. El nombre de

estas ceremonias es *xurawét*,[1] la palabra cora para estrella o Lucero de la Mañana, que indica, como lo sabemos por los cantos coras y huicholes, que la Estrella de la Mañana fue quien inventó las ceremonias religiosas, así como entre los antiguos mexicanos lo fue el dios de la Estrella de la Mañana, Quetzalcóatl, el sacerdote y rey mítico de Tollan. También un cierto número de mitos hablan de la participación en esta fiesta de la terrible diosa de la Tierra y de la Luna Tonantsi ("Nuestra Madre"), así como de las estrellas de la Mañana y de la Tarde. Los cantos de las dos fiestas mexicaneras son idénticos; aunque difieren mucho de las canciones coras, tienen más en común con éstas que con los cantos huicholes; hablan de la bendición que esperan obtener si observan cuidadosamente los antiguos ritos; asimismo describen los preparativos y las diferentes ceremonias de la fiesta. En lugar de la fiesta de junio que celebran los coras y huicholes, entre los mexicaneros solamente se acostumbra comer panes redondos de maíz crudo. Aunque mi estancia cayó en los meses de abril a junio, tuve la suerte de poder participar en una ceremonia completa que se celebró en un rancho. El ranchero se había tardado hasta junio para celebrar la fiesta de marzo.

En la fiesta de marzo se preparan tamales de maíz con frijoles y se fabrican dos flechas, una para Tonantsi y la otra para Totats, el sol. Para cada uno de los participantes de la fiesta se amarra una pluma de halcón a cada una de las flechas. De esto depende la salud de cada uno. En la mañana se depositan las flechas en una cueva cercana situada en el oriente, así como los cráneos y las astas de los venados que se cazaron para la fiesta. Cada rancho posee una cueva de este tipo, debido a que el pueblo y cada rancho celebran la fiesta idependientemente. Los miembros de la familia (o, en el caso de la fiesta del pueblo, los miembros del pueblo) son los únicos que amarran plumas a las flechas y se les considera los participantes, aunque también vienen otras personas para el baile. Así se explica por qué las flechas de los ranchos son muy cortas, mientras que las del pueblo deben tener espacio suficiente para las plumas de toda la gente y llegan a tener una longitud bastante exagerada. Las cuevas pueden ser consideradas una especie de archivo familiar. Ahí se depositan también las flechas que se hacen para los niños y niñas recién nacidos (con arcos o peines miniatura); cuando se muere el jefe de la familia se deposita ahí la flecha que durante el *xurawét* colocaba sobre el altar como símbolo de su estatus de sacerdote. Cuando se

[1] Según Ortega, *Vocabulario en lengua castellana y cora*, México 1732, pp. 20, 2; 26, 1. Véase también Lumholtz, *Unknown Mexico*, tomo I, p. 511: *chulavete*. Yo mismo he escuchado solamente, aparte del término Tahatsikan, "nuestro hermano mayor", para Estrella de la Mañana, las palabras *xûruábe* (huichol: *xurãwe*) *tiwee*, "estrella grande", en el dialecto de Jesús María.

muere alguien de la familia que fue curandero, se depositan ahí sus flechas medicinales, sus varas emplumadas, su pipa de tabaco, su bule de agua, así como todos los otros instrumentos que utilizaba para su arte. Visité un número considerable de estas cuevas que normalmente se ubican en lugares de difícil acceso, en dirección oriente, y pude adquirir los objetos guardados en ellas. Algunas tienen las entradas amuralladas, y los habitantes del pueblo ya no saben a quién pertenecen muchas de ellas. Inclusive creen que eran de un pueblo diferente, al igual que los esqueletos que se encuentran en algunas de las cuevas que no tienen ofrendas. Sin embargo, no hay duda alguna de que los esqueletos son de los antepasados de los mexicaneros.

Preparar las dos flechas del jefe de familia, así como las flechas medicinales, es un asunto bastante difícil. La persona que las fabrica tiene que pasar todo un mes en reclusión y soledad absoluta, sin contacto visual con seres humanos, sin chiflar, sin cantar y sin hacer ningún tipo de ruido. Un niño le trae tortillas de maíz, su único alimento. Además, un curandero solamente puede elaborar una flecha al año, lo que implica que su entrenamiento dura entre cuatro y cinco años, durante los cuales dedica flechas a las diferentes deidades, especialmente a Tonantsi, a la Estrella de la Mañana y al águila.

En las curaciones, el enfermo se sienta o se acuesta entre el curandero y las flechas que se colocan en el lado oriental, en una hilera que va de norte a sur. Una flecha común y corriente con un copo de algodón representa a la enfermedad y está colocada junto con las otras. Con el algodón se limpia al enfermo. La parte principal de la curación son los largos rezos, que en verdad son sumamente interesantes. En ellos se solicita la ayuda de las deidades. De la misma manera que en los rezos de los antiguos mexicanos, se pone énfasis en la diferencia entre las manos "sucias" (o sea pecadoras) y el cuerpo "salado" de uno mismo, y las deidades que son puras y carentes de sal. En los ayunos —los curanderos tienen que guardar ayuno antes de cada curación— lo más importante es abstenerse de la sal. Conceptualmente, pecado y suciedad son lo mismo, al igual que entre los antiguos mexicanos. El tratamiento médico dura tres o cuatro días. Las curaciones siempre se realizan al mediodía o tres veces al día, en la mañana, al mediodía y al atardecer. Al terminar, el curandero chupa la parte del cuerpo donde se siente el dolor y extrae la enfermedad en forma de sangre, espinas, carbón, pelos u otros objetos; los escupe y los deja en una pequeña jícara que es uno de sus instrumentos curativos.

En el quinto día de la curación, en el caso de una enfermedad grave, se tiende un hilo negro desde las flechas en el oriente hacia una flecha en el poniente. El enfermo se sienta por debajo del hilo, mirando hacia el ponien-

te. Se rompe el hilo, se frota las partes adoloridas con él y se lo arroja hacia el poniente. Lo mismo se repite con un hilo blanco, pero en este caso el enfermo se sienta mirando hacia el oriente y durante cinco días se pone el hilo como collar, y no lo tira sino que lo guarda cuidadosamente. En el caso de muerte, los hijos y los familiares del fallecido se sientan primero por debajo del hilo blanco y después por debajo del hilo negro, mientras que el muerto queda acostado en una posición que es una prolongación de la línea del hilo en el poniente, y con los pies hacia el poniente. Se rompen los hilos y se les coloca en el pecho del muerto. Lo más notable es la diferencia en las maneras de fijar el hilo blanco en las flechas: en el caso de una enfermedad se lo amarra en el lado poniente con un nudo, mientras que solamente se fija ligeramente en el oriente. En el caso de muerte es al revés, y es en el oriente donde se ata el hilo con un nudo. En el caso de una enfermedad se rompe el hilo por el lado del poniente; en el caso de muerte, en el oriente. En la muerte se rompe la conexión con el oriente y con el sol, la parca corta el hilo de la vida.

Una forma de curación muy especial es la de la enfermedad del sueño que tiene que realizarse en los recién nacidos. También los coras creen en la existencia de esta enfermedad, y piensan que es causada por un animalito que vive en el agua y, aparentemente, no se mueve. Una canción de la fiesta del Vino habla de esto. Entre los mexicaneros, el curandero ocupa dos flechas especiales que son dedicadas al sol (Tata Dios) y la diosa de la Tierra (Tonántsi). Supuestamente saca, chupando las sienes, una especie de ratoncito que luego crece y vuela, así como otro animalito que parece una yema de huevo. Los dos animales causan el sueño. La razón de estas creencias seguramente radica en la idea —ampliamente difundida en el continente norteamericano— de que la abstinencia de dormir sirve para desarrollar ciertos poderes mágicos. De esta manera, el poder permanecer sin dormir se convierte en algo muy deseado. Por ejemplo, los coras dicen que el águila tiene esta capacidad. Por otra parte, un cuento mexicanero dice que un león se robó a un niño del pecho de su madre durante la noche y se comió su corazón; esto sucedió porque el niño aún no había sido curado del sueño. Probablemente, el cuento quiere expresar que los demonios de la oscuridad, las estrellas, tienen poderes sobre estos niños. En un mito cora, las estrellas de la Mañana y de la Tarde salen a robar durante la noche en forma de jaguar y puma. En los antiguos códices mexicanos la estrella aparece como jaguar.

Registré los textos nahuas de todos los rezos, desde los muy particulares y largos que hay para estas curaciones, hasta aquéllos para casos de falleci-

miento. Además, documenté los cantos del *xurawét*, así como de las pachitas –el carnaval de los mexicaneros del que ya hablé en los capítulos sobre los coras y los huicholes. Sin embargo, el material más rico que encontré entre los mexicaneros son los 178 mitos y cuentos que registré en el idioma nativo. Contienen muchas cosas del México antiguo, pero es muy difícil describirlos en pocas palabras. Algunos existen en versiones similares entre los coras y huicholes, muchos, sin embargo, son muy originales y tienen un carácter muy especial. Por otra parte, los mexicaneros ya no creen en estos cuentos de la manera como lo hacen sus vecinos, tal vez ésta es la razón de por qué contienen tantos detalles de la vida cotidiana y del destino de los seres humanos, así como muchos episodios que son divertidos por sus alusiones sexuales. También pueden encontrarse algunos motivos que provienen de los cuentos populares europeos. Por ahora voy a contentarme con presentar la traducción literal de un mito especialmente interesante que habla de la asunción de la Estrella de la Tarde. Versiones bastante variadas de diferentes partes de este mito también existen entre los coras y los huicholes. Seguramente el mito mexicanero es la versión más antigua y más clara.

El mito de la asunción de la Estrella de la Tarde al cielo

Se dice que había una diosa de la Tierra (Ce Tonántsi) que tenía una hija. Ella se enamoró de un pobre que tenía sarna. Pero la Madre Tierra no quería esto y se enojó mucho. Ella quería un hombre rico como yerno. Sin embargo, la muchacha se casó según su promesa y quedó fiel a su palabra. "¿Qué quieres con este muerto de hambre?", así se dice que dijo la madre. Entonces, se dice, que el esposo empezó a elaborar una cuerda de fibra de palma e invitó a un venado. Con la cuerda cercó el bosque. Tiró de la cuerda y todo el bosque se cayó parejo. Entonces, se cuenta que dijo a su esposa: "Vete con mi suegra y dile que se vaya a encerrar, porque el humo va para allá." "Enciérrate, pronto tu yerno va a encender el bosque" (tumbado para la siembra). Pero ella no quiso. Entonces, se dice que a ella se le acabó la respiración. El mismo yerno la curó. Él trajo un bastón y se lo metió en la vagina. Entonces le salió humo de la boca. Todavía la suegra quedó enojada. Llegó el tiempo de la siembra. La mujer se fue con su madre para pedirle semillas. "Aquí vengo, me mandó mi esposo. Que me des semillas de guaute, maíz, calabaza y frijol." No le quiso dar nada, para que el sarnoso no trabajara. Ahora ella se lo contó a su esposo: "Ella no me quiso dar nada." Se dice que, entonces, dijo él: "Mandamos a mi hermano." Se dice que, entonces, mandaron al *pupurix* (un pajarito corriente de la sierra). Éste se fue para juntar olotes, cáscaras de calabaza y vainas de frijol, los trajo y los puso en una olla. En la mañana las ollas estaban llenas de frijol, calabazas, maíz y todo lo demás. Como peones contrató venados. Ellos sembraron y terminaron en un instante. Entonces

creció la milpa y salieron las plantas de maíz. Salieron los elotes y maduraron. Se dice que ya se acercó el día en que se baña uno (en preparación de la fiesta del *xurawét* de los Elotes Tiernos). Se cuenta que, entonces, él se fue a bañar a un pozo profundo, y dijo a su esposa: "Saca una raíz de amole, cinco raíces." Entonces se metió en el río, y le dijo a ella: "Aviéntame las raíces cinco veces." Ella las aventó, y él salió limpio, (sin sarna). Entonces se fue al lugar de la fiesta para calentarse. Así pasaron tres días. En el cuarto día, él (el principal del *xurawét*, el sol) mandó a la Estrella de la Mañana (Cital, nuestro héroe). Él se fue a traer zorales (florecitas blancas de un olor muy agradable que crecen en una panícula). Se encontró con dos muchachas que le pidieron una flor. Se las dio. Entonces llegó con su patrón. Éste le dijo: "Tus flores son sucias, no son buenas. Entonces te vas al lugar de la puesta del sol y te quedarás ahí y comerás guaraches." Entonces, en la tarde comenzó el *xurawét*. No había nada que comer. Solamente había la gente. En la madrugada, la Estrella de la Mañana brilló en la plaza redonda del baile y empezó a levantarse al cielo, poco a poco subió. La gente lloró. Ahora ya estaba muy alto en el cielo. Entonces la gente dijo: "Vamos a pizcar las mazorcas y a sembrar." Él se fue al quinto cielo. Amaneció y ellos comieron (como es la costumbre) carne molida de venado.

Debido a las numerosas variantes de este mito, y por las referencias a lo que pasa en los cantos y ceremonias, su sentido queda bastante claro. Se combinan dos procesos. Primero, se expresa la siguiente creencia religiosa: durante el invierno, el dios del Maíz es una estrella en el cielo, en la primavera baja a la tierra, entonces pierde su brillo y se contamina con sarna. Él es el maíz y la vegetación misma, por otra parte es él quien causa el crecimiento. Sus ayudantes son los venados, que son considerados imágenes de las estrellas. En este caso, el dios del Maíz es la Estrella de la Mañana misma, porque *cital* se tradujo con la palabra "lucero". Él también es el héroe cultural que prepara la primera milpa. Por eso la gente decide sembrar maíz, después de que la Estrella de la Mañana les enseñó y se subió al cielo como la Estrella de la Tarde. En la época de la cosecha, el maíz regresa al cielo en forma de una estrella, y pierde la sarna porque empieza a brillar nuevamente.

El segundo motivo se refiere a la relación entre las estrellas de la Mañana y de la Tarde. En otros mitos se describe cómo las dos son rivales: la primera se mete con una muchacha, le da flores, o simplemente se entretiene con ella. Así se contamina con el pecado y, por eso, tiene que cambiar su lugar con la Estrella de la Tarde. En estos mitos se expresa cómo la Estrella de la Mañana se acerca cada vez más al sol, cómo desaparece en el brillo del astro, y vuelve como la Estrella de la Tarde. Se dice que "come guaraches" porque es el vigilante del cielo occidental y, aparentemente, mira atrás de las estrellas que rápidamente pasan y se ponen en el occidente. Tal vez esta expresión también se refiera al estrecho espacio que hay, en el horizonte, entre el cielo

y la tierra. A los que pasan corriendo por allí se les atoran los guaraches. El episodio con la muchacha se integra sin problemas en esta variante del mito: cinco días antes de la fiesta uno debería ayunar y abstenerse del "vino" y de las mujeres, mientras que las flores se necesitan para adornar el altar.

Todos los que conocen algo del México antiguo se darán cuenta de cómo aquí se han preservado muchas de las antiguas concepciones. También en México el dios del Maíz es una estrella que baja a la tierra en la primavera y vuelve a subir al cielo en la época de la cosecha. El soberano de Tollan, la Estrella de la Mañana, Quetzalcóatl, pierde su reino porque se mete con una mujer; se quema en Tlapallan, la "ciudad de sol", o sea en el brillo el sol saliente, y su adversario es Tezcatlipoca, la Estrella de la Tarde.[2]

¡Qué lástima que no en todas partes de la República Mexicana se busquen los antiguos mitos y cuentos! La cosecha tan rica que en mi primer intento pude levantar entre los mexicaneros de la sierra Madre (aparte de lo que había juntado entre los coras y huicholes) justificaría perfectamente buscar también en otras partes, y coleccionar todo lo existente. ¡Cómo podrían enriquecerse las antigüedades, los códices y los documentos! ¿Acaso no hay todavía muchos cuentos antiguos entre el pueblo alemán? ¿En México, habrá quedado todo en el pasado y se habrá perdido? Hay que suponer que la penetración de la cultura española destruyó mucho o, al menos, lo modificó. Sin embargo, muchas ideas antiguas perviven bajo nuevos nombres, bajo la máscara de las leyendas católicas sobre los santos y cuentos similares. ¿Quién no sabe por conversaciones con europeos o norteamericanos que emigraron o viajaron a México que en los pueblos o haciendas solitarias la gente suele bailar toda la noche y todo el día con trajes y máscaras al son del antiguo tambor, el *huehuétl*? Espero que se rescate todo lo que se pueda. Muchos podrían participar en esta tarea.

Para mí terminó el tiempo de permanecer entre los mexicaneros de San Pedro el día 25 de junio de 1907, no quería ser sorprendido por las lluvias que me hubieran cortado el camino de regreso. De por sí, ya no era posible pensar en una visita a los tepehuanos o a los tarahumaras, que viven más al norte. Entonces, salí hacia el occidente para alcanzar las alturas del país de los coras, donde no había estado previamente. El primer día de viaje me llevó

[2] Véase mis trabajos "Die religiösen Gesänge und Mythen einiger Stämme der mexikanischen Sierra Madre", *Archiv für Religionswissenschaften*, tomo XI, 1908 (ver *infra* p. 265), "Der dämonische Ursprung des griechischen Dramas, erläutert durch mexikanische Parallelen", *Neue Jahrbücher des klassischen Altertums*, tomo XVIII, p. 164; "Der Einfluss der Natur auf die Reiligion in Mexiko und den Vereinigten Staaten", *Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde*, Berlín, 1905, p. 398.

al rancho de Los Espejos, el poblado cora que está situado más hacia el norte. Como llegaba desde el cálido valle fluvial, tenía bastante frío en la densa neblina que ya anunciaba las lluvias. Los altos pinos y las chozas hechas de madera en lugar de piedras son un mundo muy diferente; me parecía estar en Siberia, inclusive parecía que los coras se habían puesto unos altos gorros de piel, pero solamente eran sus densas cabelleras que, desde la punta de la cabeza, les caían por encima de los ojos. Un grupo de tepehuanos también hizo su campamento aquí, y me vendieron un trocito de carne de borrego —un manjar bastante raro. Al día siguiente llegamos a Santa Teresa, donde nos alcanzó la primera lluvia. Todos se habían ido a sus milpas para empezar con la siembra, por eso fue difícil conseguir un guía, además de que fue muy extraño que muy pocos conocían el camino hacia la Mesa de Nayarit. Durante cuatro días cabalgamos en esta meseta tan solitaria, y yo conocí la diligencia y autosuficiencia económica de los coras. Finalmente, llegó la bajada abrupta hacia la mesa, y luego el camino no menos empinado hacia Jesús María. En unos cuantos días ordené mis colecciones y el equipaje que durante todo el tiempo se habían quedado guardadas en una bodega. Me llevé algunas cosas, otras las dejé para que me las mandaran después de las lluvias. Luego me fui directamente hasta Tepic. A mediodía, cuando el paludismo me hizo desear un lugar para descansar, empezaron los truenos y la lluvia; los caminos estaban ya cenagosos y para cruzar el río Chapalagana tuvimos que confiarnos a una canoa. De esta manera nos tardamos casi el doble del tiempo que nos hubiéramos tardado en la época seca. El día 14 de julio llegué finalmente a Tepic, lugar que había dejado hacía 19 meses. En la casa hospitalaria del cónsul alemán, el señor Hildebrandt, y de su compañero, el señor Delius, disfruté lo que significa estar protegido por un buen techo, observando los impresionantes aguaceros. No extrañé los frijoles y las tortillas de la sierra.

10

Un viaje a la sierra Madre Occidental de México*

Konrad Theodor Preuss

Señor vicepresidente:
Señores:

Los honorables miembros de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística conocen la obra del señor Carlos Lumholtz, intitulada *México desconocido*, traducida al castellano de una manera maestra por nuestro distinguido consocio el señor Balbino Dávalos. Desde aquella época han pasado diez años, y, por tratarse del mismo asunto, nos parece conveniente presentaros una traducción del artículo escrito por el doctor Carlos Teodoro Preuss en el *Boletín de la Sociedad de Geografía* de Berlín, año de 1908, Entrega 3a., páginas 147 a 167. El autor se dedicó con preferencia al estudio de las costumbres religiosas e idiomas de los indios huicholes y coras, siendo su trabajo un complemento útil de la obra del señor Lumholtz.

Dice el señor Preuss lo siguiente:

"Hace casi tres años que he tenido la honra de tratar en la Sociedad de Geografía de Berlín sobre unos problemas referentes a la arqueología mexicana.[1] Hemos presentado en aquella ocasión todo el material de las investigaciones exactas y los textos que fueron coleccionados durante los últimos veinte años, referentes a las aún existentes tribus indias de Norteamérica. Las aclaraciones sorprendentes que resultaron de este primer ensayo sistemático, me mostraron los huecos y las lagunas que hay en la etnología

* "Reise zu den Stämmen der westlichen Sierra Madre in Mexiko", *Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde Berlin*, 3, Berlín, 1908, pp. 147-167 y *Boletín de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística*, 3, 1908, pp. 167-187. Traducción e introducción de Carlos S. Brecker, 1909.

[1] *Boletín de la Sociedad de Geografía de Berlín*, 1905, p. 433.

[N. de E.] Con el fin de homogeneizar la terminología, las palabras "azteca" y "mexicano" se han reemplazado por "mexicanero" o "nahua".

mexicana y centroamericana. ¡Cuántos tesoros debían ocultarse en aquellas comarcas, en lo tocante al conocimiento de las civilizaciones antiguas, cuando había tanto parecido a ellas en los Estados Unidos! Se nos presenta, a primera vista, el curioso hecho de una notable falta de investigaciones referente a los indios. Desde la frontera septentrional de México hasta el extremo sur del continente americano, carecemos también de una colección de los textos indígenas, en el sentido en que se acostumbra en los Estados Unidos."[2]

No trataremos aquí de los motivos que hacen dificultosas las investigaciones. El viajero de hogaño se debe dedicar, de todas maneras, a terminar los detalles del edificio, ya que se ha hecho tanto en la investigación de los terrenos ocupados por los indios. Por ese motivo, fue para mí un día de alegría cuando, poco después de haber pronunciado el discurso mencionado, me propuso mi querido maestro Fernando de Richthofen el proyecto de un viaje a la sierra Madre Occidental de México. Desde las visitas del señor Carlos Lumholtz (1890 a 1898) se había concentrado el interés de los americanistas sobre aquellas comarcas. Lumholtz descubrió o reencontró nada menos que cinco tribus, a saber: los tarahumaras, en Chihuahua; los tepehuanes, en Durango; los huicholes, en Jalisco; los vecinos occidentales de éstos, los coras, en el territorio de Tepic, y los restos de los tepecanos, por el oriente de los huicholes. Durante nueve meses reunió Lumholtz, entre los huicholes, un material muy interesante.[3]

Agregaré que sus noticias resultaron ciertas, y que me ayudaron mucho en mis estudios. Lumholtz descuidó, por desgracia también, lo más importante, esto es, el apunte de los textos indígenas, no fijándose lo suficiente en las fiestas religiosas, pues ignoraba la importancia decisiva que ejercen éstas en la civilización de los antiguos mexicanos. Así es que los éxitos de Lumholtz impiden, en parte, la imitación. Se temía que no se podría encontrar allí más materiales, pues se había establecido la tradición de que en el resto de México y en Centroamérica no existía ya una literatura viva, la cual se transmitió de boca a boca y de generación a generación.

Me cabe la satisfacción de haber sido el primero que apuntó las numerosas canciones y tradiciones, únicas en su género, y de haber descubierto las

[2] Véanse los pocos textos de Tozzer, *A comparative study of the Mayas and the Lacandones*, Nueva York, 1907; Sapper, *Das noerdliche Mittel Amerika*, p. 287 (oraciones de los kekchi); K. von den Steinen, *Die Bakaïri Sprache*; R. Lenz, *Estudios araucanos*, Santiago de Chile, 1895-1897; los textos araucanos son muy numerosos, pero manifiestan una gran influencia europea.

[3] C. Lumholtz, *Unknown Mexico*, Londres, 1903; "Symbolism of the Huichol indians", *Memoirs of the American Museum of Natural History*, III, 1, 1900; "Decorative art of the Huichol indians", *Memoirs...*, III, 3, 1904.

relaciones estrechas que unen a estos indios con la antigua civilización mexicana. Pocos investigadores habrán tenido, como yo, la fortuna de poder reanudar sus opiniones adquiridas por libros y materiales hacinados en los museos, con las experiencias recogidas, mediante la comunicación directa, establecida entre mí y los indios. Me fue confirmada una gran serie de conclusiones más o menos hipotéticas. Fernando de Richthofen, que se interesó en la discusión de esos problemas, y que coadyuvó con energía en el cumplimiento de mis proyectos, ha dejado de existir, y tengo el pesar de no poderle rendir el informe sobre el éxito completo de mi viaje. Un día después de mi partida, a principios del mes de octubre de 1905, nos arrebató la muerte a Fernando de Richthofen.

Regresé hace apenas dos meses a esta capital, y así os podré comunicar las impresiones de mi viaje. He dicho que 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. Por ese motivo visité sólo a tres tribus colindantes, a saber: los coras, huicholes y mexicaneros. Viví entre estas tribus siete, nueve y tres meses, respectivamente. Habiendo terminado mis estudios en una tribu, me pasaba yo a la vecina. Para los mexicaneros me alcanzó ese tiempo tan corto, no obstante haber reunido entre ellos unas 178 leyendas y cuentos, fuera de unas canciones muy extensas, que suelen cantar los indios en las montañas durante sus festividades paganas. Esos mexicaneros hablan el idioma náhuatl, la lengua de los antiguos moradores de la ciudad de México. Dicho idioma me es familiar, mientras que las lenguas de los coras y de los huicholes eran, hasta ahora, casi desconocidas para nosotros. Del cora poseemos sólo un vocabulario, que data del año de 1732,[4] y del huichol las pocas palabras mencionadas en la obra de Lumholtz.

Cuando se llega a Tepic, capital del territorio del mismo nombre, y donde me equipé para la expedición a la sierra, se nota muy pronto que las montañas forman un país desconocido para los habitantes de esa ciudad. Los tepiqueños carecen de alicientes para ir a aquella comarca desierta y despoblada. Es cierto que, de vez en cuando, entran a la ciudad unas miserables gavillas de huicholes y coras, con el fin de hacer sus compras.

[4] José de Ortega, *Vocabulario en lengua castellana y cora*, México, 1732.

Entrando a la Sierra, se encuentran allí muchos inmigrantes pobres que hablan el idioma de Castilla. Para distinguir a estos inmigrantes de los indios, se les da el nombre de "vecinos" o algún otro. Nosotros daremos a éstos el mismo nombre, para distinguirlos de los indios mexicanos, que hablan el idioma náhuatl.

Mi expedición se hacía por encargo del Ministerio de Cultura de Prusia, y éste me facilitó los fondos de la dotación del duque de Loubat. Tampoco me faltaba la ayuda del gobierno mexicano. La oficina de Relaciones Exteriores de Alemania me había conseguido aquel apoyo, antes de que llegara yo a las costas de México. Las recomendaciones de los gobernadores de los estados de Jalisco y Durango y las del jefe político de Tepic me fueron muy útiles, pues en los territorios de ellos se encontraba el objeto de mis estudios. Los indios solían examinar esas recomendaciones por horas enteras, no obstante que ninguno de ellos sabe leer. Los indios se tornaban luego más comunicativos. Le estoy muy agradecido a la casa comercial de los señores Delius y Cía., de Tepic, única casa alemana de importancia que existe allí, por el trabajo que se tomó en equipar mi expedición, en enviar lo necesario a la sierra y en haber despachado mis colecciones, empacándolas de una manera conveniente. De modo que no tuve necesidad de regresar a Tepic, ahorrando, a lo menos, unas cuatro semanas de viaje. Vuelvo a repetir mis gracias al señor Delius y a su socio, el señor Hildebrandt, cónsul del Imperio Alemán en esa población.

Después de mi feliz regreso, me veo obligado a dar mis gracias más expresivas al Ministerio de Cultos de Prusia, a la Administración General de los Museos Reales y a todos los que contribuyeron a la empresa, sin omitir al señor duque de Loubat y a varios amigos míos de los cuales recibí numerosas recomendaciones, estando ya de viaje.

Se viaja allí con mulas. Alquilé en Tepic siete de esos animales, pues tenía la intención de comprar más bestias en la sierra, por estar éstas más baratas en aquel lugar. Los animales están, además, acostumbrados a transitar por ese terreno tan pésimo. Cuando llegué al pueblo cora de Jesús María, mandé a mis dos arrieros a Tepic, pues no habían estado jamás en la sierra, y éstos me fueron fieles hasta el término del viaje, prestando unos servicios excelentes.

Delicioso es viajar en esa estación del año, esto es, en diciembre. Nos encontramos, poco más o menos, dos meses después de la estación de las aguas. Entonces no ha secado aún el eterno sol la vegetación y los arroyos. De un cielo, siempre azul, se destacan las elevadas peñas. Como en sueños nos lleva la mula, con paso suave, por los cerros y bajadas, y por doquier se

extiende un gran silencio, que impresiona el ánimo, por la falta de seres vivientes y de sus obras. En todas partes se encuentra por la tarde una posada, bajo el horizonte estrellado. Lo que cuesta algún trabajo es el abastecimiento del agua y el forraje para los animales, consistiendo éste en maíz.

A dos horas de Tepic, y hacia el norte, se encuentra el ingenio de Puga. Allí acaba el camino y la cultura. Más adelante no existen en aquel terreno ni haciendas ni minas. Por el otro lado del río Grande, situado al sudoeste, existe una mina de plata de poco rendimiento, cerca del país de los coras. No llegué a esa mina, pero sí a otra situada en San Pedro, Durango, habitado por mexicanos. La mina había sido abandonada después de un laboreo de tres meses.

Sólo los llamados "caminos reales", que forman las vías de comunicación entre las poblaciones mayores, situadas a los pies de la sierra, permiten el tránsito, empleando las mulas. Los indios tienen la obligación de cuidar esos caminos. No obstante esto, están los caminos llenos de escalones, ahí llamados *brincos*, y sembrados de montones de piedras. Si se trata de llegar a un rancho, sucede con frecuencia que no se pueden emplear las mulas. En vista de estas circunstancias, es necesario aparejar las mulas de una manera distinta a la que se acostumbra en los llanos. Las albardas y las cargas deben ser menores, con el objeto de que no se atasquen los animales entre los árboles y las rocas. Los animales no pueden cargar más de dos quintales, en vez de la fuerte carga que llevan en los llanos.

Llegamos, al segundo día, a las márgenes del río Grande o río Santiago, que corre de oriente a poniente. El río es transitable en canoa, y aún en los tiempos de la estación de secas. Nos encontramos, dos días más tarde, en Guainamota, la aldea más meridional que existe por el norte del río Grande y cerca del afluente de este mismo, el río de Jesús María. El río forma una comunicación importante por el lado meridional. El amplio valle permite, en muchos sitios, el establecimiento de ranchos y pueblos. El camino cruza, más arriba, con frecuencia, en el mismo valle, por una y otra margen del río. Así se atraviesa, en la jornada bastante larga de Huasamota a San Pedro, en Durango, casi sesenta veces, el río. Estas travesías no causan en otros tiempos, esto es, en la estación de secas, más molestias que subir las piernas a la silla. En el río existen muchos lugares profundos, situados al pie de las elevadas rocas. Estos sitios están plagados de caimanes de gran tamaño. Los vecinos han llegado a este río, apoderándose de las aldeas anteriormente habitadas por los mexicaneros, como Guainamota y Huasamota, o por coras, como San Juan Peyotán. Los nahuas vivían antes por el sur, pero ahora se encuentran éstos sólo en las dos miserables aldeas de San Antonio y San Pedro, situadas en las márgenes superiores del río.

El río de Jesús María es también la frontera entre los coras, que ocupan el valle y el poniente, y los huicholes, que llegan hasta allí desde el oriente, siendo éstos en escaso número. Jesús María es el pueblo más importante habitado por los coras, y está situado en la margen del río de ese nombre. De Jesús María se llega, dejando poco a poco la vegetación tropical de la cuenca del río, en siete horas, a los hermosos encinares, caminando hacia el poniente, donde se encuentra el pueblo de Nayarit,Mesa del Nayar, situado sobre la elevada mesa que lleva el mismo nombre. Según los dichos de los conquistadores españoles, era Nayarit el castillo de la idolatría y de la resistencia de los coras. En la cuesta de Toakamuta, que domina por el oriente a la mesa, se encuentran numerosas cavernas, donde hay ofrendas. El mismo pueblo de Jesús María poseía allí su cueva. En esta cueva encontramos, entre otros objetos, una flecha con ochenta manojos de plumas. Es evidente que cada penacho significaba una familia. Aquí depositan los huicholes, en dos cuevas, muchas ofrendas en honor de su dios solar occidental, Sakaimuka, el cual recibe el sol en el ocaso. Se depositan allí también las ofrendas en honor de la diosa de las Lluvias Occidentales, Kievimuka. En el camino a la mesa, se pasa por el cerro de Huaco, donde hay muchas cavernas sagradas que contienen ofrendas de flechas y utensilios de bailes, empleados en las ceremonias de las ofrendas. Las cavernas pertenecen a los coras de Jesús María. La mayor parte de mis colecciones, referentes a los coras, fue encontrada en este sitio. Las expediciones a las cavernas, que estuvieron también a la orden del día, estando yo entre los huicholes y mexicanos, son muy penosas, pues dichas cuevas se encuentran, por lo regular, en unos sitios poco accesibles. A esto se agrega la molestia de trepar, estando uno expuesto a los rayos candentes del sol.

De la mesa sube el terreno, hacia el norte, a una imponente meseta, a la altiplanicie de Santa Teresa. A dos jornadas de esta población, y en una altura de 2 500 metros sobre el nivel del mar, se llega al rancho más septentrional, ocupado por los coras. El rancho se llama "de los Espejos". El camino pasa por un terreno casi plano, cubierto de hermosos pinares, que me recordaban a mi patria. Los habitantes se encuentran aquí tan aislados, que muchos hombres de Santa Teresa no visitan jamás a sus compatriotas de la mesa, y mucho menos a los de Jesús María. Me costó mucho trabajo encontrar en Jesús María un guía que me condujera a la mesa, y éste, al fin, se extravió.

El país de los huicholes está situado por el oriente del río de Jesús María, que desagua en la dirección de norte a sur, en el río de Chapalagana, que es un tributario del primero.

El río Chapalagana desemboca más arriba y cerca de Guainamota. Por

allí se encuentran ya las rancherías de los huicholes. El río de Chapalagana tiene un carácter diferente del de su compañero. Unas sierras elevadas que se acercan al río no dejan el lugar suficiente para establecer poblaciones. El río, muy encajonado, constituye, aun en la estación de secas, un obstáculo importante para el tráfico. En las laderas de las sierras, y algo distantes del río, se encuentran las aldeas de San Andrés, Santa Catarina y Guadalupe Ocotán. La primera está situada en la margen occidental del río, y las otras dos en la ribera oriental del mismo. El terreno de San Andrés es también una altiplanicie, pero más pequeña y tal vez más baja que la de Santa Teresa.

Es muy probable que estas aldeas daten de la época de la conquista española. Se puede fijar esa conquista, en lo tocante a los coras, en el año de 1722, y para la comarca más septentrional de Huasamota, en un siglo anterior. En Huasamota porta la iglesia una inscripción del año de 1618.[5]

Las relaciones antiguas mencionan apenas a los huicholes. Parece que en la época en la cual fueron conquistados los coras por los españoles estuvieron los huicholes en relaciones amistosas con los invasores. Los españoles tomaron su camino por la frontera septentrional del terreno huichol, en dirección hacia el poniente, invadiendo luego el territorio de los coras. Los jesuitas llegaron con los conquistadores, y se afanaron en reunir a los pobladores en aldeas, levantando una iglesia en cada población. La necesidad de la vida obliga a los indios a vivir en aislamiento debido a la infertilidad del suelo. Así es que los pocos que se encuentran reunidos en las aldeas poseen aún hoy por lo menos un rancho, en el cual permanecen la mayor parte del año. Esos ranchos son abandonados en lo más avanzado de la estación de secas, por la falta de agua. Casi se pudiera llamar a los huicholes un pueblo de nómadas. Las casuchas primitivas se levantan conforme a la situación de las sementeras de maíz. Muchos huicholes se contentan con vivir en cavernas. Por la estación de secas, emigra una parte de los huicholes a las haciendas situadas en la costa, en busca de trabajo. A veces se encaminan uno o varios huicholes, en peregrinación dilatada, a las cuevas santas, templos y lagunas, situados dentro o fuera de su comarca, con el objeto de depositar allí sus ofrendas. Una prueba de que los huicholes no estuvieron acostumbrados, desde los tiempos remotos, a la concentración se manifiesta en la situación de sus templos, grandes y circulares, diferenciándose, en ese sentido, de los coras y mexicanos. Dichos templos carecen, a veces, de un guarda, y sólo son visitados en tiempos de fiesta.

Debido a su manera especial de vida, es muy difícil hacer un cálculo

[5] José de Ortega, *Historia del Nayarit*, nueva edición, México, 1887, pp. 39 y 129.

aproximativo del número de los indios. En un terreno de la superficie del reino de Sajonia, 14 992 kilómetros cuadrados, se encontraron unos cinco mil huicholes, otros tantos coras y menos de mil mexicaneros. Más al norte existen diseminados, entre los tepehuanes, varios pueblos habitados por nahuas. No hemos estado en aquella comarca, y no incluimos a los mexicaneros en ese cálculo. Es probable que la densidad de la población de esas tres tribus fuera anteriormente mayor. La disminución no se deberá a la extinción, sino al abandono de la lengua madre y a la adopción del idioma castellano, en los distritos limítrofes. Donde se encuentran los indios en masas compactas se conoce el idioma castellano muy poco, si exceptuamos a los mexicaneros.

Los enlaces entre indios y vecinos son muy raros. Los indios se encuentran, físicamente, en buenas condiciones. Entre las enfermedades que padecen se observan con frecuencia la malaria y la pulmonía. Proviene esta última de los contrastes notables de la temperatura, durante el día y la noche; de la diferencia entre el valle y la altura, y de la cual no se cuidan lo suficiente. Los infantes mueren también de resultas de los piquetes de alacranes. Entre los huicholes hubo algunas epidemias de viruelas. Los indios tratan de evitar esas epidemias mediante dádivas simbólicas que ofrecen a los dioses.

El alimento principal de los habitantes de la sierra consiste en maíz, que madura en los tres meses de la estación de las lagunas [*sic*], esto es, desde principios de julio hasta octubre. Con este objeto, se corta el bosque de las laderas en el mes de febrero. A fines de mayo se queman esos árboles, y entonces se observan las quemadas de coamil en todas las alturas. La hierba seca, a leguas de distancia, es devorada por el fuego. Es un espectáculo magnífico que se presenta en la lobreguez nocturna. Al comenzar las lluvias, se introducen los granos en unos hoyos que se hacen con una estaca puntiaguda. Como alimentos menos importantes que el maíz, mencionaremos las calabazas y los frijoles. No obstante que el rendimiento de los granos no alcanza al de los valles, se podría cubrir la necesidad con facilidad si existiera alguna diligencia, pues la tierra cultivable no se explota bien. Los huicholes son en especial perezosos, y prefieren el hambre, esperando la nueva cosecha. Afortunadamente existen, al terminar el tiempo de secas y al comenzar las aguas, una porción de frutas, tanto en la zona cálida de los valles como en la templada de la sierra. Estas frutas son las pitahayas, las ciruelas, los guamúchiles, los mezquites, las guayabas, los zapotes y otras más. Estas frutas y varias raíces son entonces los alimentos de los indios, pero no impiden el enflaquecimiento de las personas. El viajero sufrió también por la falta de maíz. Una fanega costaba entonces cosa de veinte marcos, y se necesitaban muchas fanegas para satisfacer el apetito de los numerosos visitantes indios.

A esto se debe agregar la dificultad de traer el maíz, pues en la estación de las aguas interrumpe por completo la comunicación. El Chapalagana y el Jesús María son entonces intransitables, y a las dos canoas que existen, una en Jesús María y otra en la desembocadura del Chapalagana, no se confían las cargas. Es un sitio formal establecido por el agua. En ese tiempo, cuando brotan las plantas, después de una sequía ardiente de nueve meses, engordan los asnos, las mulas, las cabras y las vacas. Las vacas producen entonces leche y queso. La leche, el queso, la carne, constituyen unos importantes factores en la alimentación. Los coras y los mexicanos sacrifican a los becerros casi sólo en las festividades religiosas, y los huicholes consideran a esos animales como ofrendas directas que se hacen a los dioses. Las cabras y las ovejas se tienen sólo por la leche y la lana que producen. Las gallinas son muy escasas. Los pescados y cangrejos forman sólo un potaje sabroso y eventual. Yo mismo conseguí, en todo el tiempo que estuve entre los indios, sólo dos veces un potaje de pescados. Entre los animales de caza mencionaremos a los venados y a las iguanas. Los venados son, entre las tres tribus, unos animales que se ofrecen a los dioses en las festividades paganas. Se caza a los venados con un lazo. Con ese fin se cerca un gran terreno. Entre cada dos árboles se ata un lazo, y el espacio que existe entre los primeros se llena con piedras y troncos. Los venados, a veces, cazados empleando a los perros. Hay una gran gritería, y los venados son llevados a los lazos, que tienen sus redes correspondientes. Como cada rancho celebra sus fiestas por separado, es fácil imaginarse la mortandad que se hace entre esos animales. La caza comienza varias semanas antes de la fiesta. Se descuartiza a los venados y la carne de éstos se seca en el sol. En la fiesta se hierve esta carne, sin empleo de la sal. Para masticar un alimento de esa clase se necesitan, naturalmente, unos dientes poco civilizados. En las fiestas paganas de los coras, se emplea también la carne de las iguanas.

El maíz es, por consiguiente, el alimento más indispensable, y se cosecha en cada zona, tanto en los valles como en Jesús María, donde observé, al mediodía y en la sombra, estando el sol en su mayor elevación, 47 grados de Celsio. En las alturas reina una temperatura agradable en verano, cayendo en invierno unas nevadas y escarchas. Por lo demás, el carácter de la vegetación es muy variado. En las hondonadas hay diversos árboles de altura mediana, que cubren, en la estación de secas, los montes con un tinte gris. La vegetación invade las veredas durante la estación de las aguas.

Hay, además, cumbres peladas, y, en la zona central y superior, bosques de encinos y pinos, que alfombrados de un zacate elevado forman unos bellos parques. Los bosques se parecen a las selvas alemanas.

En la altiplanicie de Santa Teresa cambia también el aspecto de las habitaciones. Las casuchas y las cercas para los animales descansan en todas partes y, por lo regular, sobre unas piedras puestas con más o menos regularidad. Raro es el empleo de los adobes.

En Santa Teresa se componen las casas y las cercas de troncos de pinos, sin labrar. Los troncos se colocan en las cercas horizontalmente, y en las casas a lo vertical. Sobre los troncos se coloca el zacate, y se forma un techo que remata en punta.

Siendo la vida de los indios tan primitiva, se admira el viajero de la habilidad de los huicholes y coras en lo tocante a los tejidos y bordados. Cinturones, bolsas, cintas de sombreros y de las cabezas, y también los vestidos, están cubiertos de diversas muestras, algunas de las cuales demuestran, en parte, la influencia española. La técnica del bordado es, naturalmente, de un origen moderno. Los indios gastan, en los materiales para pulseras de perlas y aretes, relativamente, mucho dinero. El viajero hace bien en habilitarse con los artículos correspondientes para hacer un cambio.

Notable es, también, la destilación primitiva de una bebida alcohólica, hecha de la parte interior del corazón de una especie de maguey, llamada *sotol*. El corazón se adoba en un hoyo hecho en la tierra, y se somete, extendido sobre pieles, a la fermentación. En seguida se destila el líquido.

Manifestaré, desde luego, que este alcohol tiene una significación especial y religiosa. En la fiesta del Vino, celebrada por los coras durante la primavera, se presenta, entre otras divinidades, la de la Estrella Matutina, y ésta muestra, tomando la bebida, la eficacia de ella, mientras que el cantor entona un canto lleno de humor, aludiendo a la embriaguez de la diosa. A esto correspondían los *cuatrocientos conejos*, los dioses del pulque de los antiguos mexicanos, y el ejército de los innumerables astros.[6]

La fiesta se celebra en los montes con muchas ceremonias, introduciendo en ella a los niños pequeños, para acostumbrarlos a tomar vino. Los mexicaneros dan a los infantes, por primera vez, vino durante la fiesta de la cosecha, que es completamente religiosa. Los mexicaneros y los coras se abstienen, en sus fiestas paganas, del vino. Y los huicholes consideran la beodez como una parte principal de cada fiesta religiosa. Los huicholes comienzan a beber vino a la edad de seis años, cuando ofrecieron, en la fiesta de la Cosecha, el mencionado vino a los dioses. Los niños se presentan en la fiesta de la Cosecha, por última vez, en su calidad de mazorcas tiernas de maíz, o de calabazas.

[6] Preuss, "Der dämonische Ursprung des griechischen Dramas erläutert durch mexikanische Parallelen", *Ilbergs Neue Jahrbücher des Klassischen Alterthums*, II, 18, 1906, p. 192.

Los mismos huicholes beben, en las fiestas religiosas, una especie de cerveza hecha de maíz. Los indios disfrutan, en México, de una gran libertad, y no tienen ningún motivo para quejarse. Ellos no pagan contribuciones, y la Iglesia queda satisfecha si se dejan bautizar y casar aquellas gentes. Entre los coras y mexicaneros se acostumbra el bautizo, no obstante que no hay curas párrocos en sus aldeas, exceptuando Jesús María. Los indios pagan muy poco por el bautizo, cosa que no sucede a los vecinos. Casi todos los huicholes están sin bautizar, sin embargo que no pagan nada a los sacerdotes. Los dos sacerdotes que están en los pueblos de San Andrés y San Sebastián, hace seis años, se ocupan, de hecho, sólo de los vecinos.

Los pueblos y los ranchos correspondientes a ellos eligen, conforme a la costumbre mexicana, cada año tres jueces, que son reconocidos por el gobierno. Los coras tienen, además, en cada pueblo, un gobernador que se encarga del buen estado de los caminos, pero en especial de las fiestas religiosas, paganas, de las ofrendas, etc. Cada año se elige gobernador; pero tal institución parece ser muy antigua. Los ancianos secundan al gobernador. Una cosa muy curiosa es el *Padre del pueblo*. Éste se encarga de la vigilancia en lo tocante al cumplimiento de las costumbres antiguas.

Las fiestas religiosas y paganas ejercen una gran influencia social, y son el origen de una organización rígida. Existen, además, muchos empleos y deberes. Para la manutención de los que concurren a las fiestas se destinan, en Jesús María, los productos de unas tierras pertenecientes al municipio. Los miembros de las cofradías religiosas, los representantes, en las fiestas, de la Iglesia, los danzantes, maromeros, moros, judíos, fariseos, apóstoles y otros, cuyo origen es anterior a la época cristiana, cuéntanse por centenares. Todos éstos comen a expensas de la comunidad.

Yo establecí mi cuartel general entre los coras de Jesús María. Los coras son unos sujetos altaneros, que manejan muy bien las armas, y a quienes no quisiera uno encontrar en las montañas. Fueron los coras unos aliados fieles de Lozada, durante la rebelión de éste contra el gobierno mexicano. Ellos no quieren saber nada del extranjero, pero no me rechazaban en sus fiestas, pues bien informado por mis agentes, defendí con tenacidad mi puesto, logrando hacerme amigo de varios coras, y en particular del gobernador. Sin embargo de esto, se mostraban los coras, con frecuencia, algo hostiles. Aunque les ofrecía dinero, me prohibieron tomar fotografías. Los habitantes del pueblo vecino de San Francisco fueron más amigables. De estas dos poblaciones, donde se hablan diferentes dialectos, y donde difieren los cánticos de una manera notable, son los textos que recogí entre los coras. En los primeros días logré hacerme de un intérprete, en la persona de Francisco

Molina, anciano como de sesenta años de edad y compañero antiguo de Lozada. Molina había estado bajo las órdenes de Lozada. Ya apresado, fue llevado a Veracruz. Se le obligó a entrar al servicio de las armas, pero desertó, regresando a su patria. Por ese motivo hablaba el idioma castellano. Molina era, tal vez, el único cristiano que existía entre los coras. Después llegué a saber que Molina había sido aquel que se atrevió a quemar las ofrendas reunidas en una cueva.

Sin embargo de lo mucho nuevo que observaba yo durante el primer mes, eran dignas verdaderamente de escucharse unas palabras repulsivas y evasivas, cuando preguntaba yo por canciones y cuentos. En el segundo mes tuve la suerte de ganarme la buena voluntad de un músico y cantor de San Francisco. Este cantor tocaba también en los bailes profanos, y sabía muchos cuentos. Entre los mexicanos fue, más tarde, otro músico quien me proporcionó la mayor parte de los cuentos. Poco a poco se me presentaron los dos cantores principales de Jesús María y otros conocedores, de suerte que no me fue posible reunir muy abundante material, pues la estación de las aguas me obligó a pasar a la tribu vecina, a visitar a los huicholes. Por fortuna completé más tarde lo que me faltaba.

Los huicholes me tuvieron más confianza que los coras; y siendo más primitivos que éstos, no abandonaban jamás a sus compañeros inseparables, el arco y la flecha, armas que emplean ellos exclusivamente. Mi tarea principal consistía aquí en la paciencia, pues me vi obligado a escribir los textos, por sí solos muy difíciles, en medio de un gran número de indios, que charlaban o tocaban sus violines, hechos por ellos mismos. Afortunadamente, no se oponían a mis advertencias de estarse quietos. Permanecí, por lo regular, en el rancho de San Isidro, a distancia de cuatro horas de Jesús María, por el oriente. En el rancho se disfrutaba de una temperatura agradable. Los textos me fueron facilitados, en su mayoría, por las gentes del vecino rancho de los Bancos, y por las del distrito perteneciente al templo de Santa Bárbara. A las gentes de San Andrés y Santa Catalina debo lo más importante de los textos. Estas gentes me llegaron a amar tanto, que vertieron lágrimas cuando me despedí de ellas.

No obstante que trabajaba entre los huicholes y en las diferentes poblaciones de ellos con varios intérpretes —mi intérprete principal me guardó fidelidad, como lo había hecho aquel que tuve entre los coras—, no conocían dichos intérpretes el idioma castellano tan bien como Molina.

Por otro lado, tuve que apuntar, desde un principio, en medio de la estación de las aguas y de las ocupaciones de los indios, en mis libros, una gran lista de dictados en idioma nativo.

Los mexicaneros son los más civilizados de las tres tribus, y esto se demuestra, en particular, por las interpretaciones de los cuentos, los cuales no se diferencian mucho de los nuestros. En muchos casos han perdido ellos la sencilla fe en los cuentos. Esa fe existe aún entre los coras y los huicholes. Los mexicaneros tratan de unir sus costumbres antiguas con las figuras de la fe cristiana, con Dios, la Virgen María y el demonio; pero siempre se destacan las antiguas imágenes. Así es que no se hacen cargo del contraste que existe entre sus costumbres religiosas y las de la Iglesia. Ellos me comunicaban todo sin el menor recelo. Las cosas paganas se han unido a las cristianas, pero de manera que lo antiguo ha absorbido a lo nuevo, y no al contrario.

En el pueblo de San Pedro, donde hice mis estudios entre los mexicaneros, había muchos narradores, que se turnaban desde la mañana hasta la noche. Por consiguiente, me fue posible aprovechar el tiempo de la manera más útil. La permanencia en ese valle idílico, profundo y falto de ventilación, fue muy desagradable para mí, pues, debido al intenso calor, me atacó la malaria.

El asunto principal, en lo tocante al apuntamiento de los textos, consistía en que me hiciera narraciones un intérprete indígena que conociera un poco el idioma castellano. Esta condición es indispensable para obtener éxito, y no me arredraban las dificultades. Sin embargo de esto, no hay necesidad de que los cantores y narradores de cuentos sepan castellano. El intérprete me dictaba cualquier cuento, y ellos me decían, con voz pausada, una narración, y ésta la apuntaba yo, palabra por palabra, fonéticamente. Con ayuda del intérprete, se hacía luego una traducción interlineal al castellano. Cada palabra apuntada se repetía por mí y por el intérprete. Así se ofrecía la ocasión de tratar de cuestiones positivas. Se repetía de nuevo la traducción, y se terminaban las cuestiones gramaticales. De esta manera, obtuve muy pronto el control sobre la traducción, y de la masa de los textos quedaban excluidas las dudas, mediante la comparación. Este método de comenzar el apunte de los textos ha sido empleado por mí con idiomas completamente extraños. Mis admisiones fonográficas, que consisten, principalmente, en canciones de los sacerdotes, serán de utilidad para el estudio de la música. Me fue imposible convencer a los indios para que contaran una narración empleando el fonógrafo. Los indios de las relacionadas tribus estaban siempre muy excitados.

Como he dicho en varias ocasiones, consiste el resultado principal de mi viaje en haber apuntado los textos de los idiomas nativos y en la observación exacta de las fiestas religiosas del año. Hemos reunido un total de quinientos mitos y cuentos, a saber: 49 de los coras, 69 de los huicholes y 178 de los mexicaneros. Mayor es aún la colección de las canciones que cantan ellos en

las fiestas paganas. Estas fiestas duran, por lo regular, una noche, desde la puesta del sol hasta la mañana, y a veces hasta el mediodía o la tarde del siguiente día. Durante todo este tiempo se canta, exceptuando algunas ceremonias que se representan. Debido a tantas fiestas, he llevado entre los indios una vida poco arreglada, pues no faltaba, a lo menos entre los huicholes, la *materia*, en forma de aguardiente de agave y de cerveza de maíz, que tuve la necesidad de tomar, empleando en estos casos unas vasijas sucias, hechas de cáscaras de calabazas. En estos casos había entre los coras un árbol de peyote, bebida hecha de un cactus. Esta bebida produce un efecto vivificante y a la vez embriagante.

Los coras y los mexicanos dividen sus cantos en canciones de cierto argumento, con melodías diferentes. De éstas apunté 85. Los huicholes tienen, por su parte, correspondiendo al número de sus fiestas, 18 canciones muy largas. A éstas tenemos que agregar otras dos canciones, pertenecientes a esas mismas fiestas, con variaciones notables, las cuales fueron apuntadas en Santa Catarina, y otros cinco cantos más cortos.

Las canciones de los huicholes carecen, y esto es curioso, del compás del baile, exceptuando la canción referente a la fiesta del Peyote y la de la Tostada del Maíz. Si los huicholes quieren bailar, entonces tocan dos indios unos violines y guitarras, fabricados por ellos mismos, estando aquéllos junto al cantor. Los indios, aglomerados enfrente del cantor, comienzan a brincar. Para estas piezas pequeñas, tocadas en el violín, hay unas cancioncitas que tienen unos textos profanos. Apunté unas veinte de estas cancioncitas. Existen numerosas oraciones, y las canciones de las pachitas, o sea del carnaval de las tres tribus. Estas últimas canciones se llaman así porque se celebran en la Cuaresma. Los indios van entonces de casa en casa. Las ceremonias tratan de la venida del sol y de la futura cosecha. Las canciones se ocupan, en su mayor parte, de la Virgen María.

Mis colecciones etnográficas, de las cuales he enviado unos 2 300 objetos al Museo Real de Etnografía de Berlín, son, en sus dos terceras partes, de una naturaleza religiosa. La vida diaria de los indios se liga con la religión, pues continuamente, y aun en las empresas más insignificantes, se acuerdan ellos de la multitud de sus dioses y de los difuntos, tratando de captarse la buena voluntad de estos últimos, mediante ofrendas y oraciones. Sus numerosas fiestas tienen el mismo objeto, y obran directamente sobre los dioses, como sucede con el sol y las estrellas, mediante ciertas ceremonias. Los coras del pueblo de San Francisco celebran, por ejemplo, muchos meses antes de la siembra, las noches de los miércoles, uno de sus mitotes. Estas fiestas se celebran en los montes, a distancia de dos horas de la población. Los coras

se preparan, ayunando, para estas fiestas. Al domingo siguiente van las gentes, en gran cantidad, a la iglesia de Jesús María, distante unas dos horas. Tal vez se creerá que un proceder tan exagerado en lo tocante a la religión inutiliza a esas gentes para la vida práctica. Pero no sucede tal cosa. Cuentan con el tiempo suficiente, y es casi seguro que los pueblos primitivos se ocuparon en otras partes del mundo, y en una extensión igual, en estos ejercicios religiosos y mágicos.

Sin ocuparnos más de los bailes y de las ceremonias que acompañan a las fiestas religiosas,[7] siendo éstas, también, de un origen pagano, dedicaremos unas pocas palabras a las festividades que se celebran en las montañas. Dichas fiestas son esenciales, pues, exceptuando las mencionadas pachitas religiosas, son aquéllas las únicas que se celebran con acompañamiento de canciones, y éstas nos proporcionan un excelente conocimiento de las ceremonias y de los pensamientos de los indios, en general.

Si se habla de las fiestas, es necesario contestar primero a la pregunta: ¿Cuál es el tema o el argumento de las canciones? Mencionaremos sólo algunas fiestas que se refieren a la siembra, a la cosecha y a la tostada del maíz. Estas tres fiestas son celebradas por las tres tribus. En la ejecución difieren ellas entre sí; pero son, sin embargo, iguales en lo tocante a la idea, y así es que las condiciones que existen en una tribu nos servirán para comprender a la otra tribu, y todas juntas nos proporcionarán una luz sobre las correspondientes fiestas de los antiguos mexicanos.

Desde luego tenemos ahí el principio general de la fiesta. Los coras de Jesús María entonan su primera canción alabando la carrera del sol, hasta la llegada de éste al meridiano. La segunda canción trata de la puesta del sol, y la tercera, de la aparición de la madre de la tierra (Texkame) en la patria de los coras. El sol es, a la vez, la luna. El poniente es la patria de la madre de la tierra, y por esto se llama al primero "la comarca de la madre Texmata". El sol está representado por una niña, que tiene su asiento por el lado del poniente de la plaza, donde se celebra la fiesta. Sigue luego la canción a la Estrella Matutina, Haatsikan, "nuestro hermano mayor", el héroe principal e intermediario entre los otros dioses. Un niño representa a la Estrella Matutina. Toda la fiesta es la obra de Haatsikan. Sin él no producirían las ceremonias efecto alguno, ni se podrían ejecutar, por sencillas que fueran. La Estrella Matutina llama a su "sobrino" y le ordena que arrime la leña y que la encienda, a las espaldas del cantor (que dirige la cara hacia el oriente) y del altar. El niño conduce a los "ancianos" a sus asientos, que están alre-

[7] Suprimo aquí la parte de mi discurso que trata de la explicación de las vistas que presenté.

dedor del fuego. El niño entrega a los ancianos las "nubes", el tabaco, y éstos las meten en las pipas y, encendiéndolas, exhalan las "nubes", que traen las lluvias. Es el niño el que habla con los dos jefes del baile, y les lleva las carracas. Los jefes se atan las carracas debajo de la rodilla y se ponen los otros distintivos, y el niño anima a aquéllos para que bailen alrededor del fuego. Es, por fin, el niño, representante de Haatsikan, acompañado de los ancianos y de la madre de la tierra, el que se dirige a los dioses de la seis direcciones de la tierra mejor del mundo, a saber: el oriente, el poniente, el norte, el sur, y lo de arriba y lo de abajo, esto es, a todas las divinidades, implorando la buena voluntad de ellas.

La fiesta termina por la mañana con un baile desaforado, ejecutado por un hombre vestido de venado, y que representa la Estrella Vespertina Sáutari. Este hombre deposita, por fin, los bastoncitos emplumados y los otros objetos que fueron empleados en las ceremonias, clavándolos en el suelo, ante el altar, indicando de esta manera la conclusión de la fiesta. El hombre desaparece en seguida, "en casa, en la montaña", como dice la canción.

De las fiestas huicholas se desprende el hecho de que la Estrella Matutina, Haatsikan, y el venado, esto es, la Estrella Vespertina Saútari, forman una sola persona. En seguida se entabla un monólogo entre el fuego, esto es, el dios del Fuego, Tatenarí, y el cantor. Entre los huicholes es el fuego un dios, mientras que los coras le dan a aquél el nombre de "las plumas de guacamaya de nuestro padre Tayau". Tayau es el sol, y el fuego es su imagen. El cantor invita al dios para que venga a preparar la fiesta. Contesta el dios que no es capaz de hacer esto por sí mismo, y que es necesario llamar a la Estrella Matutina Kauyumári, la cual es, según los dichos de los huicholes, un venado. El dios envía a la Estrella Matutina dos plumas de las aves *tutuní* y *piuáme*. Las plumas penden de unas flechas de ceremonias. Las flechas llegan al sitio de la salida del sol. Ahí duerme la Estrella Matutina, escondida entre unas plumas mágicas. El sueño de la Estrella Matutina es velado por jaguares, pumas y serpientes venenosas. Uno de los mensajeros toca la sandalia de la Estrella Matutina, y ésta se despierta. Ella escucha, malhumorada, el mensaje, y no quiere ir. Pretexta, a veces, estar enferma de malaria, o padecer de los pies. Luego no encuentra sus plumas mágicas, que le son indispensables para la obra. La estrella consuela, por fin, a su esposa, y ésta abastece a su esposo con todo lo necesario para el viaje, aconsejándole que no se interese por las otras mujeres. La Estrella Matutina emprende el viaje. La mencionada escena familiar excita siempre la burla de los oyentes, y se presenta frecuentemente con un gran realismo. Sigue la descripción del camino que recorre la Estrella Matutina, su llegada al templo y la participación enérgica que toma en la

fiesta. En contraste con los coras, no se dirige el dios a los dioses de las seis direcciones del horizonte, Takuáte, sino mencionando a cada dios por separado. Aparece una serie interminable de dioses, y éstos aprueban los motivos y deseos que han dado origen a la fiesta. Ellos ofrecen su ayuda o declaran el motivo por el cual no pueden tomar parte en la fiesta. Los dioses piden luego sus ofrendas, y toman una parte de las comidas que han sido dedicadas a los dioses, y otras cosas más.

Los dioses se retiran por la mañana. El último que se despide es la Estrella Matutina, lo que concuerda con las ya mencionadas ceremonias de los coras. La Estrella Matutina se apresura, pues no quiere ser vista por el sol, a quien le tiene miedo. Si dura la fiesta un poco más tiempo, entonces pide la Estrella Matutina permiso al sol.

Muy interesantes son los pensamientos que se manifiestan entre las tres tribus en lo tocante a la fiesta de la Cosecha, expresados en canciones. Dichos cantos están de acuerdo con lo que hemos encontrado entre los mexicanos antiguos, un poco antes de emprender nuestro viaje.

En la canción de los mexicaneros se dirigen las mazorcas tiernas de maíz, que se llaman *nantsi*, madre, al cielo, vertiendo lágrimas. El maíz se identifica con la madre. Los coras hablan directamente de la muerte de ella: "El fuego mata al hijo de nuestra madre." "Nuestra madre llora por su hijo." En la siguiente canción se dice, lleno de júbilo: "Él sólo ha engañado a los hombres. Él no muere nunca y se llama Sáutari, la Estrella Vespertina, y se ha ido a su casa, que está encima de nosotros."

Se asegura en ambos casos, que el maíz, que creció durante el verano, se eleva al tiempo de la cosecha, en forma de estrella, al cielo. En especial, y de una manera impresionante, se repite este pensamiento en la fiesta de la Cosecha, celebrada por los huicholes. Las calabazas tiernas están entonces representadas por unos niños pequeños, *teuainuríxe*,[8] y éstos se colocan por los dos lados del cantor. El cantor está sentado ante el templo, mirando hacia el oriente. En cada extremo de las hileras, por la derecha y la izquierda, se coloca un hombre. Estos hombres se llaman *uerikaxe*, águilas. Enfrente, y al oriente de la plaza, se coloca una estaca, de la cual cuelga un cinturón adornado con bastoncitos mágicos, hechos de plumas. Al pie de la estaca se ponen ofrendas, y, en especial, una calabaza, por cada niño. Las puntas de las calabazas miran al oriente.

La canción, que se llama directamente Tatéx, nuestra madre, esto es, el maíz, se canta desde la mañana hasta la tarde, y se repite en la noche. La

[8] *Fe*-madre (maíz) *uainu*, un ave que vive en las costas del Pacífico.

canción describe el viaje que hacen las calabazas al oriente, a la salida del sol, y su regreso al templo. Las calabazas son guiadas por la flecha amarilla, *urúmuxáure*, y las dos águilas. Ellas, las calabazas, se detienen en el camino, en todos los sitios donde viven los dioses, y la "flecha amarilla" muestra a los dioses, "a media noche", a los recién nacidos, esto es, "al maíz y a las calabazas". En el canto se llega a las moradas de varias divinidades, y se hacen entonces, debajo del cinturón, unas ceremonias, correspondientes, en su mayor parte, a las palabras de la canción. Las mujeres se acurrucan debajo del cinturón y encienden copal en unos sahumerios. En nuestra ilustración 36 [no reproducida] humedece uno de los cantores la cabeza de un niño, *teuainuríxe*, con agua bendita. Cuando regresan los niños del oriente, se ponen las puntas de las calabazas, que se encuentran debajo del cinturón, de nuevo hacia el poniente.

Para comprender la significación del viaje que hacen las calabazas a la salida del sol es necesario orientarse un poco en la mitología de los huicholes. Dice esta mitología que todos los dioses, los *kakauyárites* o *heuixes*, han venido del poniente, esto es, del mundo subterráneo, caminando hacia el oriente. En el camino quedaron los dioses, el uno por aquí y el otro por allá. Por esta razón, son los cerros unos *kakauyárites*. Conforme a todos los mitos observados entre los antiguos mexicanos, son todas estas divinidades unos astros.

Los huicholes son los descendientes de aquellos astros. Como se repite aquí el viaje de las calabazas al oriente, viniendo del poniente, siguiendo, sin duda alguna, el camino sidéreo de la primitiva inmigración de los dioses, así se repite de nuevo este camino entre los mexicanos antiguos, coras y nahuas modernos, ascendiendo el maíz, en tiempo de la cosecha, al cielo, en la forma de una estrella. Por ese motivo se enseña a los dioses el maíz, "a media noche". El cinturón significa el camino, y pende de una estaca, la cual señala al cielo.

Cuando asciende el maíz, en la época de la cosecha, al cielo, entonces debe descender el mismo, durante la primavera, de aquel sitio. Siendo el maíz, en su calidad de astro, un fuego, debe encontrarse éste, en la primavera, sobre la tierra, otro fuego, esto es, el fuego solar. Por ese motivo porta, por ejemplo, la joven diosa del Maíz de los antiguos mexicanos el "escudo del sol" (*tonatiuh - chimalli*). En la canción de la mencionada fiesta de las Mazorcas Tiernas de maíz, se alaba a Timuxáve, que es el fuego, como héroe, pues debido a su actividad se logró el establecimiento del primer campo de maíz. Todos los otros dioses habían fracasado en esa empresa.

En otro mito de los mexicaneros y huicholes aparecen el mismo héroe de la civilización, llamado Timuxáve por estos últimos, y el "ave perezosa". Ambos se encuentran en un templo donde se celebra una fiesta, y conocen allí a dos doncellas, con quienes se casan. Cada una prepara su sementera

para la siembra, y se queman, como se acostumbra, los árboles derribados. El "ave perezosa" quema las hierbas elevadas. Timuxáve produce tanto humo, que la suegra está a punto de asfixiarse. El "ave perezosa" pide entonces maíz para la siembra. Pero en lugar de sembrar, está el ave todo el día en su cueva, comiéndose el maíz. La suegra se enoja y corre a su hijo político, dándole de palos. La misma suegra niega a Timuxáve la entrega de simientes. Timuxáve deja traer vainitas, las siembra, y se produce una milpa hermosísima. En todas esas faenas está acompañado Timuxáve por un gran número de ayudantes, pero no los lleva nunca a su casa. Después de la cosecha, que ha sido abundante, se enojan los suyos, principalmente la suegra, por un pretexto bastante nimio. El pretexto consiste en que no hay legumbres para el maíz. Timuxáve abandona a su familia y se va al cielo.

En este mito se describe la transformación de la luz de las estrellas en la del sol, al comenzar la primavera, y la retransformación de esa luz en otoño.

Otro mito nos dice que las "aves perezosas" vienen con los dioses del mundo subterráneo, siendo astros. En otros mitos celebran las aves sus fiestas en el cielo, y son, por consiguiente, unos astros. Las aves no contribuyen, en el verano, a la madurez de la cosecha. No pasan de ser unos astros. Sólo el dios o los dioses del maíz se convierten de estrellas en soles, como se dice también del dios del maíz de los antiguos mexicanos: "él es un astro del firmamento".[9] La transformación se considera, también, como la muerte de la forma antigua.

Los coras de Jesús María expresan de una manera poética, en una canción sobre la siembra, el brotar de la simiente, y cada fase del crecimiento de ésta hasta la formación de la mazorca, como sigue: "...Aquí aparece el agua vital, jugo, del nacido, de la mazorca tierna del maíz. Muy lejos, y encima de nosotros, lo advierte el colibrí. El colibrí gorjea estando muy lejos, y se acerca, describiendo unos círculos. Entonces baja al mundo y bebe el agua vital del recién nacido. Esta agua le hace mal al colibrí que está encima de nosotros. El colibrí cae sobre la tierra y muere..."

Como paralelo mencionaremos el siguiente pasaje de Sahagún: "Él [el colibrí] renace cada año. En invierno queda suspendido de los árboles, clavando el pico en ellos. Así se seca y pierde el plumaje. Cuando empieza a retoñar el árbol, entonces revive el colibrí y le sale de nuevo el plumaje."[10]

Nada de lo que se dice del colibrí corresponde a los hechos naturales. Todo esto tiene un sentido mitológico. El colibrí es la máscara del dios del Sol. El Huitzilopochtli de los antiguos mexicanos se presentaba en forma de

[9] Véase el material de los antiguos mexicanos en otros lugares.
[10] *Historia general*, tomo XI, cap. 2, párrafo 2; Durán, *Historia*, 6.80, tomo II, p. 80.

un colibrí. Entre los coras, es el colibrí el mensajero del sol. Es también la imagen del mismo dios, es decir, astro, y se le da el nombre de *tákua*, dios. En ambos casos, se expresa mitológicamente la poca eficacia del sol durante el invierno, y la ineficacia del mismo después de haberse madurado la simiente.

Consagraremos unas pocas palabras a otro pensamiento natural y parecido, también mitológico, que hemos encontrado entre las tres tribus. Este pensamiento está de acuerdo con las ideas de los antiguos mexicanos en lo tocante a la muerte de los astros, hecha por el sol en la primavera, y que garantiza el crecimiento y la madurez del maíz, coincidiendo con la elevación mayor del sol, seguida por las lluvias. En México se representaban las estrellas por unos hombres, a quienes se sacrificaba después. En la sierra se remplazan los hombres por venados. Los huicholes comienzan muy temprano las ceremonias correspondientes, con el objeto de producir el efecto celestial apetecido. Un poco después de la fiesta de la cosecha, en octubre, envía cada distrito en donde se encuentra un templo diez o veinte hombres, presididos por el dios del Fuego, a la estepa oriental, que se extiende hasta Catorce. Allá buscan aquéllos la cactácea llamada *peyote*. El uso del peyote produce un efecto estimulante. Se considera a estos hombres como dioses que van al sitio donde sale el sol. Los enviados van a cazar venados, pues los peyotes se tienen por venados. Igual que a esos animales, se cazan los peyotes con flechas y de una manera ceremoniosa. Los venados significan, a la vez, astros, que son destruidos por el sol durante la primavera, elevándose éste en el horizonte. Los representantes de los dioses están, en este caso, al servicio del sol, y portan con este motivo, en el centro del sombrero, una porción de emblemas procedentes de los animales consagrados al sol, a saber, plumas de pavo real y colas de ardilla. Los enviados regresan al templo, después de haber pasado seis semanas de privaciones, y permanecen allí en su calidad de dioses, hasta el gran baile del peyote, es decir, hasta febrero, marzo o abril.

A la fiesta del Peyote sigue inmediatamente la de la Tostada del Maíz. Para la celebración de esta fiesta se necesitan muchos venados. En esta fiesta representan, también, los huicholes y mexicanos, la caza de los venados. En la aldea huichola de Santa Catarina se ejecutaba aquella caza por medio de una carrera hacia el sitio de la salida del sol, *parúya kutsié*. En el suelo se clavaban unas plumas de la urraca, significando éstas las astas de venados.

En las fiestas de junio, cuando alcanza el sol su elevación mayor, se repite, entre los huicholes y los coras, la misma ceremonia, con algunas variantes.

La significación de los utensilios ceremoniales, a saber, las flechas, las cáscaras de calabazas, las sillas, los cirios y otros más, será mencionada por

nosotros al tratarse de la fiesta huichola llamada la Limpia de los Campos o la Lavada de las Jícaras. Esta fiesta se celebra después de haber brotado la simiente. Los dioses llevaban aquellos utensilios cuando llegaron a la tierra, viniendo del poniente, y los hombres tienen la obligación de renovarlos. Por ese motivo, es la primera pregunta de los dioses, cuando vienen a una fiesta, la siguiente: "¿Dónde está mi flecha, mi jícara?", y los dioses encargan a su mensajero, a Kauyumári, la busca de esos objetos. Cada familia posee una o varias jícaras y flechas, destinadas para el culto de unas divinidades en especial eficaces. Así, hay, por ejemplo, una jícara llena de maíz para Tatéx, nuestra madre.

En la mencionada fiesta de la Limpia de los Campos, se lavan las jícaras. En esto consiste la renovación, y en la fabricación de flechas nuevas. En el grabado 38 [no reproducido] se observan las mujeres de un rancho que se ocupan en esta tarea, después de la salida del sol.

La noche anterior había cantado el cantor, sentado en un banquito. Para este baile sagrado se encienden unas velas o cirios. No es presumible que la renovación que se hace en esta fiesta se deba al hecho de ser aquélla la primera del año. Este año comienza con la estación de las aguas. La fiesta es una preparación para la cosecha, y por este motivo se deben limpiar las jícaras en honor de Tatéx. Las jícaras significan las partes ocultas de la mujer –siendo aquéllas, entre los coras, el símbolo de la tierra– y es seguro que el crecimiento de la raza humana se relaciona con las primeras, pues una gran parte, e importante, de la fiesta de la siembra consiste en las cópulas. Las jícaras están, por consiguiente, siempre en poder de las mujeres, siendo las flechas de la propiedad de los hombres.

Dice otra tradición que, la diosa de la tierra, Tatútsi Nakavé, colocó, al principio del mundo, los utensilios ceremoniales en los cuatro puntos cardinales, en el centro y en el cielo, después de haber levantado este último. Respecto a los cirios, tengo la noticia de que éstos se toman por sostenedores del cielo. Una pequeña pirámide de quince centímetros de altura, con escalones, se tiene por imagen de la carrera del sol. Por un lado se levanta el sol, hasta llegar al meridiano, descendiendo por el otro al poniente.

Tan variada es la significación de los diferentes utensilios, que sólo el mito puede fijar la importancia de estos objetos.

Nos limitaremos, en esta ocasión, a las pocas pruebas mencionadas. Es imposible indicar la riqueza de la cosecha que hemos recolectado en esas tribus. Baste decir que nuestra colección es importante tanto en lo tocante a las cuestiones religiosas en general, como a lo que se relaciona con los antiguos mexicanos.

11

Resultados etnográficos de un viaje a la sierra Madre Occidental*

Konrad Theodor Preuss

Desde mi regreso de México ya ha pasado medio año. En el análisis de mis materiales he avanzado de tal manera que ya podría presentar una conferencia sobre algún aspecto específico de mis investigaciones. Sin embargo, creo que en este lugar lo más adecuado es ofrecer una breve síntesis de los resultados científicos de mi expedición, ilustrándolos con algunos de los objetos etnográficos que coleccioné.[1] No hubiera sido posible presentar esto en una fecha más temprana porque hace apenas cuatro semanas que llegaron los últimos envíos desde México a Berlín. El mes de octubre, en una reunión de la Sociedad de Geografía, tuve la oportunidad de presentar un informe muy general sobre mis viajes en la sierra, ahora quisiera exponer algunos datos complementarios.

Antes de dar inicio a esta exposición me gustaría expresar mis agradecimientos más profundos al Real Ministerio Prusiano de Asuntos Culturales, que me ofreció fondos provenientes de la fundación Duque de Loubat, así como a la Dirección General de los Museos Reales que generosamente me concedió la licencia para realizar este viaje. También es mi deber agradecer la gran confianza que tuvo en mí el estimado maestro Ferdinand von Richthofen al elegirme para esta expedición.

El campo de mi trabajo, la sierra Madre Occidental, geográficamente es la zona de transición entre el altiplano mexicano y la costa del Pacífico, y se ubica entre el paralelo 22 norte y el trópico de Cáncer. La región ocupa

* "Ethnographischer Ergebnisse einer Reise in die mexikanische Sierra Madre", *Zeitschrift für Ethnologie*, 40, Berlín, 1908, pp. 582-604. Traducción de Johannes Neurath y Leticia Villanueva.

[1] Para la publicación tuve que modificar ligeramente el texto. Inserté citas literales de algunos cantos y mitos, mientras que quité una gran parte de las descripciones de los objetos.

partes del territorio de Tepic, así como partes colindantes de los estados de Jalisco y Durango. Se trata de una serranía muy escabrosa y de difícil acceso. Los que viven allí son los indígenas coras, huicholes y mexicaneros, tres tribus que apenas muestran influencias de la civilización, especialmente en lo que se refiere a la religión, ámbito que entre ellos ocupa muchísimo tiempo y muchísimos esfuerzos. Por cierto, mis investigaciones estaban enfocadas en el estudio de la religión, ya que tuve una especial motivación por la posibilidad que se ofrecía de aclarar algunos aspectos de las civilizaciones antiguas de México. Aunque la región nunca formó parte del imperio azteca, se trata de pueblos que están culturalmente emparentados con los antiguos mexicanos. En el caso de los mexicaneros incluso tenemos un grupo que habla el mismo idioma que los aztecas, el náhuatl.

Mis expectativas se han cumplido de una manera extrordinaria. No solamente encontré lo que buscaba, también lo encontré en la forma que es la más adecuada para un estudio etnológico, en la forma de cantos, rezos, mitos y cuentos. Documenté estos textos en tres diferentes idiomas indígenas, y en ellos encontramos casi todo el universo intelectual de estas tribus. Sin este material sería imposible entender la religión de aquellos grupos. Solamente los textos revelan el sentido que tienen las ceremonias, las fiestas, así como todas las restantes costumbres que pueden observarse.

Ustedes saben muy bien cómo las investigaciones basadas en preguntas y entrevistas pueden llevarlo a uno a malentendidos y graves errores. Incluso cuando se da el caso de tener un informante comprensivo y dispuesto a hablar, siempre existe la posibilidad de que le cuenten a uno mentiras; además, es muy poco probable que el informante sea lo suficientemente paciente como para dictar sus conocimientos lentamente y en su propio idioma. Sin embargo, en el caso del patrimonio literario de los mitos, canciones y otros textos fijos que se transmiten oralmente de generación en generación, es más fácil pedirle a un informante que los dicte, y uno puede registrarlos por escrito. Tampoco hay mucha posibilidad de que lo engañen a uno. Lograr que le dicten los textos lentamente es lo más importante para el investigador que no domina el idioma nativo, lo que en mi caso sucedió con el cora y el huichol, lenguas que no era posible estudiar con anticipación. El náhuatl, idioma del tercer grupo que visité, solamente lo conocía de los documentos antiguos. Debido al poco tiempo con que suele contar un etnólogo para sus investigaciones de campo, raras veces va a lograr el dominio de un idioma indígena de tal manera que no solamente llegue a conversar fluidamente con los nativos, sino también pueda apuntar en el idioma indígena todo lo que le platiquen sus informantes.

De esta manera recopilé mis textos. Por supuesto, siempre me ayudó un intérprete nativo que revisó los textos conmigo, y ofreció una primera traducción; eran muy escasas las personas aptas para este trabajo; por lo general, sus conocimientos del español eran bastante rudimentarios. A pesar de esto, con el intérprete indígena uno se asegura de tener un registro exacto y completo de los textos. Poco a poco los conocimientos lingüísticos van aumentando, y por la cantidad enorme de material que hay uno llega a capacitarse para elaborar una traducción definitiva. Con este método uno puede registrar un gran número de textos en un tiempo bastante corto. Aunque solamente pasé 19 meses entre los indígenas (sin interrupción alguna), logré llenar unas cinco mil páginas con textos y traducciones interlineales. Para México, América Central y del Sur, esto es una cantidad muy grande, pero mis amigos serranos inclusive pueden competir con aquellas tribus norteamericanas que cuentan con las documentaciones más extensas de su literatura.

Los huicholes, en su gran mayoría, no están bautizados, mientras que los coras y mexicaneros al menos son cristianos en el papel y van a misa cuando hay la posibilidad de hacerlo. Un cuento cora que trata de la crucifixión de Cristo ilustra de qué manera es su catolicismo. Lo más extraño es que Cristo esté identificado con Haatsíkan, la Estrella de la Mañana, deidad que en las fiestas está físicamente representada por un niño. Es el único ejemplo, en toda su literatura nativa, donde los coras tratan la religión católica. A continuación, lo presentaré en una traducción literal. El texto se compone de dos fragmentos, la segunda parte me fue dictada primero, y el inicio me lo relató otro narrador cuando me lamenté de tener el texto incompleto.

Cristo y los negros

"Nuestra Madre" [la diosa de la Tierra y de la Luna] tuvo un hijo. Éste creció. Después se fue y vagaba por ahí. Entonces su madre empezó a buscarlo. Se fue muy lejos y llegó hasta el oriente. Allá, tan lejos, preguntó a la gente que vivía en ese lugar: "¿No pasó nadie por aquí?" La gente respondió: "Dicen que en el poniente lo han visto, allá ha de estar." Con esta información ella se volvió y se fue hacia el oeste. Nuevamente preguntó: "¿No pasó nadie por aquí?" "No", contestaron. Inclusive ella preguntó a su propio hijo cuando lo encontró por allá —pero no lo reconoció. Él respondió: "Jamás lo vi." Así engañó a su madre. Entonces ella se volvió y se fue hacia el norte. También ahí preguntó: "¿No vieron a mi hijo?", pero la gente respondió: "No lo hemos visto." Entonces ella se volvió y preguntó en el sur: "¿No vieron a alguien? Perdí a mi hijo." La gente respondió: "Ha de ser este que camina por todo el mundo,

robando y asesinando sin razón alguna." Todo esto recordó la madre. Después de que le dieron esta información, ella lo buscó por todas partes, en la sierra, entre las flores, en el polen de las plantas de maíz, entre los pinos. Allá encontró a su hijo, pero no lo reconoció, y le preguntó: "¿No viste a nadie?, estoy buscando a mi hijo, lo perdí; él huye de mí. En el sur los viejitos me dijeron que anda por aquí." Él mismo respondió: "No he visto a nadie. Yo ando paseando por todo el mundo, pero no he visto a nadie. Por qué no lo buscas, ya lo encontrarás. Yo no te voy a decir nada, porque no vi a nadie." Así engañó a su madre. Entonces, ella se fue buscándolo y preguntando en las casas de la gente; preguntó ahí y preguntó allá. Entonces, finalmente, ella dejó de buscarlo, porque no lo encontraba. En vano lo buscaba, y en el este terminó la búsqueda. Allá, ella se acordó de sus soldados y le ordenó al jefe: "Tú lo harás, vas a buscar a mi hijo. Lo vas a capturar dondequiera que lo encuentres".

Había negros. La madre se quejó [de su hijo]; se quejó con los negros. Entonces les ordenó que lo capturaran. Los soldados lo buscaron por todas partes del mundo. En el camino preguntaron: "¿No pasó aquí un niño con un traje amarillo?", pero la casera respondió: "Ya hace mucho que pasó por aquí. Solamente tenía una vaca cuando pasó, y ahora ya son muchas." Con esta respuesta siguieron adelante, y nuevamente preguntaron: "¿No pasó por aquí un niño? Lo estamos buscando. Nos encargaron buscarlo." "Bueno, hace mucho que pasó por aquí; entonces, este árbol estaba chiquito." Entonces, siguieron persiguiéndolo. Ya se están acercando, allá cerca del norte. Allá pasó, y allá es donde lo encontraron entre la hierba. Lo capturaron y lo amarraron, llevándolo a su madre lo entregaron: "Aquí está, hicimos como nos ordenaste." "Vayan a darle latigazos." Pero los negros no hicieron esto, le dieron machetazos. Por eso lo llevaron a un lugar; regresaron con él y lo entregaron a su madre. Entonces, ella les echó la culpa: "No les dije que lo golpearan de esta manera. Así no lo voy a recibir. Lo que hicieron, no lo había ordenado así. Llévenselo." "Pero no." Entonces el niño dijo: "Mándenme hacer una cruz. Que los carpinteros me hagan una cruz, para que me claven en ella. Que el herrero me fabrique unos clavos." El herrero hizo los clavos, porque así se lo pidieron. Después, el carpintero, por encargo, hizo la cruz. El niño les entregó la cruz y dijo nuevamente, por su propia voluntad: "Ustedes, clávenme en la cruz, allá moriré." Así los soldados lo hicieron. Lo clavaron con los clavos. Allá, él se quedó y dijo así: "Tengan cuidado de mí, a ver a qué hora regreso." Entonces se murió. El jinete lo mató [alusión a la herida de lanza]. Así quedó.

La primera parte de la narración es una versión abreviada del mito de la Estrella de la Mañana, narración que conocemos de numerosos cantos y leyendas donde, a menudo, es tratado con bastante detalle. La diosa de la Luna busca a su hijo que es el lucero del alba, lo busca por otras partes, en los rumbos que también son los lugares de su nacimiento o, más bien, de sus apariciones. Sin embargo, debido a lo versátil que es su personaje, la madre no lo reconoce. El niño es una personificación de la vegetación exu-

berante y floreciente, por eso la madre lo busca "entre el polen" y lugares similares. La gente cuenta a la madre que el niño anda vagando, robando y asesinando. Este motivo también aparece en un mito de los hermanos Estrella de la Mañana y Estrella de la Tarde (Haatsíkan y Sáutari), donde se cuenta cómo se disfrazan con pieles de jaguar o de león —o sea, toman la forma de estos animales—, y de noche salen a robar y a asesinar, hasta que la gente, ya harta de ellos, los mata. En estas narraciones se expresa la naturaleza temible de las deidades nocturnas y astrales, que conocemos de la mitología mexicana antigua. Ambos héroes resucitan a la vida, y el Padre Sol, lejos de estar enojado por las fechorías de sus hijos, los nombra vigilantes del mundo en el este y en el oeste. Tampoco la madre tiene un motivo concreto para estar enojada con su hijo; hay que tomar en cuenta que se trata de ciclos naturales que se describen en estas narraciones. Por eso, tampoco se necesita una justificación para la crucifixión. La aparición de los "negros" o "soldados" tiene algo de ver con la pasión de Cristo, pero de una manera muy particular; aquellos "negros" o *xúumaweika* son una antigua corporación pagana de jóvenes que, durante la Semana Santa, hacen de las suyas, pintándose de negro, blanco y rojo y vistiendo solamente con un taparrabo. La persecución de Cristo es añadida a sus antiguas danzas y ceremonias; Cristo es representado por un niño (al igual que la Estrella de la Mañana) y los "negros" (que también son conocidos como "judíos") lo corretean de casa en casa, por todo el pueblo. Finalmente lo crucifican consecutivamente en cada una de las pequeñas iglesias del pueblo. En el mito, la persecución de Cristo ocupa varios años. Entre los huicholes también existe una leyenda que dice que Cristo vivía en la sierra, en una época anterior al nacimiento del sol.

Es evidente que los coras de ninguna manera han comprendido las doctrinas de la religión cristiana, a pesar de que los jesuitas llegaron con ellos ya en 1722. La narración que presenté, y la religión de las tribus serranas en general, hacen presentir que nunca podrán ser verdaderos cristianos. Todos sus deseos son de carácter terrenal, y no se refieren a un más allá. No conocen el concepto del pecado, sino en el sentido de violar las reglas de guardar ayuno o de la abstinencia sexual que se guarda con antelación a una ceremonia. La consecuencia de transgresiones de este tipo es que los ritos no tienen el efecto positivo deseado, y que los participantes resultan perjudicados. En lo que se refiere a sus creencias, es notable que tienen una relación personal con el dios que se llama "nuestro hermano mayor", y que es la Estrella de la Mañana. Los coras están bastante convencidos de los poderes de esta deidad, que también es su héroe cultural. Otros dioses im-



11.1 Danzantes coras de la mesa del Nayarit [Yáujque'e]

portantes son "nuestro padre", el sol, así como "nuestra madre", que es la tierra y la luna. Sin embargo, en todos los cantos y ceremonias, la única motivación son los simples procesos naturales. Los personajes divinos aún mantienen un vínculo muy estrecho con las plantas y los animales; por ejemplo, el dios del Maíz ("nuestro hermano menor") muere cuando se cuece o se tuesta maíz durante la fiesta de la Cosecha: lo mata el fuego que también es un dios, y la Madre Tierra llora por él. Pero así es; el destino natural es evidente e inevitable. Sin embargo, luego nos enteraremos de que la muerte no es definitiva: el dios del Maíz se transformará en la Estrella de la Tarde y subirá al cielo; de este lugar regresará en la primavera, cuando la siembra empiece a florecer nuevamente. Así, se repetirá el ciclo de creci-

miento, muerte y viaje al cielo.

Ya no quiero hablar más aquí sobre el origen de los "negros", sino que de los danzantes, que son la más importante de las cuatro corporaciones dancísticas paganas que existen entre los coras, y desarrollan sus actividades durante las fiestas católicas. Éstos los requisitos de la danza: la palma de cuatro puntas, la sonaja y la corona que tiene plumas azules de urraca, así como un velo de chaquiras (figura 11.1); en los bailes siempre los acompaña una niña que es considerada la personificación de la Madre Tierra (figura 11.2). También en las ceremonias paganas que se celebran en los montes la diosa de la Tierra es representada por una niña de entre tres y diez años a lo más. Los danzantes son las deidades de las nubes que traen la lluvia. Por eso, en las fiestas católicas que se celebran durante el mes de junio bailan con más fervor que nunca. En la fiesta pagana de la siembra no aparecen, pero un canto recitado en la misma ceremonia habla de ellos. El principio de este canto dice así, en una traducción literal:



11.2 Malinche, quien encarna a la diosa cora de la Tierra y de la Luna, Tatéχ, una de los danzantes de San Francisco [Cuáxata]

Canto de la lluvia

Aquí se acuerdan los pensadores, nuestros viejitos,[2] aquí se acuerdan de los dioses que se llaman los danzantes (nëeweemes), aquí a los danzantes les hablan con sus palabras, con sus pensamientos; ellos están muy lejos, en medio, arriba de nosotros. Allí les platican a los danzantes que están allá y se adornan con agua. Ellos conocen los pensamientos de nuestros viejitos; piensan en bajar; se adornan con sus trajes, con su vida,[3] con sus hermosas coronas de la vida, con sus bellas plumas de la vida, con sus preciosas plumas nocturnas,[4] con sus hermosas plumas de nubes. Las caras están muy bonitas, adornadas con chaquiras [*sic*],[5] adornadas con palabras (el trueno y el rayo); aquí piensan bajar; traen sus suntuosas coronas, traen bonitas sonajas. Ahora se acuerdan del altar en el oriente; van bajando hacia allá, en medio del altar...

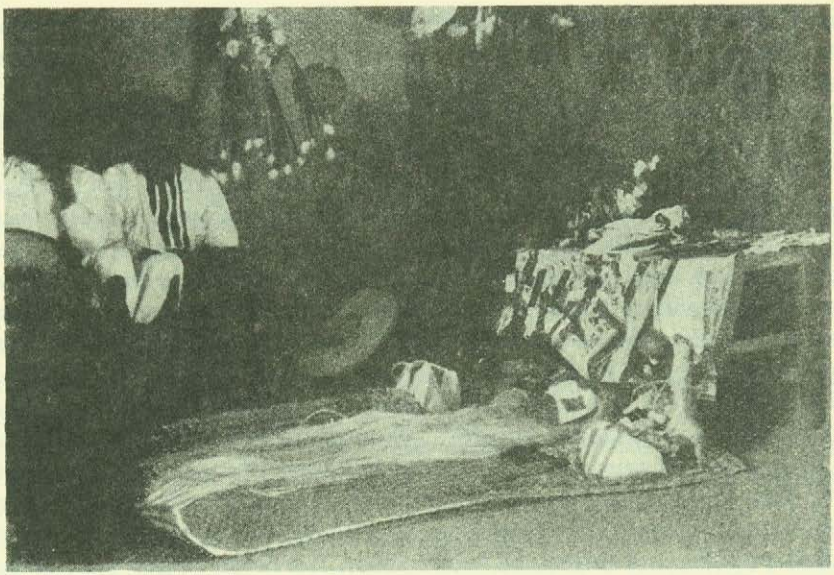
Entre los coras existe la creencia de que los muertos se convierten en deidades. Específicamente son los viejos los que vuelven como dioses de la lluvia después de su muerte; por otra parte, también son los niños que mueren cuando todavía son muy pequeños, y aún no han aprendido a caminar, los que se convierten en deidades de este tipo. Esta creencia se refleja en la costumbre de enterrarlos con coronas y palmas en miniatura, pero del mismo tipo de las que usan los danzantes, solamente que las palmas son hechas de hojas de palmera. Los cuerpos de los pequeños se entierran envueltos completamente en algodón. En una cueva del cerro Huaco pude ver varios entierros de este tipo; el algodón es un símbolo de las nubes. También los antiguos mexicanos se imaginaron los dioses de los cerros y de la lluvia como niños chiquitos; con la finalidad de obtener lluvias abundantes, sacrificaron niños como representantes de estas deidades; se tomaba como un buen augurio cuando la gente lloraba mucho antes de un sacrificio de este tipo. Entre los huicholes[6] y mexicaneros registré mitos en los que niños pequeños muy chillones se transforman en nubes o dioses de las nubes; un mito de este tipo inclusive existe sobre Naariuáme, la principal diosa de la Lluvia de los huicholes que vive en el oriente. No cabe duda de que también entre las tribus serranas existe esta creencia mexicana antigua según la cual los niños muertos o sacrificados se convierten en dioses de la lluvia. En este caso no es difícil suponer cuál es el origen de esta extraña creencia. El frecuente llorar de los pequeños es una forma muy notable de excreción corporal de

[2] Que, en las fiestas, dirigen las ceremonias e invocan a los dioses.
[3] El agua es el origen de la vida.
[4] Entre los huicholes, la temporada de las lluvias se llama "la noche de los dioses".
[5] Cf. los velos adornados con chaquiras que llevan los danzantes en la corona.
[6] Cf. *Globus*, 91, p. 190.

humedad, que hizo pensar a la gente en un origen similar de la lluvia. Por eso, los dioses de la lluvia tienen que ser niños; ideas similares existen sobre otras actividades divinas, por ejemplo sobre el orinar.[7]

La máscara del dirigente de los danzantes es especialmente interesante; tallada hace aproximadamente veinte años, es un objeto tan sagrado que fue imposible adquirirla, y tuve que conformarme con una copia fiel. La original fue hecha después de que los ancianos principales guardaran ayuno durante diez días, lo que significa que solamente comieron una vez al día, absteniéndose de la sal, y también tomaron agua solamente una vez al día. En sus sueños todos los viejos soñaron con lo mismo, que debían hacer una máscara retratando a una persona determinada. Por eso, la máscara es un retrato. Después que hicieron la máscara guardaron ayuno durante otros diez días más, y sólo entonces la empezaron a usar. La máscara por sí misma es una deidad poderosa, y la gente la adora. Cuando faltan las lluvias, la gente se reúne en la casa del ayuntamiento y guarda ayuno durante un lapso de cinco a veinte días. Durante este tiempo la máscara está colocada en el piso, como lo demuestra la figura 11.3; sus largos cabellos de iztle están extendidos como un abrigo y, para que llueva, se le ofrendan flores de papel y algodón que representan a las nubes. La mayor parte del tiempo, los penitentes permanecen sentados en una banca alargada, callados y fumando dignamente una pipa. A menudo les ayudé a hacer nubes, porque el acto de fumar también las produce. Al iniciar el ayuno, se mandan mensajeros al pueblo vecino; éste, por su parte, manda emisarios al próximo, hasta que todos los pueblos están enterados y participan en el ayuno. El pueblo que posee la máscara, el pequeño poblado de San Francisco, es considerado el centro del universo y el pueblo más importante del mundo. Las máscaras que tienen los dirigentes de los danzantes en las restantes comunidades no son, entonces, tan importantes. Cuando la máscara está enojada, se niega a mandar la lluvia, y tampoco quiere proteger a las personas contra las desgracias; en los sueños de la gente revela qué es lo que tienen que hacer, comunicándose por medio de su pintura blanca, negra o roja. Cuando habla con la pintura blanca, el problema que hay que resolver es una enfermedad. El color blanco es una forma de valla protectora, pero las enfermedades pueden atravesarla y entrar en el pueblo. El color negro se refiere a la noche y a las nubes, y significa que la máscara ordena la celebración de un mitote nocturno en los cerros. Sobre el altar de esta fiesta se colocará una jícara sagrada que está subordi-

[7] Cf. mi artículo "Der Ursprung von Religion und Kunst", *Globus*, 86, p. 355.



11.3 Altar de la máscara de los danzantes en la casa comunal de San Francisco

nada a la máscara, y en cuyo interior se aprecia una representación de los seis rumbos del mundo. El objetivo principal de estas fiestas es la lluvia. Cuando la máscara se comunica con el color rojo, pide que se rece al sol, oraciones que se realizan en el pueblo mismo. El color rojo también representa el rayo, contra quien la máscara también es capaz de proteger. Los danzantes representan las nubes que se mueven revolcándose en remolinos, mientras que la máscara es la nube negra más oscura que va adelante.

Los danzantes (que también existen entre los huicholes y mexicaneros) ilustran bien de qué manera las prácticas religiosas coras —inclusive las ceremonias que celebran en días festivos del calendario católico— casi no contienen elemento cristiano alguno. Sin embargo, los cantos religiosos solamente se recitan durante los bailes nocturnos que son conocidos como mitotes, y se llevan a cabo en los montes. El término mexicanero para este tipo de fiesta es *xurawét*, "Estrella de la Mañana", nombre que se explica por el origen que se supone que tiene la ceremonia. Los huicholes no tienen un término correspondiente. Mi material proviene en gran parte de los textos de estas fiestas, por eso tienen una cierta preferencia en mi trabajo. En las tres tribus

es el dios de la Estrella de la Mañana quien inventó y dirige la ceremonia. Durante los mitotes coras, el dios siempre está representado por un niño. Entre los huicholes el dios se ha convertido en una especie de mensajero que, durante el canto, está encargado de las negociaciones con las restantes deidades, pero aquí el personaje solamente aparece en los textos y no es representado por una persona. Únicamente entre los mexicaneros el dios del Lucero del Alba no tiene un papel importante; en los textos se habla más que nada de Tonántsi, "nuestra madre", así como de Totáts, "nuestro padre", mientras que la palabra *xurawét* recuerda el origen que tiene la ceremonia. En los mitos de los mexicaneros, la Estrella de la Mañana sí está muy presente y ocupa un espacio similar al que ocupa entre las otras tribus.

Aquí no puedo presentar detalles sobre los contenidos variados de las ceremonias y los cantos;[8] en general, los textos son de caracter mitológico, o se refieren a la celebración de las ceremonias. La finalidad principal de los mitotes es obtener lluvias, buenas cosechas y salud. Ésta es la razón de que las fechas de las fiestas se relacionen claramente con la siembra y la cosecha, pero eso también se expresa en los textos de los cantos. Uno de los métodos mediante el que se logran las metas de la fiesta es la representación mímica de la cacería del venado. Estos animales son considerados como las estrellas; los cazadores, por su parte, son representantes del sol o de la Estrella de la Mañana.

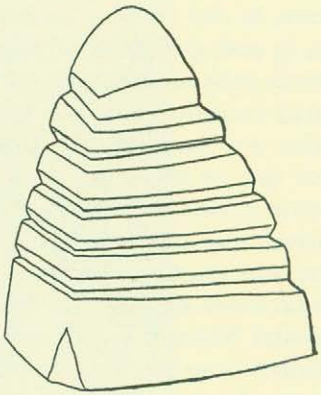
A través de los cantos también conocemos las deidades que forman parte de los panteones cora y huichol, y sabemos que su número es muy elevado. Los huicholes afirman que hay muchos más dioses que seres humanos; cuando dos dioses comparten el mismo nombre, pero tienen sus adoratorios en lugares distintos, de ninguna manera son considerados un solo personaje, según los huicholes es lo mismo con dos personas cuando son tocayas. Entre los dioses se encuentra un gran número de animales, desde las fieras más grandes como el jaguar y el puma, hasta los insectos más pequeños; todos poseen poderes específicos en relación con los diferentes procesos naturales. A las aves se les atribuye fuerzas mágicas muy especiales que tienen que ver con el uso ceremonial de las plumas. Las moscas son consideradas las almas de los muertos; según los coras, éstas también viven en las nubes. Las flores que se usan como adornos frecuentemente son llamadas "plumas"; igual que los árboles, las flores son plantas mágicas, sagradas o, incluso, personajes divinos. Los límites entre estas categorías a menudo son algo difíciles de

[8] Cf. al respecto *Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde*, Berlín, 1908, pp. 160ss, y *Archiv für Religionswissenschaften*, 1908 (véanse *supra* p. 213, *infra* p. 265).

trazar y, en general, parece que nuestra terminología usual no es suficiente. Por eso, se plantea la necesidad de elaborar una clasificación con definiciones muy específicas. Cuando los viejos sabios de los coras dirigen las ceremonias se les llama *takuáte* (dioses). Por otra parte, todos los cerros tienen su nombre y son dioses, al igual que las deidades que viven en determinados lugares geográficos, por ejemplo en ojos de agua. Entre los huicholes pude registrar cientos de nombres de tales *kakauyárites*. En general, las concepciones de ambas tribus son bastante parecidas, pero existe la gran diferencia de que los coras suelen dirigirse a toda la multitud de dioses en su conjunto, invocando solamente las seis direcciones, mientras que los huicholes siempre mencionan un gran número de nombres divinos particulares. Para los últimos, el fuego es Tateuarí, "nuestro abuelo", mientras que los coras dicen que se trata de las plumas de "nuestro padre", el sol. Por otra parte, los coras tienen deidades extrañas del agua (los txákate), que son los hombres y bestias que se murieron en el diluvio. Entre los huicholes no encontramos esta clase de dioses.

Existe una complicación para entender a los dioses. Al igual que las deidades principales, el sol, la luna, la tierra y el lucero del alba, todos los restantes seres divinos tienen una relación más o menos clara con los astros. Por ejemplo, los *kakauyárites* de los huicholes, que son dioses de los cerros, también pueden ser estrellas; llegaron en una migración desde el poniente y se quedaron en diferentes lugares del camino. De la misma manera, también los venados, que son los principales animales de sacrificio, se consideran representantes de las estrellas; por otra parte, los luceros de la mañana y de la tarde aparecen en forma de venados y representan a la vegetación. Las flores de la sierra, especialmente las de color blanco, amarillo y rojo, también pueden ser vistas como estrellas, "muy lejos arriba de nosotros"; se trata de "las estrellas de la jícara de nuestra madre (la diosa de la Tierra y de la Luna)". Esta jícara es el objeto ceremonial más sagrado que tienen los coras, se encuentra en todos los altares y simboliza al mismo tiempo a la tierra y al cielo. Se puede decir que la tierra es la imagen reflejada del cielo. Las cosas más simples y concretas, por su relación con el cielo, están elevadas a una distancia verdaderamente mística. Solamente con la ayuda del lenguaje preciso de los cantos, junto con la información que me brindaron los indígenas, pude orientarme en esta densa selva del pensamiento humano que, a primera vista, aparece tan oscura.

En los cantos se expresa claramente que las empinadas alturas del cielo figuran entre las regiones donde los dioses desarrollan sus actividades; por eso se menciona siempre que el sol y otras deidades piden escaleras (*imúmui*)



11.4 Dibujo de una pequeña pirámide de cuatro lados, fabricada de madera; obtenida en Te'akata, lugar de culto de los huicholes

para subir y bajar del cielo, junto con los restantes objetos ceremoniales. Estas escaleras son ofrendas que se colocan en los cuatro lados del altar, a veces se pone una pequeña pirámide escalonada hecha de madera, del mismo tipo que el objeto que se encuentra en mi colección (figura 11.4); otra posibilidad es poner una pequeña cruz que representa a las cuatro direcciones. Estas ofrendas son necesarias para que los dioses puedan cumplir con sus deberes que siempre se relacionan con los ciclos y procesos de la naturaleza.

Me sentí como en un sueño cuando, en medio de los "salvajes", pude encontar gente con una sensibilidad tan desarrollada y afectuosa para con la naturaleza. Su mundo se me reveló con todos sus colores brillantes y matices mágicos. En comparación, incluso el mundo griego me parecía pobre, porque allá ya no podemos reconstruir los origenes de las ideas religiosas, y sus relatos sobre las almas de los árboles y de las plantas constituyen solamente insignificantes residuos de lo que existía originalmente. Lo primitivo en el pensamiento indígena se manifiesta en la relación íntima que tiene vida propia con el crecimiento cíclico de la naturaleza y sus fuerzas creadoras y renovadoras, y esto es lo que resulta tan fascinante para el viajero. Sin creencias firmes, esta sensibilidad hacia la naturaleza no podría mantenerse. Para un cora, las flores que trae en su sombrero son una bendición, igual que para Sáutari, el Lucero de la Tarde, que corta las flores del cielo antes de iniciar su carrera terrestre en forma de grano de maíz. El agua es de lo más necesario para la vida, por eso la palabra cora para "estar mojado" (*ruri*) es la misma que se usa para decir "estar vivo".

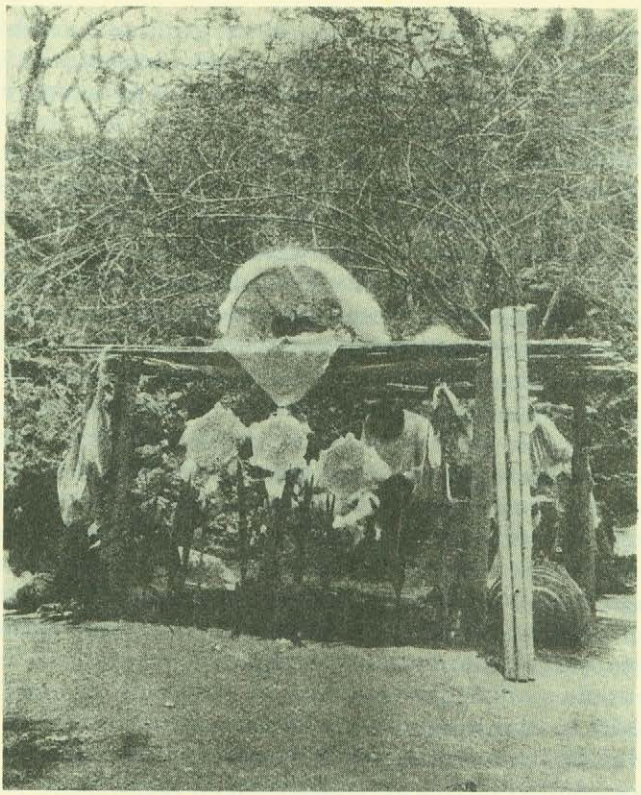
El espectáculo era grandioso cuando, durante la época de las lluvias, aparecieron nubes negras y se escuchó el ruido de terribles truenos, pero estuve bastante sorprendido cuando vi la alegre reacción que mostraron los huicholes en tales ocasiones, expresándose con palabras de encanto y utilizando los términos más variados para denominar las diferentes clases de nubes, lluvias y rayos. Su alegría tenía razones diferentes de la mía; ellos veían a las diosas que llegaban con las nubes tormentosas, la del este, la del

oeste, la del norte y la del sur, y se percataban muy bien de cuál de todas era la más generosa. Pero no solamente es eso, el agua garantiza la sobrevivencia más elemental, por esta razón el corazón de los indígenas se alegra tanto cuando caen los aguaceros más borrascosos, cuando retumban los oídos por los truenos y por el salvaje rugir de los ríos crecidos. Entonces se dice que se escucha el mugir del Hakuyáka, el toro gigante que impetuosamente revuelve la tierra con sus pezuñas. Este animal no es ficticio para los nativos que piden su visita representándolo en figuritas de barro que ofrendan en cuevas sagradas. Una finalidad muy similar tienen las representaciones del arca del diluvio, que son ofrendas para la diosa de la tierra Takútsi Nakawé y que sirven para atraer lluvia. Se cuenta que en el diluvio solamente se salvó un único ser humano, pero el mito indígena no tiene nada en común con el bíblico.

En el altar que se prepara para la fiesta cora de la Siembra (celebrada inmediatamente antes del inicio de la temporada de lluvias) podemos apreciar muy bien cuál es la importancia que tiene la lluvia en el pensaniento indígena (figura 11.5). En el centro del altar se encuentra una pequeña bóveda hemisférica hecha de varas y algodón que representa el cielo nublado. Abajo de esto se coloca la jícara sagrada junto con la cinta emplumada de Tatéχ, la diosa de la Tierra y de la Luna. Abajo, en el piso enfrente del altar, se colocan tres largas varas con estrellas; la estrella de en medio es para el sol, mientras las otras dos son para dos desdoblamientos de la diosa mencionada. Las tres están hechas de hilos y ricamente adornadas con algodón (nubes). Las varas de otate llevan pinturas de rayos y nubes.[9] Entre los huicholes se usan las mismas varas, pero a veces se perforan los nudos en el interior de los otates y se llenan con las finas semillas del amaranto. Así, cuando se voltea la vara, durante un lapso bastante largo, se escuchan las semillas que caen en el interior del otate, un sonido suave que parece el murmurar de la lluvia.

Una de las ceremonias principales es cuando los "viejos y sabios" se paran enfrente del altar, cada uno con una vara emplumada en la mano (las mismas que en la figura 11.5 están clavadas en el piso), así como una pipa de tabaco en la boca, y todos, simultáneamente, soplan humo de tabaco en la cara de la niña que representa a la diosa de la Luna Tatéχ. Esto, por supuesto, es un rito muy salvaje y es sumamente desagradable observar cómo la niña casi

[9] A la izquierda vemos a la pequeña diosa Tatéχ acostada en la sombra del altar, a su lado está una muchacha un poco mayor que es la encargada de cuidarla. Atrás del altar se encuentran dos ayudantes de la ceremonia.



11.5 Altar de la fiesta de la Siembra en el patio del mitote de Tauta, correspondiente a la comunidad cora de San Francisco

se asfixia a causa del humo; sin embargo, la ceremonia también me parece muy ilustrativa, porque se dice que la diosa lunar produce la humedad con la boca y, posiblemente, también con la nariz, y su respiración se transforma en neblina y nubes. El rito de soplarle humo de tabaco en la cara sirve para ayudarla; el humo de tabaco también simboliza las nubes. La diosa de la Luna y de la Tierra de los huicholes, Takútsi Nakawé, es por eso, representada por un hombre disfrazado que trae una máscara[10] con bigotes y perilla hechas

[10] Se encuentra en mi colección.

de fibras de pitahaya, barba que, como se ha explicado, también simboliza la humedad y la neblina. Aquí nuevamente queda demostrado que las auténticas insignias de las máscaras siempre se refieren al personaje representado, y no al portador de la máscara.

Con la cantidad de deidades que hay entre los huicholes, es fácil imaginarse que inclusive los objetos más insignificantes pueden tener un papel importante como representaciones de dioses. Esto, más que nada, es cierto en el caso de las piedras. En mi colección huichola se encuentra, por ejemplo, una calcedonia con concreciones de sílice[11] del que se dice que es la "madre de los alacranes". Estas piedras se encuentran después de que uno ha soñado con esta diosa en su forma humana y ésta reveló el lugar donde vive. Muy temprano en la madrugada uno tiene que ir al lugar indicado en el sueño, guardando ayuno. Cuando uno se encuentra en el lugar correcto, un remolino indicará el punto preciso, y ahí se depositarán las ofrendas para la piedra, entre otras cosas, un pequeño alacrán de barro. La finalidad de esta práctica es que uno quede a salvo de los piquetes de alacrán; para los niños pequeños éstos pueden ser mortales. Por supuesto, los huicholes también tienen otros remedios contra tales arácnidos, por ejemplo comerse cinco alacranes pequeños vivos, dirigiéndose a ellos como "hermanos". Tuve la oportunidad de observar cómo uno se tragó los insectos enteros sin quitarles el aguijón, cosa que me dio bastante asco.

Una calcedonia similar que tengo en mi colección es una "madre de los venados", piedra a la que se ofrecen diferentes cosas con la finalidad de poder cazar dichos ciervos. Esta piedra tampoco tiene un adoratorio específico en la sierra, simplemente permanece en su lugar.

El siguiente episodio me permitió penetrar profundamente en el mundo conceptual de los indígenas. Nuevamente, el punto de partida era una simple piedra de espato calizo, objeto que también se encuentra en mi colección.

Una vez que la milpa de un huichol no quiso crecer bien, éste consultó a un chamán para saber qué tipo de hechizo sería la causa de la desgracia. El chamán pronto soñó que una nube bajó sobre la milpa y que muchos tejones —animales dañinos para la siembra— copularon en ese lugar. En la mañana, el hombre no desayunó y, con su vara enplumada (el mismo instrumento mágico que usan los chamanes cantadores en las fiestas), examinó todas las partes de la milpa, lanzándola varias veces en diferentes direcciones. Finalmente, se escuchó algo cuando la vara tocó la tierra y se encontró la

[11] Las piedras que menciono en este artículo han sido clasificadas por el doctor Belowsky del Instituto de Petrografía y Mineralogía.

piedrita que, entre truenos y relámpagos, había caído de la nube del sueño del chamán. Esta piedra era un tejón, y éste mismo lo había comunicado al chamán en su sueño. A causa de un hechizo de otro chamán cantador, la diosa de la Lluvia del Oriente, Naariuáme, bajó en forma de esta piedra tejón. De hecho, hubiera sido necesario pulverizar la piedra o tirarla al fuego o en otro lugar, pero ya había sido matada por la vara emplumada que la tocó. Además, para levantar el hechizo completamente, sería necesario que un chamán cantara durante toda una noche en la cueva cercana donde vive el dueño de la milpa. La razón de esto es que la milpa tenía una plaga de gusanos cuando estaba chiquita. En este canto se realiza la curación de Tatéχ Yúrienaka "nuestra madre, la tierra húmeda". Un canto similar también existe para curar a todos los dioses, y se ejecuta, por ejemplo, cuando éstos no mandan la lluvia suficiente. Otros cantos son para curar personas; los he registrado todos. Al hechicero mencionado ya hace tiempo que la gente lo tiene por sospechoso de haber causado diversos incidentes desagradables; entre otras cosas, tuvo la culpa de que el mismo campesino se torciera el brazo exactamente en la época del desyerbamiento de la milpa, y no pudo trabajar. El brujo, por eso, ya ni siquiera se atrevió a salir de su casa, y un día, probablemente, va tener que pagar sus hechizos con la muerte. Lo van a despeñar en una barranca o asesinar de otra forma, y nadie lo va defender o llorar por él. El rencor del indígena va aumentando lentamente, pero de manera segura.

Las almas de los huicholes muertos también regresan en forma de piedras a sus familiares. Para explicar esto hay que mencionar que las almas, antes del nacimiento, están en el cielo y bajan en el momento del parto, pero en el cielo permanece un símil del alma que se seca en el momento de la muerte. En la quinta noche después de que una persona falleció, se ejecuta un canto mortuorio, texto que es de una calidad poética extraordinaria, y que dura toda la noche, desde la puesta del sol hasta el amanecer. Lo primero que se describe en este canto es cómo se pregunta a los dioses, especialmente a la diosa del cielo Xutúri Iwiákame, "la que tiene una falda de flores", si el símil del alma ya se secó. Cuando éste es el caso, ya no cabe duda de la muerte y el mensajero de los dioses, la Estrella de la Mañana, Kaúyumári, que tiene forma de venado, sale a buscar el muerto, o sea su alma corporal; de la otra alma solamente sabemos que regresa al cielo, Xutúri Iwiákame la "recoge" y se la lleva consigo. En su búsqueda, Kaúyumári, que pregunta a los dioses en todas partes, llega hasta el país de los muertos ubicado en el poniente. A través de sus preguntas conocemos toda su trayectoria que lleva de un cerro a otro, pasando por lugares geográficos bien conocidos. Pero en todas partes

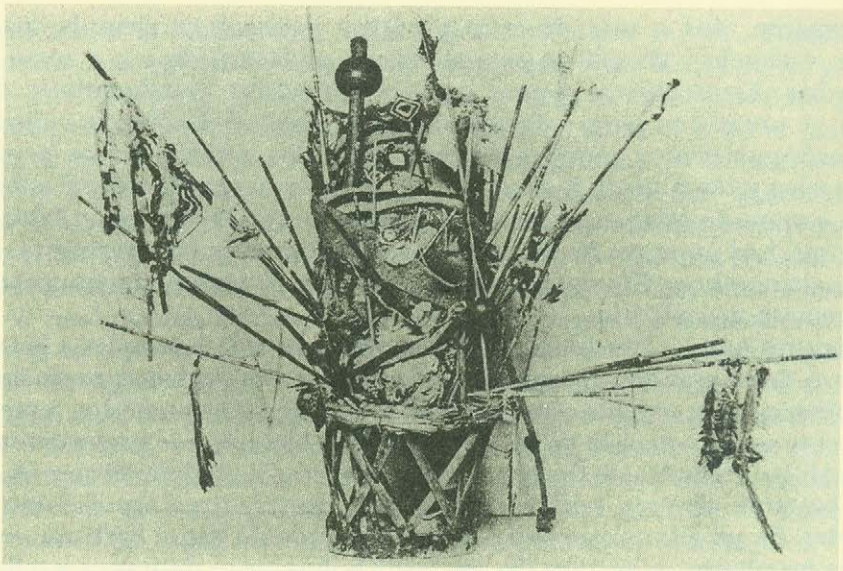
la respuesta es la misma: "un soplo pasó, a lo mejor fue él". Finalmente, Kaúyumári pasa por las cinco ollas de piedra que están llenas de fuego y de las que sale el muerto en forma de mosca, y llega al árbol de salate que se encuentra en la entrada del país de los muertos. Ahí, el muerto lanza las vaginas de sus familiares femeninas (éstas son jícaras) hacia las frutas que crecen en el árbol, pues los muertos quieren deleitarse con ellas. Después de este episodio, el fallecido es admitido entre los muertos con quienes se une en el baile. La diosa de la Lluvia del Poniente, Kiewimúka, le da de beber agua y lo recibe. Pero ahora llega Kaúyumári y lanza una especie de huizapol hacia él. Así lo puede prender para llevarlo de regreso a la casa, donde sus familiares lo esperan con una comida deliciosa. En la entrada del patio se espanta ante ciertos medios mágicos defensivos, como huizapoles, tizne de ocote (con que los participantes de la ceremonia se pintan las mejillas, las manos y los pies) y ramas de zapote. Con estos objetos queda muy bien ilustrado que la finalidad de la ceremonia es lograr que el muerto deje en paz a los vivos para siempre. Cuando el dios del Fuego (o sea la fogata que está presente en todas las fiestas) le pide acercarse, el muerto dice: "Aquí ruge el puma negro, aquí grita el pequeño pino", refiriéndose al tizne que está alrededor. Para que pueda hablar con sus familiares, se solicita su alma, por última vez, a la diosa del Cielo. Ahora, el muerto se despedirá con un discurso largo en el que cuenta cómo, en la vida, trató con los dioses y cómo utilizó los instrumentos sagrados; luego se despide de su esposa y dispone sobre la herencia que está amontonada en el lugar de la fiesta. Una vez que comió, la gente lo corre con las ramas de zapote y el mensajero de los dioses, Kaúyumári, lo lleva consigo. En el canto, todo esto se narra de una manera sumamente dramática, el chamán cantador desempeña todos los papeles en los diálogos. Este texto, al igual que los otros cantos, es una obra literaria muy peculiar.

Después de aproximadamente cuatro semanas, o durante la fiesta del Tostado del Maíz, el cantador, en el momento de la salida del sol, captura con la mano el alma que está en el cielo. A veces, esto implica un esfuerzo considerable. El alma endurece cuando se la sumerge en una jícara de tejuino o agua. Entonces se presenta simplemente como una pequeña piedra; cuando el cantador la entrega a los familiares todavía está un poco suave. El acto de capturar el alma se repite cinco veces, para que cada uno de los hijos tenga una para sí. A las almas en forma de piedra se les otorga nuevo nombre, a los hombres se les llama con una palabra que tiene que ver con "flecha" (*urú*), mientras que los nombres femeninos se relacionan con el término jícara (*xukúri*). Esto se refiere a los principios masculino y femenino. Fre-

cuentemente, dos o más de estas piedritas juntas (por ejemplo, padre y madre, o abuelo y abuela) se envuelven con pedacitos de tela y se amarran en flechas. Estos objetos tienen que ser renovados anualmente y, en las fiestas, se untan con sangre de venado. Estos objetos también se consideran los dioses guardianes para sus descendientes. En muchos de los pequeños adoratorios y templos de los ranchos se aprecian largas filas de flechas con almas, a menudo están clavadas en la paja de zacate del que están fabricados los techos. Los nombres de estas almas son numerosos. Un chamán me dictó cientos de nombres diferentes de almas, y todas realmente estaban presentes en forma de una piedrita.

Mientras que los huicholes sienten mucha necesidad de tener a los muertos cerca de sí, para tener presentes a las numerosas deidades, normalmente son suficientes los objetos ceremoniales. En los pequeños templos, a menudo solamente se encuentra la sillita de la deidad, objeto donde preferentemente se clavan las ofrendas de flechas votivas. A veces, los huicholes tienen esculturas bastante simples, hechas de piedra o madera, que representan a las deidades. 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. Un chamán estaba dispuesto a abrir los manojos más pequeños para mí. Alrededor de la piedra se encontraron plumas, semillas, cintas con bellos diseños y otros tejidos. Sin embargo, solamente después de la temporada de las lluvias aceptaría abrir los manojos grandes, porque todos los objetos estaban ordenados de una manera muy específica con el fin de propiciar buenas cosechas. Pude traerme el manojo más grande, al dios del Fuego Tatutsí Uisteuári (figura 11.6) 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 se parece a 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. Todas las ofrendas huicholas sirven, por una parte, para proporcionarles a los dioses los instrumentos mágicos que necesitan para desarrollar sus actividades, pero también se trata de expresiones de los deseos que tienen los donadores. Las flechas, jícaras y las otras cosas que se ofrecen eran originalmente propiedad de los dioses, que las trajeron cuando salieron del inframundo en el poniente. La tarea de los hombres solamente consiste en renovarlas. Por eso el muerto dice, cuando se despide en la fiesta que describí: "Tomé durante mi vida su flecha, su jícara", y se refiere a que las fabricó para los dioses. No se trata de objetos inofensivos, sino de instrumentos mágicos sumamente peligrosos, su uso fácilmente puede causar da-



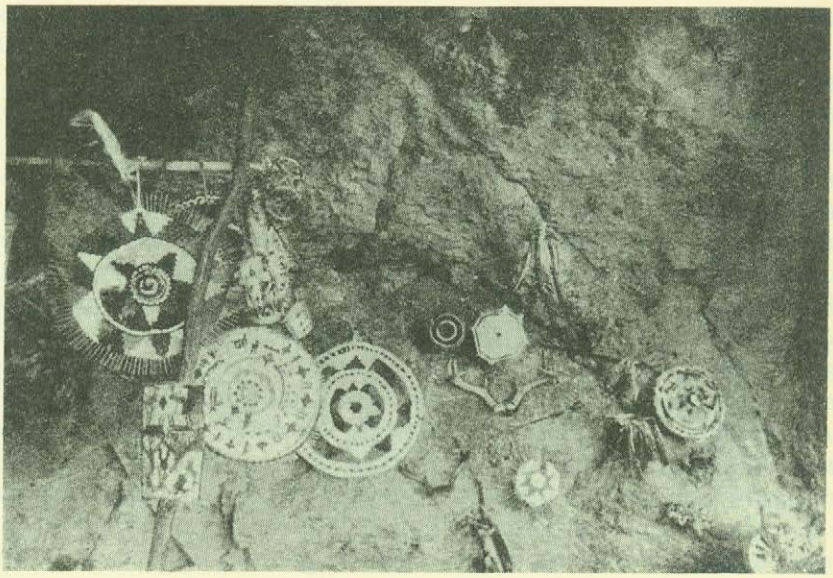
11.6 Deidad Tatutsí Uisteuári en su sillita. Adoratorio de esa deidad en el templo huichol (*tukipa*) de Santa Bárbara [Kiúrita]

ño, específicamente enfermedades. En los cantos curativos que duran toda una noche, se trata de averiguar quién de los dioses ha mandado una enfermedad; la respuesta frecuentemente es: "Yo la mandé porque él tomó mi flecha...". Los dioses más poderosos, en este sentido, son los más peligrosos. Por supuesto, todas estas concepciones fortalecen la posición que tienen los chamanes. En muchas ofrendas no hay nada que indique su finalidad o los deseos del donador. Entonces, son los rezos (recitados mientras se consume una vela de cera) los que comunican a los dioses qué es lo que se les pide. En el caso de nuestra figura, la silla pero también el hacha de piedra figuran entre estas ofrendas que no especifican los deseos expresados. Se trata de la única arma de este tipo que he visto en toda la zona. En un adoratorio del dios solar encontré un hacha muy simple de madera. Estas hachas son muy extrañas, porque los huicholes y sus vecinos no usan herramientas de este tipo. Como me han explicado, ambas hachas representan al rayo. Cuando uno pregunta por qué se ofrece un objeto determinado como ofrenda, la respuesta siempre es que el dios lo pidió así. Generalmente, un chamán o la persona que entregó la ofrenda sueña con el dios a quien se dirigió. Una

mañana que fui a buscar flechas, el huichol que me acompañó me explicó que en la noche había recibido la orden de fabricar una serie de flechas para diferentes dioses.

En otras ofrendas se expresa visualmente qué es los que se pide. Muchas flechas se refieren a la salud de los niños. Para niños se ofrenda un arco, una pulsera como las que se usan para protegerse contra el azote de la cuerda del arco, o un par de guaraches. Todas estas cosas se fabrican en miniatura, sin invertir mucho esfuerzo, y se cuelgan en la flecha, a veces junto con un pedacito de manta con la figura bordada del niño. Con este trapito se frota la piel del infante para quitarle la enfermedad. Para las niñas se preparan flechas donde se cuelgan collares de chaquira [*sic*] y también telas con su imagen bordada. Cuando un niño quiere ser curandero o cantador, su flecha lleva un pequeño bule con tabaco que es una de las insignias del chamán; también puede llevar una estrella redonda, hecha de varitas acomodadas en forma de estrella e hilos entretejidos, que tienen un agujero en el centro. Éste es el "instrumento para ver" (*nieríka*) de los dioses y de los chamanes. Cuando las niñas quieren aprender a bordar o a tejer, se ofrenda un trabajo iniciado de este tipo. Las flechas de curaciones, por lo general, solamente llevan una pluma y no deben tener muesca alguna, regla que no siempre es observada.

Ahora no quiero perderme demasiado en los detalles. La variedad de las ofrendas es muy grande y no puedo mencionar todos los diferentes tipos que hay. Entre los 2 300 objetos que conforman mi colección, aproximadamente la mitad son ofrendas que provienen de diferentes adoratorios que se encuentran en muy diversos lugares de la sierra, así como de cuevas que normalmente son de muy difícil acceso. Con regalos pude convencer a algunos de los indígenas para que me llevaran a estos lugares, pero raramente conté con el consentimiento de toda la comunidad. Una de estas cuevas es el lugar de la diosa huichola de la Lluvia del Poniente Kiewimuka, que se encuentra en el cerro Toakamuta al poniente de la Mesa del Nayar (figura 11.7). Aquí lo más notable son los grandes escudos, hechos de varitas e hilos, que llevan múltiples diseños figurativos. Estos artefactos tienen un agujero en el medio, por eso llevan el mismo nombre que los "instrumentos para ver" que ya hemos mencionado, pero su función es diferente. La palabra *nieríka* se usa para muy diversos tipos de "visiones". Abajo a la izquierda de la fotografía se aprecia un objeto hecho de la misma manera, pero de forma rectangular. Se trata de una cama (*itári*), también conocida como *náma*, palabras que se refieren al hecho de que el artefacto sirve para ocultar las enfermedades. También las *nieríka* redondas frecuentemente son llamadas *náma*. En la fotografía se distinguen además cornamentas de venado, va-



11.7 Cueva de la diosa de la Lluvia Occidental, Tatɛ̌χ Kiewimuta, en el cerro Toakamuta al poniente de la Mesa del Nayar; ofrendas huicholas, aunque el lugar se encuentra en territorio cora.

ras con colas de venado (arriba a la izquierda), así como algunas cosas más.

Los discos redondos llamados *nieríka* tienen el mismo origen que los pequeños rombos hechos de dos varas cruzadas así como de hilos que son entretejidos en forma de espiral iniciando desde el centro, que ya hemos mencionado cuando describimos a nuestro dios Tatutsí (figura 11.6) y que se asemejan mucho a las ofrendas mortuorias de los antiguos peruanos. Entre los huicholes, estos artefactos se llaman *sikúri*, palabra que se refiere a la técnica de dar vuelta con el hilo. Los coras tienen instrumentos similares que cuelgan en las flechas, estrellas de cuatro, seis u ocho picos. Igual que las jícaras, estos objetos representan para ellos a la tierra. De hecho, tienen un canto muy interesante que trata de la Creación y que confirma este simbolismo. Por eso quiero presentar aquí la traducción literal de este texto.

El canto de la Creación

"Nuestra madre" (la diosa de la Tierra y de la Luna) se puso a pensar qué podría pasar ahora. Entonces se acordó de "nuestro hermano mayor" (la Estrella de la Mañana) y de "nuestro padre" (el sol) y los llamó. Ellos vinieron y se sentaron en medio, arriba de nosotros. Entonces, ella preguntó: "¿Qué piensan ustedes?" "¿Nosotros?, nada." "Bueno, yo pienso esto: los dioses (*takuáte*) tienen que preocuparse por el agua. Con el agua deben regar la tierra, para que en ella crezcan árboles, zacate y yerbas. Eso es lo que pienso." Entonces, continuó hablando: "Yo les digo, voy a hacer a los dioses. Eso es mi opinión, a ver, qué les parece." "Sí, esto nos parece bien", dijo nuestro padre y también nuestro hermano mayor. Así hablaron. Entonces, ella les explicó: "Yo voy a hacer a los dioses", y los hizo de algodón crudo (un símbolo del agua). Así los hizo y los terminó. Nuevamente se puso a pensar: "¿Dónde los podría dejar?" Entonces, se acordó de un lugar y dijo a nuestro hermano mayor: "Ven conmigo, para dejarlos allá. Los voy a dejar en medio de una laguna". Allá los dejó, allá tenían que vivir, entre las nubes y en medio del agua. Entonces vino con nuestro hermano mayor. Se fueron, subieron y desaparecieron.

Entonces los dioses empezaron con su quehacer y se salieron del agua. Con ellos vienen el Tuútuwi, el Karás (dos guacamayas) y las nubes. Entonces se acordaron de su madre y de su hermano mayor y los llamaron con sus palabras. Nuestra madre y nuestro hermano mayor, que estaban arriba de nosotros, se enteraron de ellos y empezaron a bajar. Se acercaron a la tierra y llegaron al lugar donde habían dejado a los dioses. Ellos les hablaron y los saludaron. Cuando terminaron con eso, los dioses dijeron a su madre: "¡Sácanos!" Nuesta madre se enteró de su deseo. Así, se acordó de sus cabellos: los soltó, los arregló y los estiró. Entonces los examinó, los arrojó al agua y dijo a sus hijos: "Agarren mis cabellos." Así lo hicieron y se agarraron de los cabellos de su madre, y la madre los jaló y los sacó. Así fue que ellos subieron hacia arriba. Ella los sacó jalando sus propios cabellos, de los cuales ellos se agarraron; ellos ascendieron hacia allá en medio, arriba de nosotros. Allá, nuestra madre y nuestro hermano mayor dejaron a los dioses para que vivan allá con sus nubes. Ellos desaparecieron allá con su madre y con su hermano mayor. Allá están, en medio, arriba de nosotros.

Ahora los dioses se pusieron a pensar: "¿Qué vamos a hacer? Ya estamos cansados de estar colgados aquí." Se acordaron de su madre, de su hermano mayor y de su padre, y los llamaron: "Ya estamos cansados. ¿Saben cómo pueden ayudarnos?" Entonces, ella escuchó eso y les dijo: "Busquen algo de ustedes mismos." Así lo hicieron y se pusieron a buscar. Entonces, ellos agarraron algo de sí mismos que era tierra y de esto formaron una bolita. Cuando terminaron de hacer eso, llamaron a su madre, a su hermano mayor y a su padre. A su madre le dieron lo que habían agarrado de sí mismos. Ella lo recibió y pensó: "¿Qué voy a hacer con eso?" Entonces, ella se acordó del niño, de nuestro hermano mayor, y le dijo: "Ahí pon tus flechas, ponlas

cruzadas, una encima de la otra."[12] Así lo hizo y así colocó sus flechas. Entonces las amarró en medio con un nudo. Cuando terminó esto, llamó a su madre y le dijo que ya había terminado. Entonces, ella se puso a pensar, y se acordó de sus cabellos. Ella arrancó un mechón y lo tejió (lo tejió como para hacer una "estrella", lo tejió alrededor del punto en medio, a manera de una espiral).[13] Una vez que hubo tejido sus cabellos, ella tomó la tierra y los cabellos y los colocó encima de las flechas y los ordenó. Así lo dejó para los dioses. Entonces, ella dijo a sus hijos: "Párense encima de esto."[14] Se pararon ahí y empezaron a pisarlo con los pies. Lo estiraron mucho hasta que terminaron. Entonces, ellos informaron a su madre, su padre y sus hermano mayor: "Aquí es, hicimos como nos habían encargado." "Está bien", dijo nuestra madre, y les dijo: "Aquí van a quedarse." Allá, ella dejó a los dioses. Nuestra madre lo bendijo y lo llamó "mundo". Así, con estas palabras, lo terminó. Aquí dejó a los dioses y todo: piedras, árboles, zacate, agua y el dios del agua (Txákan). Allá dejó a todas las aves y las fieras. Así lo terminó y también dejó los seres humanos y todos los animales domésticos: vacas, mulas, caballos, burros, borregos, puercos, pollos y gatos. Aquí en la tierra, ella dejó todo lo que hay. Así lo terminó y se va quedar en medio, arriba de nosotros. Nada hace falta y se va quedar para siempre. También a nosotros, a sus hijos, nos dejó un poco, para un día. Así terminó.

Este mito es muy interesante, entre otras cosas porque menciona que se saca la tierra del océano original, lo que es un motivo trascendente de los mitos norteamericanos de la Creación. Para nosotros ahora lo más importante es la explicación de las cruces romboides que se da en este texto. Esta información casi es tan valiosa como la explicación precisa de las pirámides que he presentado anteriormente: simplemente se las considera escaleras que sirven para que suban y bajen los astros. Cualquiera quisiera saber para que sirven las pirámides, sin que a uno se le ocurra realmente una buena explicación. Es bastante obvio que una cruz romboide tenga algo que ver con los cuatro rumbos cardinales, pero una prueba siempre es preferible a una mera hipótesis.

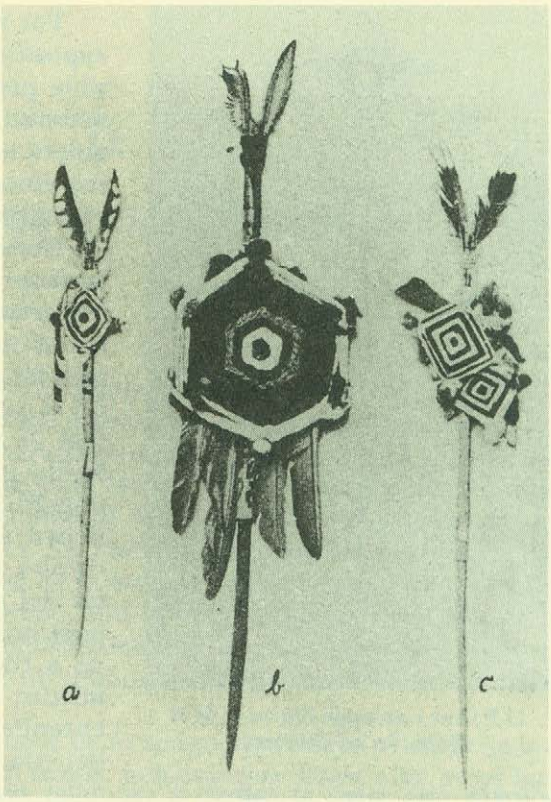
Anteriomente ya había mencionado que las cruces romboides levantadas, como aquellas que se encuentran frecuentemente en los techos de los grandes templos, son consideradas escaleras para el sol. El curso del sol, de hecho, está en el origen de la idea de dividir el mundo en cuatro o seis rumbos, de dividir el universo o la tierra en secciones de acuerdo con las direcciones. Por eso, las cruces romboides, o las estrellas de seis u ocho picos,

[12] El narrador menciona explícitamente que las flechas fueron colocadas en las direcciones norte-sur y este-oeste.

[13] Descripción del narrador.

[14] Cuando se canta este mito durante una fiesta, en este momento inicia el baile.

son una imagen de la tierra, pero sirven también como ofrendas para el dios solar y otras deidades astrales. En la figura 11.8*b* apreciamos una flecha dedicada al sol. La pintura roja de la flecha, los hilos rojos de lana en la estrella, así como las plumas de la guacamaya grande son referencias del sol. Las flechas en las figuras 11.8*a* y *c*, por otra parte, se relacionan con la Estrella de la Mañana y a la diosa de la tierra.[15]

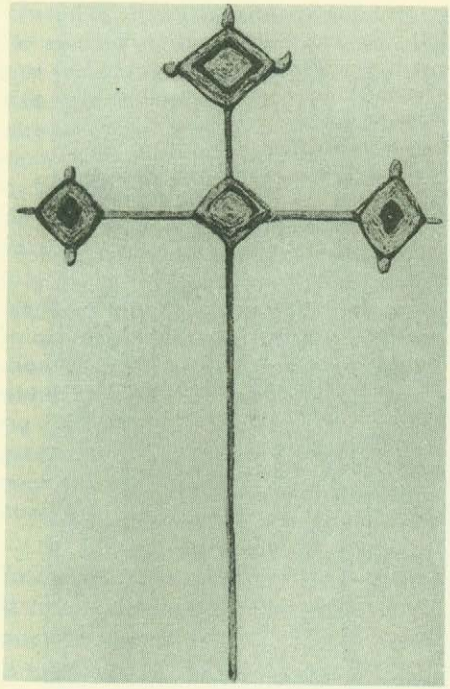


11.8 Flechas votivas coras de Jesús María [Chuísete'e] en la cueva del cerro del Huaco

En la fiesta de las Calabazas Tiernas, que realmente es una ceremonia de la cosecha, los niños representan a las calabazas y se manifiesta la idea de que ellos suben al cielo en forma de estrellas, para seguir allá en su camino.[16] Este camino se representa con un ceñidor que cuelga verticalmente desde un poste, o sea, se puede decir que indica el camino hacia el cielo. Por otra parte, el mismo camino es representado por la cruz que está clavada en el piso, y en cuya centro y extremos se encuentran cruces romboides del tipo *sikúri*. Aquí, nuevamente, la cruz romboide indica los caminos al (y en el) cielo. Los niños llevan las mismas cruces *sikúri* en su sombrero, y sirven como ofrendas para pedir salud para los pequeños (véase la figura 11.9).

[15] Más información sobre las flechas de los coras se encuentra en *Archiv für Religionswissenschaften*, IX, pp. 466ss. (Véase *infra* p. 265.)

[16] Cf. *Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde*, 1908, p. 163s. (Véase *supra* 213.)



11.9 Cruz romboide huichola de la fiesta de las Calabazas

Por ahora ya hay que concluir esta exposición, aunque solamente era posible presentar una mínima parte del material. Espero haber podido dar siquiera una idea de los riquísimos tesoros etnográficos que desenterró la investigación sobre estas tribus.

Antes de terminar me permito solamente insistir una vez más sobre la importancia que tiene el estudio de los textos nativos registrados en sus propios idiomas, porque sin este ejercicio no es posible entender la vida intelectual de las tribus y de los primitivos. Fácilmente la mitad de los objetos etnográficos que existen en los museos tienen algún tipo de relación con la cultura intelectual, pero grandes partes del acervo no tienen valor alguno para nosotros porque no hemos llegado a conocer lo suficiente del pensamiento de los primitivos para poder entender sus artefactos. Hoy día ya debería ser una cosa común para los etnólogos que salen al campo a recopilar textos en los idiomas nativos y, además, la estrategia debería ser encomendar de preferencia los proyectos a aquellos investigadores que se dedican a esto. Tal vez así llegará el tiempo en que se cumpla la noción expresada por F.W.K. Müller en el prólogo de la edición de los textos samoanos recopilados por Stübel: "Espero que un día también en Europa se llegue a tomar en cuenta lo que en América ya es una cosa bastante aceptada: que los documentos lingüísticos auténticos son una parte igual de importante que las colecciones etnológicas como los mazos y los petates. Tal vez ya muy pronto una etnología que no utilice fuentes primarias va a ser una cosa bastante mal vista."

12

Entre los indígenas de la sierra Madre Occidental*

Konrad Theodor Preuss

Más duraderas que los edificios de piedra y tierra construidos por los seres humanos son sus costumbres y sus narraciones, que van heredando de generación en generación. De los maravillosos templos piramidales y de las esculturas monumentales, que el intrépido Hernán Cortés encontró hace casi 400 años al conquistar la antigua ciudad de México, solamente quedaron ruinas y unos cuantos restos enterrados. Sin embargo, en lugares inaccesibles, como las ásperas y escabrosas serranías de la costa del Pacífico, el proceso nivelador de la civilización no ha prosperado. Ahí es donde aún perviven las antiguas costumbres, las ceremonias religiosas, los cantos y los mitos, que nos permiten obtener una visión viva de un mundo intelectual muy parecido al de la antigua cultura mexicana.

Lo que entre los serranos queda de lo antiguo pertenece principalmente a los ámbitos de la religión y de la magia, prácticas que sirven a los seres humanos para influir en los dioses y fomentar, así, su propio bienestar. Se imaginarán la alegría que sentí al descubrir que mis amigos indígenas de la sierra Madre Occidental tenían la misma inclinación hacia las oraciones, los sacrificios y las ceremonias mágicas que los antiguos mexicanos. Todas estas actividades les interesan a ellos mucho más que el trabajo propiamente práctico.

Mientras que los huicholes —una de las tres tribus que visité— se contentan con unas minúsculas y pobrísimas chozas para vivir, construyen grandes templos circulares para sus dioses, edificios que pueden medir hasta trece metros de diámetro y de altura. Ellos están convencidos de que el mundo se acabaría de no seguir construyendo estos templos, ya que se trata de réplicas del universo. Abajo del techo de zacate, que se levanta por encima de una

* "Unter den Indianern der Sierra Madre in Mexiko", *Die Woche*, 43, 1908, pp. 1908-1911. Traducción de Johannes Neurath.

base arquitectónica de piedra, cuelgan dos medialunas, una en el oriente y otra en el poniente. En cada uno de estos extremos también encontramos flechas clavadas desde abajo que llevan plumas de guajolote, o sea, del ave solar. Estas flechas representan a los rayos del sol que, al amanecer, llenan el mundo con su luz por todos los lados. En la fotografía de la página 1911 (original en alemán [no se reproduce]) vemos tres altares de madera ubicados frente al templo. Pero el altar principal, que siempre se utiliza en las fiestas, es de piedra y se encuentra en el interior del templo, en el extremo occidental (fotografía p. 1910 [no se reproduce]). Fijándose bien, uno puede reconocer jicaritas con ofrendas de tejuino y de pan de maíz. También vemos un bulto de forma poco definida que está envuelto con hilos colorados de lana. Se trata de una representación del dios del Sol, adornada con plumas y una cornamenta de venado en la cabeza. A sus pies encontramos otra cornamenta de venado, ya que el sol es el dueño de los venados. A través de su ayudante, la Estrella de la Mañana, el sol manda matar a los venados que se consideran réplicas de las estrellas. El astro diurno los mata y los dispersa al amanecer. Por esta razón, los venados son los principales animales de sacrificio entre los huicholes. Los antiguos mexicanos, inspirados por la misma idea, sacrificaron grandes cantidades de seres humanos para honrar al sol saliente. Los huicholes tienen mitos según los cuales sus antepasados solían ofrendar humanos en calidad de flechas votivas. Atrás del envoltorio del sol distinguimos algunas flechas votivas. Nuevamente, la flecha principal pertenece al sol. La ofrenda de tales objetos se considera necesaria para asegurar la prosperidad del universo; los dioses necesitan estos objetos para poder cumplir con sus funciones. Cuando los dioses salieron desde el inframundo en el poniente, trajeron consigo todos los instrumentos ceremoniales: "banquitos", "petates", jícaras, flechas y todo lo demás. Los colocaron en los cuatro extremos del mundo para que no se derrumbe el universo. Es la obligación de los seres humanos renovar estos instrumentos. Para el dios solar frecuentemente se elaboran pequeñas pirámides que representan su tránsito por el firmamento. Las utiliza para subir cómodamente hasta el cenit y para bajar nuevamente. Los nichos que se ven encima del altar se encuentran por todo el rededor del templo. Se trata de las moradas de dioses particulares. Al pie del altar está colocado el tambor que se parece mucho al tambor de los antiguos mexicanos. El chamán cantador lo toca monótonamente con las manos (fotografía p. 1909 [no se reproduce]). En la mayoría de las fiestas de los coras se emplea más bien un arco que es colocado encima de un gran tecomate. El cantador lo toca con la misma monotonía, pero utilizando dos palillos (foto-

grafía p. 1910 [no se reproduce]). Ambos instrumentos musicales son de origen autóctono.

En el mes de octubre, los diferentes distritos de templo [*tukipa*] comisionan delegaciones de entre diez y veinte hombres para viajar hasta el desierto oriental donde, cumpliendo con ayunos y sometiéndose a toda una serie de privaciones, deben recolectar una especie de cactus, el peyote. La ingestión de esta planta tiene un efecto estimulante. En su viaje, los peyoteros llegan hasta el punto que ellos consideran que es el lugar por donde sale el sol. Allí es donde los peyotes aparecen primero en forma de venados, así es que se los caza con flechas de una manera ceremonial. Arriba señalé que los venados se consideran réplicas de las estrellas; el flechamiento de los peyotes es nuevamente una expresión de la victoria del sol sobre las estrellas. Por eso, los participantes en esta "cacería de cactus" llevan toda una serie de emblemas solares: plumas de guajolote y colas de ardilla (fotografía p. 1909 [no se reproduce]). Según la creencia de los huicholes, el ritual mencionado asegura un nuevo triunfo del sol sobre la oscuridad y, a la vez, el inicio de la época de las lluvias en el año venidero. Para el cultivo de su alimento principal, el maíz, es esencial la llegada oportuna de las lluvias. A finales de junio, el inicio del temporal coincide con la llegada del sol a su posición máxima en el norte. Así que los huicholes están convencidos de que la llegada de las lluvias depende de la victoria del sol en su lucha contra las estrellas. En sus cuentos, el sol y la lluvia aparecen como una pareja de hermanos. Éste es el mismo simbolismo que tenían los dioses principales del México antiguo —el dios del Sol y el dios de la Lluvia— que tenían sus templos lado a lado en la misma pirámide.

Para atraer la lluvia, mis indígenas disponen de toda una serie de extrañas ceremonias. En los pueblos coras siempre había un grupo de danzantes y durante las danzas los integrantes representaban a las deidades de las nubes. En el pueblo cora de San Francisco el dirigente de los danzantes, el denominado "viejo" (fotografía p. 1910 [no se reproduce]), portaba una máscara de colores negro, blanco y rojo. De cierta manera, este objeto es el resumen teórico de todas las fuerzas naturales que se consideran indispensables para la fertilidad, o sea, una deidad suprema. El color negro simboliza la noche y las nubes negras de lluvia. El color blanco sirve para proteger de las enfermedades, el color rojo se refiere al rayo y al sol. En revelaciones oníricas, la máscara habla a través de uno de sus tres colores y explica así qué es lo que hace falta para asegurar el bienestar del pueblo. Los demás pueblos coras no cuentan con una máscara de estas características, así que el orgullo de los habitantes de San Francisco es inmenso.

No solamente consideran que su pueblo es el centro del territorio cora; al igual que los chinos, están convencidos de vivir en el centro mismo del universo.

Las fiestas religiosas comunales tienen una gran importancia para la sociedad indígena. Cuando se trata de construir templos o casas de asamblea, se organizan faenas comunitarias. El reunir gente que vive a una distancia de hasta varios días de viaje a pie no plantea ningún problema. La fotografía de la p. 1908 [no se reproduce] muestra cómo se realiza una de estas jornadas comunales.

Tomando en cuenta la pobreza material en que vive la gente, lo más extraordinario parece ser su gusto por los bellos tejidos y bordados. Fajas y cintas para ceñir la frente, morrales, camisas, faldas y *quechquémitls*, todas estas prendas, a menudo, las encontramos ricamente adornadas. La fotografía en la página 1909 [no se reproduce] muestra una mujer que porta un *quechquémitl* bordado. En mi colección, que pronto se podrá admirar en el Real Museo de Etnología, se encuentra un gran número de tales tejidos y bordados.

Mis colecciones etnográficas prometen resultados interesantes en los campos del estudio del arte primitivo y de la vida social y material, pero el material más interesante que obtuve en mi viaje de casi dos años son los largos cantos religiosos, los rezos y las fórmulas mágicas, los mitos y cuentos que registré. Estos textos realmente permitirán penetrar hacia el interior del mundo religioso de los indígenas que visité. Todo este material lo registré siempre en la lengua original —dos de los tres idiomas indígenas de las tribus que visité eran prácticamente desconocidos. Junto con mis observaciones, los textos permitirán obtener una visión global del mundo intelectual de estos indígenas. Con mi trabajo espero haber iniciado la fase de la exploración detallada de las culturas indígenas actuales de México, Centroamérica y Sudamérica. Ya contamos con observaciones y colecciones bastante variadas, lo que hace falta es el registro de textos en idiomas nativos.

13

Los cantos religiosos y los mitos de algunas tribus de la sierra Madre Occidental*

Konrad Theodor Preuss

En los años de 1905 a 1907 viví entre los indígenas mexicanos de la sierra Madre Occidental,** área que aún no ha sido tocada por la civilización. Ahí documenté un gran número de textos religiosos en los idiomas nativos. Estos cantos, rezos y mitos, junto con sus numerosas fiestas, ceremonias y costumbres, forman un material excelente para analizar la religión de estas tribus. Mi investigación abarcó un área ubicada entre el paralelo 22 norte y el trópico de Cáncer, dentro del territorio de Tepic, así como en los estados de Jalisco y Durango. Pasé aproximadamente siete meses entre los coras, nueve entre los huicholes y tres entre los mexicaneros. Estos últimos son un grupo nahua; su idioma, que es el mismo que hablaron los antiguos mexicanos, lo había estudiado previamente. Además, se trata de un grupo muy accesible para el investigador. Por eso, entre los mexicaneros el breve lapso de tres meses fue suficiente para documentar todos los textos en el idioma nativo. El trabajo entre las otras dos tribus fue mucho más difícil. Para el estudio del idioma cora solamente me pude apoyar en el vocabulario breve del sacerdote jesuita José Ortega que data del año 1732,[1] para el huichol sólo existía la lista de palabras que recopiló Carl Lumholtz, mi antecesor que, en la última década del siglo pasado, durante nueve meses realizó muy valiosos estudios etnológicos en la sierra huichola.[2]

* "Die religiösen Gesänge und Mythen einiger Stämme der mexikanischen Sierra Madre", *Archiv für Religionswissenschaft*, 11 (2-3), Leipzig, 1908, pp. 369-398. Traducción de Johannes Neurath y Leticia Villanueva.

** "Observaciones sobre la religión de los coras" (véase *supra* pp. 105-118)

[1] *Vocabulario en lengua castellana y cora*, México, 1732.

[2] Lumholtz, "Symbolism of the Huichol Indians" y "Decorative Art of the Huichol Indians", en *Memoirs of the American Museum of Natural History*, III, 1, Nueva York, 1900 y III, 3, 1904; *Unknown Mexico*, II, Londres, 1903.

Desde hace apenas unos diez o quince años los investigadores empezaron a entender cuál es la importancia que tiene el estudio detallado de las fiestas, así como la documentación de la literatura que existe en los idiomas indígenas norteamericanos y que es transmitida oralmente de generación en generación. Materiales de este tipo, indudablemente, son los más auténticos y confiables que se pueden obtener en el campo; la mera observación suele estar plagada de errores. Para las áreas culturales de México, Centro y Sudamérica los estudios de este tipo aún son muy escasos. Ciertamente existe una gran abundancia de materiales que se podrían estudiar y documentar, pero las dificultades técnicas para realizar el trabajo de campo son considerables. Hace poco el norteamericano Tozzer registró 51 breves cantos religiosos de la tribu maya de los lacandones, y comparó sus ceremonias con las de los antiguos mayas.[3] Para Sudamérica hay que mencionar los *Estudios araucanos* de Rudolf Lenz. Aunque esta obra contiene muchos cuentos y cantos, no son de carácter religioso y predominan los elementos de origen europeo.[4] Ya en 1888 Karl von den Steinen documentó cuatro mitos del grupo pacificado de los bakairí.[5]

En este sentido, mi meta principal era realizar el trabajo que Lumholtz no aprovechó: documentar los textos indígenas, tal como hoy día lo exige una investigación etnológica seria. Aparte de eso, el interés que tenía por el ciclo anual de las fiestas entre los antiguos mexicanos me llevó a estudiar minuciosamente los ritos de las tribus que visité. Solamente el análisis de las fiestas hace posible entender la religión de los aztecas. Estudiando los códices nahuas podemos averiguar bastante acerca de los nombres de los dioses, sus atributos iconográficos, los símbolos de sus actividades y las concepciones religiosas en general, pero el sentido que tiene todo esto solamente se comprende a través del estudio del ciclo anual de las fiestas, donde se aprecia cómo los fenómenos y ritmos de la naturaleza están relacionados con el destino y la vida de las deidades. Sin embargo, a pesar de todos los progresos, en este campo aún quedan muchos problemas sin solucionar. Así, sentí una gran alegría cuando, por encargo del Real Ministerio Prusiano de Asuntos Culturales,[6] se me abrió la posibilidad de conocer fiestas que son muy simi-

[3] Tozzer, *A comparative Study of the Mayas and the Lacandones* [Un estudio comparativo entre mayas y lacandones], Nueva York, 1907.

[4] *Anales de la Universidad de Chile*, tomo 97, Santiago de Chile, 1895 y 1897.

[5] *Die Bakaïrísprache* [El idioma bakairí], Leipzig, 1892.

[6] Recibí los recursos para la expedición de la fundación que hizo el benemérito de la americanística, el duque de Loubat, para una cátedra de lingüística, arqueología y etnología americanas.

lares a las de los antiguos, como ya sabíamos por los trabajos de Lumholtz. Iba a hacer una documentación detallada de estas ceremonias y los cantos que las explican.

Se canta ininterrumpidamente durante toda una noche y con frecuencia también durante parte del día siguiente. A lo largo de mi estancia en la sierra tuve el privilegio de poder observar veinte de estas fiestas completamente paganas, y documenté los textos originales de los cantos de todas las ceremonias que hay en los ranchos y pueblos de mi área de trabajo. Aparte se celebran las fiestas católicas. Se trata de ceremonias donde también predominan los elementos antiguos y paganos pero, generalmente, no hay cantos. Por esta razón, ahora no hablaré de ellas, ya que prefiero presentar un breve resumen de lo que son las fiestas indígenas. Más que nada me apoyaré en los textos de los cantos y rezos que registré. Por lo general, el estudio de la mitología es especialmente útil para analizar una religión, porque los mitos frecuentemente hablan de las deidades de la naturaleza, explicando sus nombres y sus atributos. Ya que los cantos que registré tienen interesantes contenidos mitológicos, me referiré a algunos de ellos.

Mi cosecha de mitos, cuentos y leyendas es de 296 textos, todos registrados en los idiomas indígenas. Tengo 49 textos de los coras, 69 de los huicholes y 178 de los mexicaneros. Realmente es sorprendente cómo se pudieron conservar intactos no solamente los cantos, sino también los mitos y cuentos. Hay que tomar en cuenta que el país de los coras fue conquistado por los españoles ya en el año 1722 y, en consecuencia, llegaron los jesuitas y construyeron iglesias. Las actividades misioneras, sin embargo, no han sido muy constantes en la sierra y en épocas recientes fueron bastante esporádicas. Las pocas leyendas que existen sobre los santos y sobre Cristo están completamente compenetradas por ideas paganas. Sería una lástima no tomar en cuenta el único canto huichol que es dedicado a los santos; su forma corresponde perfectamente a los demás cantos festivos paganos. Solamente entre los mexicaneros podemos encontrar motivos que derivan de los cuentos populares europeos.

Las tres tribus —coras, huicholes y mexicaneros— comparten básicamente las mismas ideas antiguas, aunque las fiestas son bastante diferentes en su ejecución y en su número. Por eso, cuando no se entienda algún detalle de una ceremonia en particular, es muy aconsejable hacer comparaciones con las fiestas correspondientes de los otros grupos. Eso lleva a mejores resultados que las meras especulaciones. Para no extenderme demasiado, ahora me voy a contentar con hablar de *una* sola tribu, los huicholes. Solamente cuando sea necesario mencionaré algo de los otros dos grupos.

En las fiestas huicholas, el cantador siempre está sentado con la cara mirando hacia el oriente. A cada uno de sus lados, a la derecha y a la izquierda, se encuentran segunderos. Siempre que el cantador termina una frase del canto, ellos repiten el texto como un coro, pero no sincronizadamente. Así pasan toda la noche, casi sin descansar y sin dar una estructura mayor al canto, desde las ocho hasta que sale el sol. No se trata de varias canciones particulares, sino de un único canto, o más bien una recitación melodiosa, donde la reproducción exacta de las palabras del texto no es muy importante. La monotonía aumenta por el hecho de que, con la única excepción de la fiesta del Peyote (o de los Esquites) celebrada en marzo, no hay verdaderos ritmos dancísticos en los cantos, ni bailes que acompañen la melodía del canto directamente. En la fiesta de las Calabazas, que es la fiesta de la Cosecha que se celebra en octubre, se baila alrededor del fuego, pero sin ritmo alguno, dando algunos pasos hacia adelante y luego, sin volverse, algunos pasos hacia el lado o hacia atrás. También en la fiesta de junio *haxári kuáixa*[7] ("comer panes de maíz crudo"), así como en la inmediatamente subsecuente fiesta de la Siembra, se baila, o más bien se camina, sin mucho esfuerzo, alrededor de la fogata. El ritmo del canto huichol simplemente no invita a bailar. En las tres fiestas mencionadas, el cantador toca monótonamente con la mano un tambor nativo con parche de piel que es muy similar al *ueuětl* de los antiguos mexicanos. En la fiesta de la Cosecha y de las Calabazas, los niños pequeños que representan a las calabazas tocan sonajas. Aparte de estas ocasiones, el cantador canta sin ningún tipo de acompañamiento musical.[8]

El contenido de los cantos ilustra mejor lo que sucede durante las fiestas. Con la única excepción de la fiesta de la Siembra, que inicia por la mañana, todas las fiestas empiezan llamando a Kauyumári, el venado y mensajero de los dioses, para que venga de su casa en el extremo oriental del universo. Primero el cantador dialoga con el fuego que arde en el centro del templo, o sea, con el dios del Fuego Tateuarí, "nuestro abuelo", que también vive debajo de la fogata en el interior de la tierra; hablan sobre asuntos de la fiesta. Tateuarí declara que no lo puede hacer solo y manda dos flechas ceremoniales, o sea varas con plumas, para que busquen a Kauyumári que duerme en un cuarto oscuro, rodeado por plumas mágicas y vigilado por jaguares, pumas y víboras venenosas. Las varas emplumadas le tocan los pies, pero Kauyumári no tiene ganas de acceder a la invitación. Siempre dice que

[7] La "x" se pronuncia como la "sch" alemana; la "'h" como la "j" española; ' equivale al saltillo.
[8] Sobre el uso de otro instrumento musical, el *karatsíki*, véase más abajo.

está enfermo, que tiene paludismo, que está resfriado, que le duelen los pies, o que su esposa no lo deja ir. Cuando finalmente se anima a ir no encuentra sus varas emplumadas. Su esposa le da su "itacate" y todas las cosas necesarias para el viaje, y le advierte que no debe coquetear con otras mujeres. A estas escenas domésticas cada vez se les agregan más detalles y nuevos episodios, lo que divierte mucho a los huicholes. Finalmente, Kauyumári pasa por diferentes lugares y llega hasta el templo. Aquí empiezan las negociaciones con los dioses, los llama, les explica los casos específicos y discute las posibles maneras de solucionar los problemas. Al final, Kauyumári es el último en dejar el lugar de la fiesta, lo que tiene que suceder todavía antes del amanecer, porque tiene mucho miedo del sol. Cuando la fiesta dura más, Kauyumári tiene que pedir permiso al sol. Todo eso se expresa en los cantos, sin que se pueda ver al dios; tampoco se puede observar más que unos ritos muy simples, por ejemplo, cuando levantan las varas emplumadas, o cuando giran hacia las diferentes direcciones. Entre los coras también es la Estrella de la Mañana, Hàtzíkan, "el hermano mayor", representada por un niño, quien hace la fiesta –aquellos indígenas saben muy bien que el dios venado también es la Estrella de la Mañana; entre ellos, la última ceremonia es la danza de un venado que, antes del amanecer, corre hacia su casa en la montaña. Para los coras, que lo dicen explícitamente, así como entre los huicholes, los venados son representantes de las estrellas, y Kauyumári, como ya vimos, es el venado.

La última de las fiestas anuales es la fiesta de la Siembra, que también se conoce como *heuátsiixe*, "los últimos". Después de esta ceremonia, a finales de junio o a principios de julio, inicia la época de las lluvias y, con ella, el año nuevo, un nuevo brote de las plantas de maíz del que depende la existencia de los seres humanos. La principal preocupación en esta época del año es que llueva abundantemente. En los terrenos rocosos y escarpados de la sierra, el agua se retiene poco y la siembra se seca rápidamente cuando no llueve. Por eso, cada vez que es necesario, se celebran fiestas de la Lluvia que sirven para atraer más lluvia. En estas ceremonias Kauyumári convoca a los dioses a que expresen sus deseos. Ellos dicen que, en el caso de que se cumplan sus deseos, están dispuestos a mandar lluvia. Sin embargo, no solamente piden ofrendas de comida, caldo y carne de un toro, o tejuino: lo más importante son los objetos mágicos que necesitan para sus actividades, y que también tienen poderes mágicos por sí mismos: flechas ceremoniales, jícaras con emblemas sagrados, velas, así como instrumentos para ver (*nieríka*), que son objetos en forma de estrella hechos de varitas y estambre, y que tienen un agujero en el centro; también piden animales o plantas que son sagrados

para ciertas deidades particulares y que, a menudo, se identifican con ellas. Por ejemplo, la diosa de la Lluvia de Oriente, Tatéχ ("nuestra madre") Naariuáme, pide la figura de un monstruo mítico que vive en el mar y que se parece a un toro. Cuando cae un aguacero muy fuerte, se dice que este animal, el *hakuyáka*, revuelve la tierra y hace sus travesuras. La diosa del Maíz, Utïanáka, pide un bagre, que es considerado una serpiente de agua al igual que la víbora *háiku*, que es la forma original de la diosa. La Madre Tierra, Takutsi Nakawé ("nuestra abuela, la que está creciendo"), que también es la luna, exige una especie de maguey que crece en los peñascos, así como jícamas, camotes, una iguana, un jabalí y un modelo del arca que sirvió al único hombre sobreviviente del diluvio para que se salvara. En aquel entonces, la diosa anunció la inundación y dirigió la canoa; la ofrenda de un modelo del arca del diluvio es un acto propiciatorio de lluvias abundantes. En las fiestas de lluvia, el sol exige que se le construya una casita en el lugar de su nacimiento, o sea en el lugar del oriente donde sale el sol. En último término, se considera que toda lluvia proviene del sol. La razón obvia para esta creencia es el hecho de que el inicio de las lluvias coincide con la época del año en que el sol alcanza su posición más alta en el cielo. En el país de los huicholes, aparte de los grandes templos comunales, existe un gran número de pequeños adoratorios que pertenecen a deidades particulares.

Ahora podría pensarse que el canto llegó a su fin, a todas las deidades se les ha prometido cumplir sus deseos. Tamátsi Ékateuári, "nuestro hermano mayor, el viento", que vive en el oriente, junto con la madre de las lluvias, Naariuame, ha prometido no quedarse más "enfrente de su madre", o sea, ya no impedir que la lluvia suba al cielo. Sin embargo, de repente dice la diosa: "Tengo miedo del arco iris, no puedo salir. Un brujo tapó el agua en los cerros enfrente de mi casa; clavó flechas en el norte, en el sur y en el centro." Al mismo tiempo, a pesar de sus promesas, llega Ékateuári y dispersa las nubes de Naariuame. Kauyumári se dirige hacia el lugar donde se encuentran las flechas maliciosas, para eliminarlas lanza sus varas con plumas mágicas; rociando *tumári*, harina de maíz con agua, logra apaciguar al viento. Regresando, Kauyumári escucha un sonido extraño; es el *itáuki*, un animal mágico que sale del fuego e impide a los dioses que hagan llover, además vuelve enfermos a los dioses y a los seres humanos. El *itáuki* —la palabra expresa su existencia escondida— es obra de un brujo; ruge como un león, pero también vuela en el aire zumbando como un insecto. Se elimina al ir cercándolo con flechas clavadas alrededor del fuego, que cada vez se van cerrando más. Kauyumári pide las flechas, o sea, las varas emplumadas de

Xuráwĕtámai. Este "joven estrella", al igual que su contraparte cora, "el joven Estrella de la Mañana", sabe disparar muy bien. Finalmente, Kauyumári logra matar al *itáuki*. La cacería es muy conmovedora, el cazador cae al suelo y hay que echarle agua en la cabeza. En esta escena el cantador actúa realmente y representa a Kauyumári. Sin embargo, no se puede ver a Xuráwĕtámai y el *itáuki* solamente es visible para el cantador. Una vez muerto, se lo muestra a la gente en forma de objetos tales como velas de cera, cabellos, granos de maíz o flechas.

En esta misma época del año, si se da el caso de que la siembra no crezca bien, se realizan ceremonias particulares que tienen la finalidad de curar los coamiles. Para estas ocasiones existe un canto especial. El dios del Fuego declara que un brujo le aventó maíz, o sea, el malvado tiró maíz al fuego. Para levantar el hechizo, nuevamente hay que matar al *itáuki*. La manera de hacerlo es la misma que ya hemos descrito. También la diosa Yuriĕnáka, "la tierra húmeda", está enferma y se le cura de esta manera, matando al *itáuki*.

La costumbre más extraña es que, después de un lapso de muchos años –aproximadamente diez–, toda la multitud de los dioses, uno tras otro, tiene que ser sometida a una curación que se lleva a cabo al inicio de la época de las lluvias. La enfermedad de los dioses se diagnostica cuando ya no envían lluvia suficiente. El largo canto nocturno que se ejecuta en esta ocasión informa bien sobre la manera de curarlos, que, por cierto, no difiere mucho de las curaciones más comunes. El dios del Fuego sopla el humo de su pipa sobre el cuerpo del dios que se ha acostado para la curación. Chupando diferentes partes del cuerpo, el asistente Kauyumári extrae objetos que representan a las enfermedades, por ejemplo, piedras. Por lo general se le dispara al *itáuki*, mismo que, a veces, se encuentra dentro del cuerpo del paciente. En el canto se menciona, además, que los dioses rezan. Como en este caso no se puede decir que haya alguien que reciba estos rezos, se nota que lo más importante de los rezos es el poder mágico que tienen las palabras por sí mismas. También los cantos tienen una fuerza que va más allá de los actos. Muchas ceremonias y ofrendas únicamente se describen en el canto, sin que jamás se las ejecute en la realidad. No hay indicios para suponer que antes esto haya sido diferente.

En el México antiguo, la fiesta equivalente de la curación de los dioses era la ceremonia de los Tamales Cocidos en Agua (*atamal qualiztli*), un rito que se realizaba cada ocho años, siempre en el mes de octubre. Los seres humanos tenían que someterse a un severo ayuno, así todos los alimentos y todos los dioses podían descansar. El resultado que se deseaba de esta fiesta era la lluvia. Las deidades que se festejaban eran Tláloc, el dios de la Lluvia,

así como los pequeños dioses de los cerros y de la lluvia, aunque todos los demás dioses también estuvieron presentes.[9]

Como ya mencioné, las fiestas de la Lluvia, la curación de la tierra, así como la curación de los dioses, son fiestas que no siempre tienen que llevarse a cabo. La primera fiesta del ciclo anual se celebra en ocasión de la limpieza de los coamiles, y se llama "lavar las jícaras (sagradas)". Creo que el momento que determina la fecha para celebrar esta fiesta no necesariamente es el primer deshierbe, sino el brote de la siembra. El texto del canto no aclara este detalle. Los dioses ya están esperando el maíz y las nuevas plantas de maíz inspiran una necesidad de renovar los instrumentos ceremoniales, especialmente las flechas y las jícaras. Así lo exigen los dioses que también piden maíz, porque todas estas cosas fueron de su propiedad cuando vinieron desde el poniente y salieron del inframundo. Ellos otorgaron estos objetos a los seres humanos y, por tanto, los humanos tienen que ocuparse en renovarlos. Cuando los seres humanos fabrican instrumentos de este tipo, se dice que un dios les ha regalado su propiedad. Ofrendas de tales clases de objetos se depositan en muchos lugares: en adoratorios, cuevas y otros lugares sagrados de los dioses, así como en todos los ranchos donde siempre se guardan una o varias jícaras y flechas para los diferentes dioses, especialmente para Tatẽ̆χ Niuetsíka, "nuestra madre, el maíz". Las jícaras no se renuevan realmente, solamente se las lava, acto que se realiza en la mañana después de la noche del canto. El nombre de la fiesta se refiere a esta ceremonia que siempre se realiza con las velas encendidas, aunque en este momento ya hay luz del sol. El texto del canto se refiere repetidamente a este acto de quitar la "tierra" (o sea lo sucio). También me han dicho que la tierra es un pecado que ha contaminado a la jícara. Para precisar, se trata de un pecado sexual, el único tipo de pecado que se conoce.[10] Posiblemente, el ritual también tiene que ver con la idea de que la jícara sea el órgano sexual femenino. Llama la atención que en las fiestas siempre son las mujeres quienes se encargan de las jícaras.

A principios de octubre inician las fiestas de la cosecha. La principal es la de las Calabazas. Cinco días antes, se celebra la fiesta de la diosa de la Tierra Takútsi Nakawẽ̆; cinco días después, sigue la fiesta de los Elotes Tiernos. La diosa de la Tierra es la primera que recibe un tributo de las nuevas

[9] "Phallische Fruchtbarkeitsdämonen als Träger des altmexikanischen Dramas", *Archiv für Antropologie*, I, pp. 159s.

[10] Véase "Die Feuergötter in der mexikanischen Religion", *Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft Wien*, XXXIII, pp. 191s; "Die Sünde", *Globus*, 83, pp. 254s.

plantas de calabazas y de jilotes, o sea de mazorcas que todavía no tienen granos. Los cantos más que nada hablan de la alegría de los dioses, ya que sus esfuerzos tuvieron buenos resultados y su cooperación para hacer la lluvia fue exitosa.

Ideas muy extrañas se manifiestan en la fiesta de la Cosecha de las Calabazas. Excepcionalmente, esta ceremonia inicia en la mañana y dura hasta el atardecer. Un segundo canto, muy parecido al primero, inicia en la noche y dura hasta el amanecer del otro día. Probablemente, este cambio de horario tiene razones prácticas, porque las calabazas tiernas son representadas por niños chiquitos de la edad de entre uno a seis años que, ininterrumpidamente, tienen que tocar sonajas. Durante todo el día, los pequeños tienen que aguantar el calor del sol; están sentados en la plaza enfrente del templo, a ambos lados del cantador que percute el tambor con las manos y mira hacia el oriente. En el lado oriental de la plaza se encuentra un poste de donde cuelga un ceñidor (*uíua*). Abajo del poste se depositan ofrendas y flechas mágicas, así como las calabazas cuyo número corresponde a la cantidad de los niños presentes. Las puntas de las calabazas están volteadas hacia el oriente. La idea es que los frutos, o sea los niños, viajen hacia el lugar de la salida del sol, Paríyakutsiẽ, que es el "fin de la noche", o Taurúnita, el "país de la luz." Ahí se presentan ante los innumerables dioses que, durante su viaje primordial desde el inframundo hacia el oriente, poblaron todo el mundo en forma de cerros (*kakauyárite*) y otros rasgos naturales.

Originalmente, los dioses del México antiguo también vivieron en el inframundo Tamoanchan, lugar ubicado en el poniente, y se distribuyeron por todo el mundo en forma de estrellas. Es una concepción muy común que los dioses astrales no solamente visitan la tierra con su luz, sino también están presentes aquí en la tierra. De la misma manera, los antiguos habitantes de la ciudad de México viajaron desde su patria original, una isla en el mar occidental, hasta Tollan[11] o Tonalan, el "país del sol", y desde ahí hasta el lugar donde fundaron su ciudad. En Tollan, de repente, se los identifica con las estrellas.[12] El motivo de la migración doble de los dioses y de los seres humanos, que conocemos del México antiguo, se condensa en el caso de los *kakauyárite*, los dioses huicholes que llegaron en una migración y que son considerados los antepasados de la población huichola actual. Llama la atención que también entre los aztecas existía esta tendencia de fusionar los dos

[11] "Der Einfluss der Natur auf die Religion in Mexiko und in den Vereinigten Staaten", *Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde*, Berlín, 1905, pp. 450s.
[12] *Ibid.*, pp. 364s y 450s.

mitos de migraciones. Puede parecer extraño que el viaje vaya del oeste al este, en lugar del oriente al poniente, como podría suponerse según el aparente curso de los astros. La explicación es que para ambos pueblos el país de los muertos se ubica en el poniente. Según la lógica del pensamiento de los pueblos naturales, los antepasados tienen que haber provenido del mismo lugar donde los seres humanos van después de su muerte, y donde los antepasados viven hasta hoy día. Además, tanto entre los huicholes como entre los antiguos mexicanos, el poniente es el inframundo de donde viene toda la fertilidad y donde existe una vegetación de crecimiento perpetuo.

Creo que esta pequeña divagación era necesaria para dar una mejor explicación acerca del significado del viaje de las calabazas tiernas, de los llamados *teuainuríxe* (*te* = madre, *uaínu* = un pájaro que vive en la costa del poniente) que viajan hasta el lugar de la salida del sol y, de regreso, al templo. Se trata de una repetición de la migración original de los dioses. Sin embargo, en este ritual también encontramos un segundo motivo importante: los demonios astrales de la fertilidad, que habían llegado a la tierra en la primavera, en la época de la cosecha vuelven a subir al cielo y a tomar la forma de estrellas.

Los mexicaneros que visité cantaron en su fiesta de la Cosecha que los elotes y nuestra madre (Tonantsi) suben al cielo llorando, y también los coras cantan algo muy semejante: durante la cocción del maíz, el dios del Fuego mata al hijo de nuestra madre (Itaté Yaura), que es el maíz. En la canción siguiente, la Estrella de la Tarde, Sáutari, aparece en el cielo y comunica a todos los dioses que no ha muerto. Para los antiguos mexicanos el dios del Maíz también era una estrella del cielo. En otra publicación expliqué detalladamente cómo es el ciclo del dios de la Vegetación que llega en la primavera (la estrella que baja a la tierra) y regresa al cielo en otoño (la diosa del Maíz que se transforma en una estrella).[13] Los cantos huicholes, por su parte, a veces hablan del fuego que es el dios Tïmuxáwe, el primero en preparar un coamil. Este personaje se casa con una muchacha mortal, con puros desechos de maíz llega a sembrar una milpa enorme y cosecha abundantemente. A pesar de todo esto, su suegra no está contenta con él; por eso regresa al cielo. Los mexicaneros cuentan el mismo mito, pero a su héroe lo llaman la Estrella de la Mañana. En la fiesta de los Elotes sube al cielo desde el lugar de la ceremonia y se transforma en la Estrella de la Tarde, mientras que los seres humanos lloran. El héroe de todos estos mitos, entonces, no

[13] "Der dämonische Ursprung des griechischen Dramas.", *Neues Jahrbuch für das klassische Altertum*, II, 18, 1906, pp. 165ss.

solamente es una personificación del fuego que hace nacer el maíz (como sabemos de la variante cora), también representa el maíz mismo. Sus ayudantes son los venados, o sea las demás estrellas. Cabe mencionar que las tres tribus comparten el concepto de que las estrellas son venados.

También nuestros *teuainuríxe*, las calabazas, inician su viaje al cielo y visitan a los diferentes dioses en los lugares que son sus moradas en la tierra. El ceñidor que cuelga de un poste vertical simboliza el viaje que ellos realizan entre el cielo y la tierra. El sol les habla, vestido de águila, y les otorga la cinta y los demás elementos de sus atavíos. Dos águilas, que son representadas por dos hombres, los acompañan en su viaje. El dirigente se llama la "flecha amarilla" (Urú Muxáure), este nombre se explica porque las plantas de maíz se vuelven amarillas. En otro pueblo, el dirigente se llamaba Tatutsí Máxa Kwaxí, "bisabuelo cola de venado", un dios del Fuego que es la personificación de la sagrada cola del venado. Él pone a todos en una jícara que va navegando hacia el oriente, parando en cada una de las moradas de los diferentes dioses.

Es una lástima que no sea posible acompañarlos en este viaje lleno de aventuras. Tampoco podemos escuchar los mitos que se cantan sobre los diferentes dioses que visitan. Por ejemplo, describen cómo el agua se volvió roja cuando la diosa del Cielo Uáxĕ Uimári, "la muchacha bonita", menstruó por primera vez; también hablan de Tatĕχ Naariuáme, la diosa de la Lluvia de Oriente que se transformó en una nube. Más bien, lo que voy a hacer es presentar una breve descripción de las curiosas ceremonias de la búsqueda de peyote que inician a finales de octubre, un poco después de las fiestas de la Cosecha, y duran hasta la fiesta del Peyote o del Maíz Tostado (esquite), ceremonia que se realiza en marzo pero todavía es una especie de fiesta de la Cosecha. Brevemente mencionaré la fiesta de la Cocción de los Elotes y la fiesta del Sol, que son ceremonias que también se celebran durante este lapso. En la primera de éstas se recita el mismo canto que en la fiesta de los Esquites; en la segunda se ejecuta un canto curativo que no tiene tanto que ver con el sol. (El tema de los cantos curativos lo retomaré en la parte final del artículo.) Aparentemente, durante el invierno las enfermedades son más frecuentes que nunca. La razón es que el sol, según la concepción indígena, pasa por una época de debilitamiento de sus fuerzas. Por eso, urgen las ofrendas y los actos mágicos. Las mujeres lanzan bolitas de harina de maíz que se llaman *táuri* (sol) por encima del altar del sol, en las diferentes direcciones, de norte a sur y de este a oeste. Esta ceremonia es una evidencia interesante en favor de la hipótesis que plantea que el juego de pelota de los antiguos mexicanos, tal como está representado en los códices, sea una

imitación del curso solar, y no de la luna.[14] La salida del sol es especialmente festejada y en el canto se describe cómo el dios del Sol saca una víbora amarilla de cascabel (la aurora), cómo mata a los venados (las estrellas) con sus flechazos, cómo camina por el cielo hasta que lo reciben primero el dios del Sol del Occidente, Sakaimúka, y después Tatĕχ Haramára, "nuestra madre, el mar". En esta fiesta probablemente ya se puede hablar de una especie de acto mágico en preparación de la primavera. En noviembre, los antiguos mexicanos celebraban una fiesta equivalente, Panquetzaliztli, donde también destacaba la lucha entre el sol y las estrellas.[15]

Las ceremonias de la búsqueda del peyote se describen en una narración que en forma y en estilo se asemeja mucho a los cantos; contiene un gran número de oraciones y respuestas, algunas de las cuales tienen carácter de rezos; se recitan estos textos durante todo el viaje, en las diferentes estaciones desde la despedida hasta el regreso. El canto relativamente breve que se ejecuta después del regreso también contiene cosas muy interesantes. Cada distrito de un templo manda doce o más hombres a un viaje de seis semanas al desierto del oriente donde, en las cercanías de la ciudad de Real de Catorce, se recolecta el cactus llamado peyote. La ingestión de esta planta tiene un efecto estimulante y, simultáneamente, embriagante. El dirigente de los buscadores de peyote es el dios del Fuego Tateuarí, "nuestro abuelo", le siguen tres dioses más, entre ellos, en el distrito de Santa Catarina, se encuentra el dios del Sol. En el templo queda el *itáuri*, un hombre que representa la vara sagrada de los dioses; guarda una cuerda con 42 o 43 nudos que representan los días del viaje; cada día deshace un nudo. Una cuerda similar tiene el dirigente del grupo de peyoteros; también él todos los días deshace un nudo.

Debido a la gran sacralidad de la ceremonia, todos los participantes en la búsqueda de peyote tienen que mantenerse en un estado de absoluta pureza ritual, que se logra alcanzar a través de ayunos estrictos, abstinencia de lavarse y bañarse, así como abstinencia sexual. Pero esto no es suficiente. Durante el viaje, los peregrinos tienen que confesar los nombres de todas las muchachas y mujeres con quienes hayan tenido relaciones sexuales en alguna ocasión. Los peyoteros en su mayoría son hombres jóvenes, cada uno representa las transgresiones que cometió con nudos que hace en una cuerda que lo simboliza. Después de las confesiones se queman las cuerdas. Se dice que a los que no quieran confesarse se los castigará con golpes y ayunos,

[14] "Der Einfluss der Natur...", pp. 362ss.
[15] "Der Ursprung des Menschenopfers in Mexiko", *Globus*, 86, pp. 111s.

aunque esta práctica tal vez ya no es tan usual como anteriormente. Los dioses castigan con la muerte a los que no se confiesan. Se dice que los vuelven locos cuando comen peyote, los llevan a lugares lejanos donde sufren una muerte miserable, cosa que, aparentemente, suele suceder.

Antes de conocer estas medidas para alcanzar pureza ritual, no entendía muy bien por qué los indígenas solamente consideran las transgresiones sexuales como pecados, y no el robo o el asesinato. Hay que saber que los huicholes, por lo general, llevan una vida sexual bastante activa; a pesar de esto, en los cantos todo el tiempo se menciona que hay que contentarse con una sola mujer. La razón para estas nociones es que la abstinencia sexual es considerada un método para alcanzar poderes especiales. En los mitos, esta creencia se expresa en episodios donde una diosa se acuesta completamente desnuda ante los hombres. Cuando los hombres aguantan mirar a la mujer sin mostrar ninguna excitación pueden estar seguros de salir victoriosos en cualquier situación y de triunfar en cualquier empresa difícil.

Después de la purificación, los peyoteros están preparados para cumplir con su tarea, que se realiza en el "país de la luz" (Taurúnita), también conocido como "el lugar del amanecer" (Paríya Kutsi̯ĕ). El primer peyote se le aparece a los cuatro dioses dirigentes en forma de un venado, y ellos le disparan flechas desde las cuatro direcciones. Después cada uno de los peregrinos va a buscar peyote. Los peyoteros adornan su sombrero con las plumas blancas de guajolote o con colas de ardilla, ambos son animales mágicos del sol. En el camino de regreso se pintan la cara con diseños amarillos, la pintura facial de los dioses. En síntesis, en la recolección del peyote se imita la cacería sagrada de venado que realizan los dioses. En la fiesta del Tostado del Maíz (que es cuando los peyoteros terminan su estado ritual excepcional), así como en la fiesta de junio (cuando se comen panes de maíz crudo, *haxári kuáixa*), esta cacería de venado en el país del peyote y de la salida del sol es representada de diferentes maneras. Alguna vez, en el mismo lugar de la fiesta, las personas que representan venados son cazadas con trampas, o sea, de la misma manera como sucede con los venados en la realidad. En otras ocasiones un representante del dios solar Tayáu, "nuestro padre", y una variante del dios del Fuego, Tatutsí Máxa Kwaxí, "bisabuelo cola de venado", cazan a un representante humano del venado y, un poco antes de la salida del sol, lo persiguen hasta Paríyakutsi̯ĕ, el lugar del amanecer. Finalmente, existe la costumbre de realizar una carrera hacia un lugar (nuevamente Paríyakutsi̯ĕ) donde se encuentran plumas de urraca y colas de venado; en este caso las plumas sustituyen a las astas de venado.

¿Cómo explicar este gran esfuerzo para realizar actos mágicos que, en el

fondo, siempre son lo mismo, cacerías de venado? Por supuesto, aparte de todo esto, también se realizan muchas cacerías y sacrificios reales de venado. Sin matar venados y sin rociar la sangre del animal sacrificado, junto con maíz, sobre los instrumentos sagrados, no puede haber lluvia, ni maíz, ni salud, las tres cosas que son lo que el huichol desea más que ninguna otra cosa. El origen de las ideas sobre la importancia de la cacería de venado se explica porque los venados son considerados réplicas de las estrellas. Cada mañana y, especialmente, cada primavera —o sea, en los momento cuando el sol realmente triunfa sobre las fuerzas de la oscuridad— el astro diurno y su ayudante, la Estrella de la Mañana, tienen que matar y correr a las estrellas-venado. A finales de junio, cuando el sol alcanza su posición más alta en el cielo, empiezan las lluvias, por eso, como ya hemos mencionado, el sol está considerado el principal proveedor de lluvias. Los venados viven en el inframundo del occidente; ahí guardan el maíz, y de ahí —como se creía también en las culturas antiguas de México— vienen la fertilidad y el crecimiento.

Para documentar bien este núcleo de la religión huichola, registré el canto de la cacería de venado en cuatro versiones de diferentes chamanes cantadores y en diferentes lugares de la sierra. Debido a que los cantos huicholes son increíblemente largos, por lo general registré solamente una versión completa de cada uno; la otra excepción es el importante canto de la fiesta de las Calabazas que también registré dos veces. Los cuatro cantos de cacería difieren uno del otro de manera considerable; una vez se ejecuta como un canto particular al mediodía de la fiesta de los Esquites, la otra vez está integrado con otros textos en un único largo canto festivo. Incluso, según me decían, en Santa Catarina la cacería de venado realizada por los dioses es el tema del canto de la fiesta de junio que se llama "comer panes de maíz crudo". También pude documentar un mito que, en partes, trata de esta temática.

Kauyumári o Párikuta Muyéka, "el que camina antes del amanecer", hiere a algunos venados con sus flechas. En seguida, los animales heridos se transforman en mujeres que tratan de seducir al cazador que las sigue hasta el inframundo (Tatiápa), porque quiere recuperar sus flechas, y llegan hasta la casa de la madre de las muchachas (Muiníma). Párikuta Muyéka prueba la comida que le sirven ahí y se transforma en venado. Solamente después de que recibe las plumas, o sea las astas de venado, la cacería de venado de los dioses se hace posible. De manera misteriosa, a los venados y a Párikuta Muyéka los llevan hacia un templo circular que es el centro del universo. Los venados logran escapar porque Muiníma pide a la rata que con su magia

apague la fogata que arde en el centro del templo. Ahora inicia la cacería en que los protagonistas son Xuráwĕtámai, "el joven estrella", y Kúkatámai, "el joven perla [o chaquira]", que es un zopilote. Xuráwĕtámai alcanza a Párikuta Muyéka con una de sus flechas, pero el zopilote engaña a su compañero. Atrae al venado herido y le saca la flecha, con sus plumas le tapa la herida y lo deja escapar hacia el oriente. Finalmente, Párikuta Muyéka se dispara a sí mismo o se deja flechar por los cazadores; enseña a los dioses cómo deben corretear a los venados con perros para atraparlos en trampas, y se ahorca con los lazos de la trampa. También pide a Háutsitámai, "el joven del rocío que cae" (que es el conejo, *tátsiu*, de la luna), que meta la cabeza en la trampa. Sin embargo, no sabe cómo hacerlo y solamente le rompe las astas.

A pesar de algunos rasgos bastante oscuros (que no puedo explicar ahora), el personaje de la Estrella de la Mañana, Párikuta Muyéka, que a la vez es cazador (antecesor del sol) y presa (hermano de los venados-estrella), queda lo suficientemente claro. Cuando aparece como presa, Xuráwetámai, "el joven estrella", toma su papel de cazador. Éste es el mismo personaje que, en las fiestas, ayuda a Kauyumári-Párikuta Muyéka con sus flechas. La Estrella de la Mañana también aparece con el papel del héroe cultural que siembra el primer coamil con las semillas que obtiene de su arco que retoña. Otras de sus actividades son terminar la decoración del mundo, conversar con los dioses e introducir todas las fiestas y ceremonias religiosas, así como participar en ellas, como vemos especialmente en los cantos coras. De esta manera, es una imagen fiel del rey-sacerdote Quetzalcóatl de Tollan. Las fuentes mexicanas convirtieron a este personaje en el soberano de un pueblo determinado, sin embargo, en realidad no es otra cosa que la Estrella de la Mañana que vive en el país del sol Tollan.[16] Se trata de un dios que gobierna una época de alta cultura, es un penitente que ayuna y sacrifica la sangre de su cuerpo, al igual que el dios huichol de la Estrella de la Mañana que entrega su cuerpo a los cazadores; sacrifica pajaritos, mariposas y serpientes en lugar de realizar los sangrientos sacrificios humanos del tiempo histórico. Por supuesto, todos los sacrificios, sean de venados, mariposas o seres humanos, siempre representan a las estrellas que el sol mata o corre en la mañana o en la primavera. En los códices, las estrellas son representadas como mariposas, como el fuego o como seres humanos con una pintura facial de estrellas (*mixcitlalhuiticac*). En la primavera, los pájaros y las mariposas (las estrellas) aparecen en la tierra y llevan esta pintura facial que es la caracte-

[16] Tezozómoc, *Crónica mexicana*, cap. 1.

rística del dios de la Estrella de la Mañana, Tlauizcalpantecutli, y consiste en una pintura negra con círculos blancos alrededor de los ojos.[17]

Ya que hemos empezado a hablar del rey de Tollan, es conveniente hacer unos comentarios acerca de lo que me parece que es el mito original de la caída de este soberano divino; lo registré entre los coras y los mexicaneros. Las estrellas de la Mañana y de la Tarde (Tahás, "nuestro hermano mayor", y Sáutari) se disfrazan de jaguar y de puma y hacen las más locas travesuras. Después, su madre, la diosa de la Tierra, les encarga ser los protectores del mundo. A manera de prueba tienen que dar una vuelta por todo el mundo hasta llegar al occidente, uno tiene que ir por el norte, el otro por el sur. En el camino, la Estrella de la Mañana encuentra una mujer bella con la que tiene una relación sexual. Por eso pierde su primacía y tiene que cambiar su puesto con el de la Estrella de la Tarde. De una manera muy similar, Quetzalcóatl pierde su reino: se contamina con el pecado porque tiene una relación con una mujer.[18] Por eso, de manera análoga al planeta Venus que se acerca cada vez más al sol, se va hacia el oriente. Llegando a Tlapallan, "el país rojo",[19] en la orilla del mar, que es la ciudad del sol, se avienta a la hoguera (el sol), y su corazón, transformado en la Estrella de la Mañana, sube al cielo. Su adversario que lo corre de Tollan es Tezcatlipoca,[20] que siempre es su compañero o su enemigo.[21] Ahora que conocemos las tribus de la sierra podemos afirmar que se trata de la Estrella de la Tarde; se ve

[17] "Der dämonische Ursprung des griechischen Dramas", pp. 165 y 180; "Der Kampf der Sonne mit den Sternen in Mexiko", *Globus*, 87, pp. 138-140; "Der Ursprung des Menschenopfers in Mexiko" p. 108.

[18] *Anales de Quauhtitlán*, p. 20, en *Anales del Museo Nacional de México*, III; Durán, *Historia de las Indias de Nueva España*, México, 1880, t. II, p. 78.

[19] Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, México, Bustamante, 1829, t. II, p. 267 (VIII prólogo).

[20] *Anales de Quauhtitlán*, 17ss; Durán, II, pp. 75, 78; Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, II, cap. 5, Sahagún, etcétera.

[21] Por ejemplo, juntos levantan el cielo, transformándose en árboles (*Historia de los mexicanos por sus pinturas*, cap. 5, en *Nueva colección de documentos para la historia de México*, ed. Icazbalceta III), de manera similar a como los huicholes creen que hay velas puestas en los extremos del mundo que impiden que se caiga el cielo. Tezcatlipoca juega pelota contra Quetzalcóatl y, así, lo obliga a ir a Tlillapa, donde muere (Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, II, cap. 5). Cuando cambian los periodos prehistóricos, Quetzalcóatl pega a Tezcatlipoca con un bastón en la cabeza y éste cae al agua. Así termina la época en que Tezcatlipoca es el sol, iniciándose la era del sol Quetzalcóatl (*Historia de los mexicanos por sus pinturas*). En el *Códice Borbónico* (*Manuscrit mex. de la bibl. du palais de Bourbon*, edición de Hamy, p. 22), los dos se encuentran en oposición; tienen el papel de señores de un calendario en que Venus tiene mucha importancia. Muchas láminas del *Códice Borgia* tratan de los destinos de estos dos dioses. En la primavera, el fuego de la Estrella de la Tarde (Tezcatlipoca) baja a la tierra (igual que entre las tribus de la sierra). Cuando el sol pasa por el cenit en el mes de mayo, el fuego solar

claramente que las estrellas de la Mañana y de la Tarde, originalmente, no habían sido consideradas la misma persona, sino dos personajes diferentes.

Tollan, el reino de la Estrella de la Mañana donde el sol triunfa sobre las estrellas, y Paríyakutsiĕ, el país del peyote en el fin de la noche, claramente tienen la misma historia mítica. Los huicholes viajan cada año a Paríyakutsiĕ para recolectar peyote y obtener la bendición de los dioses; de la misma manera, en el área cultural del México antiguo, todas las diferentes tribus creían que sus antepasados, en sus migraciones míticas, habían pasado al menos una vez por Tollan. Por ejemplo, en este lugar el dios del Sol Huitzilopochtli predijo el poder y las riquezas que los mexicanos iban a tener en el futuro.[22] Cuando los huicholes van a buscar el peyote, no piensan en otra cosa que en el éxito de las próximas siembras y cosechas. En marzo, cuando se lleva a cabo la fiesta del Peyote (o del Esquite), los nuevos coamiles ya tienen que estar desmontados. Incluso, un poco antes de iniciar la fiesta, se prepara el coamil del dios del Fuego. Aproximadamente durante una hora, en los alrededores del templo todos imitan el trabajo de la roza, del tumbar árboles, matas y hierbas. Durante la fiesta, todos los participantes bailan con varas de otate pintadas con diseños que representan nubes y relámpagos. En el canto, la diosa del Maíz se queja de los dioses que no enviaron lluvia suficiente. Finalmente, el sol practica el "juego" que ya hemos mencionado, de cazar representantes de venados con trampas tendidas. Todos los participantes de la fiesta del Tostado del Maíz portan colas de venado en las manos y así son identificados como los venados que guardan el maíz de la próxima cosecha. Es necesario que se levante mucho polvo durante la rítmica danza; en el canto repetidamente se menciona a Tumuánita, "en el polvo", que es un lugar situado en el poniente donde brincan los venados y levantan mucho polvo.

es sacrificado en forma de un joven, en el otoño sube nuevamente al cielo ("Phallische Fruchtbarkeitsdämonen", *Archiv für Anthropologie N.F.*, I, pp. 154s; "Der Ursprung des Menschenopfers in Mexiko", *Globus*, 86, p. 110; "Der Kampf der Sonne mit den Sternen in Mexiko" *Globus*, 87, p. 140). Básicamente, el destino de la Estrella de la Tarde es el mismo entre las tribus serranas.

[22] Tezozómoc, cap. 2. Estos planteamientos referentes al México antiguo cuestionan la validez de los recientes trabajos de Seler sobre la luna en México (*Zeitschrift für Ethnologie*, 1907, pp. 1ss). Aplicando las teorías de Siecke sobre la luna, Seler encuentra figuras lunares en todas partes y contradice así sus propias teorías más antiguas. Temo que ahora va a tener que replantear nuevamente su trabajo. En muchas fuentes Tollan es denominado el país del sol (Tonallan), la ciudad del sol y el lugar de nacimiento del sol (véase "Der Einfluss der Natur", *op. cit.*). A pesar de esta evidencia y sin tener otras pruebas, Seler ubica a Tollan en el poniente y propone que Quetzalcóatl (cuyo corazón sube al cielo en forma de la Estrella de la Mañana) es la luna menguante que, acercándose al sol, se transforma en la Estrella de la Mañana (!!). En otro lugar voy a presentar una crítica más detallada de estas teorías selerianas.

Tan pronto como se han cazado suficientes venados para la fiesta, se realiza una ceremonia previa. A la medianoche se extienden las pieles alrededor de la fogata y, encima de ellas, se colocan tamales de maíz dedicados a los venados. Después de esto, inicia una breve danza en la que algunos danzantes raspan los dos omóplatos estriados de los venados cazados. El canto correspondiente se llama *karatsíki*. Describe una cacería exitosa, así como los ritos de la ceremonia. Nuevamente, se piensa que los dioses son participantes de la fiesta. Sin embargo, este canto es muy breve. Solamente cuando la cacería no ha sido exitosa se canta toda la noche, con la finalidad de averiguar, con el método usual, quiénes de los dioses están enojados y con qué ofrenda podrían apaciguarse y disponerse a obsequiar venados.

Ya he mencionado que la fiesta de junio *haxári kuáixa* o *karuánime* expresa, básicamente, las mismas ideas que la fiesta de los Esquites o del Peyote, aunque el desenlace de las ceremonias es diferente. En la fiesta de junio, la cacería de venado se lleva a cabo en la madrugada; por supuesto, es muy significativo cazar venado exactamente a esta hora. Probablemente, debido a que últimamente se ha vuelto muy difícil cazar venados en Santa Catarina, se realizó la cacería de tal manera que el dios solar Tayáu y el dios del Fuego Máxa Kuaxí persiguieron a un hombre disfrazado de venado hasta el "lugar del amanecer" y, de regreso, hasta el templo. El principio del canto habla mucho de la posibilidad de ofrecer venados a los dioses. Para esto se consultan diferentes augurios, por ejemplo, dejar caer desde una cierta altura un pelo de venado en una jícara. Uno de los elementos característicos de la fiesta es que la diosa de la Tierra, Takútsi, aparece con una máscara. Otro es que solamente en esta fiesta se prepara un pan de maíz crudo que, supuestamente, se hornea abajo de la fogata, el lugar del viejo dios del Fuego. En Santa Catarina, el pueblo donde documenté esta fiesta, no pude observar nada semejante. Hay tres tipos de este pan: el *tamíuari* es un pan grande que se distribuye entre la gente de tal manera que cada uno recibe un pedacito; los *karuánime* son panes más pequeños, mientras que los *haxári* son imágenes de un gallo que se encuentra en un cerro en el oriente. El gallo es un animal del sol. Sin el obsequio de este pan, el sol no deja ir a Niaariuáme, la madre de las lluvias de oriente, más bien encierra todas las lluvias. Para comer los *karuánime* en el mediodía, se invita a todos los dioses personalmente y de manera en especial formal y ceremoniosa. En medio del montón de estos panes, así como en el altar de la fiesta, se encuentra una imagen del dios del Sol. En la mañana sigue un canto especialmente breve que se llama *tsikári*, "espina". En este canto se comunican las palabras del "joven espina", Tsikári Támai, desde los diferentes lugares donde viven los dioses. Todos estos lu-

gares se mencionan con sus respectivos nombres; "joven espina" es un suplente del dios del Fuego, por eso lleva un poco de tabaco (*yā́kuai*) en su bolsa, las hojas de tabaco son mantenidas unidas por cinco espinas de nopal. A Tsikári Támai, por su tabaco sagrado se le llama comúnmente Yakuauāme; baila con sus dos acompañantes, los Ukuáuame, que son los dirigentes de la cacería, alrededor del fuego.

Nuevas ideas se manifiestan en la última fiesta del ciclo anual, *hēuā́tsiixĕ*, aunque tengo que abstenerme de exponerlas en este lugar. Cada uno trae cinco mazorcas con sus hojas que son adornadas con pulseras de chaquiras [*sic*], cintas con bonitos diseños, etcétera. Todas las mazorcas se unen en un envoltorio que es vestido con ropa de mujer. Cinco veces se lo llevan cargando alrededor de la fogata, y con rezos, cuyo contenido corresponde mucho al texto del canto, se presenta ante los dioses de los cinco rumbos: la diosa del Maíz se despide de los dioses y dice que "ya vienen los que me quitan las hojas y me queman". "Fíjense a dónde va el humo", canta el cantador. Las hojas de maíz efectivamente son quemadas en una fogata en el oriente. El sentido es que todo el maíz desaparece en el fuego y se va en dirección del humo.

Durante el breve canto (*hawíme* o *yuríme*) se realiza la ya mencionada carrera de hombres y mujeres hacia las plumas de la urraca y las colas de venado. En Santa Catarina, esta carrera se realiza ya en la fiesta del Tostado del Maíz. Los dos objetos simbolizan astas de venado, o venados, como dirían los huicholes. Con ellos se pinchan panes de amaranto (*uā́wĕ*), que se encuentran encima de una casita de 75 cm de altura y que se llaman "guaraches" (*kakái*). Atrás de los competidores corre un viejito con cinco olotes. Los "guaraches" son comidos por toda la gente y simbolizan a la diosa del Maíz Utïanáka. El acto mágico probablemente se relaciona con el regreso de esta diosa que llega junto con la lluvia; las palabras *hawíme* y *yuríme* significan "empapado". En un mito que he presentado detalladamente en la revista *Globus* (tomo 91, p. 190),* la tortuga (que entre los coras "hace fluir el agua") mata al venado (las estrellas) a golpes con una piedra. Luego ella es perseguida por los lobos, que son otra imagen de las estrellas. Mucho tiempo queda protegida por la ardilla, que es un animal solar, o sea el sol, pero finalmente los lobos se la comen. En consecuencia, el agua desaparece y los lobos mueren de sed, hasta que la ardilla ordena a los pocos sobrevivientes que vomiten y cosan los restos de la tortuga. En este cuento se explica cómo la cacería de venado trae el agua y el dominio de la tortuga, porque la época de las lluvias y la posición máxima del sol coinciden.

* "La boda del maíz y otros cuentos huicholes" (véase *supra* pp. 165-167).

A mediodía de la misma fiesta se lleva a cabo una segunda ceremonia muy característica, que es acompañada por el canto *ipinári*. Este nombre se refiere al "poste que llega hasta el cielo", el cual es colocado en la plaza enfrente del templo y de donde cuelgan ceñidores con bellos diseños tejidos que son del mismo tipo de los que usan los huicholes. El número de los ceñidores corresponde al número de los encargados del templo. Éstos se visten de mujeres, sujetan los ceñidores y bailan alrededor del poste. Un hombre llamado *hǘna* sostiene la vara para que ésta no caiga. El *hǘna* es un pequeño insecto volador, el barrilillo, que todo el día, desde la salida del sol hasta la puesta, pica de una manera muy molesta. A la espalda el hombre carga una bolsa con tamales hechos de maíz crudo y cocido, sujetándola con un mecapal. Otro hombre, el *harapái*, que es un animalito que vive en el agua bajo las piedras, también sostiene la vara, pero sobre sus hombros, con una cuerda, porta el tambor que toca el cantador que está parado atrás de él. El papel más importante es el del *yuhunǘme*. Los hombres jóvenes no quieren tomarlo, por eso lo hace un viejito. Se trata de correr alrededor, con el pene desnudo e imitando relaciones sexuales con los danzantes vestidos de mujeres. La idea que es expresada, tan poco tiempo antes de la cosecha, es demasiado obvia para tener que explicarla.

Con toda brevedad, éstos son los cantos de las fiestas anuales. Solamente hay que añadir el canto de los "dioses cristianos", que son Cristo y los santos. En los pueblos se ejecuta en Navidad y en la Semana Santa, pero nunca en los ranchos. La importancia de este canto radica en el hecho de que menciona todas las costumbres y todos los oficios que han surgido a causa de las relaciones con la Iglesia, pero se describen como si hubieran existido desde los tiempos del origen del mundo. Los santos cristianos son completamente asimilados en contextos de ideas paganas y la espiritualidad indígena se ha apoderado de sus leyendas e historias donde apenas se encuentran huellas cristianas. Sin embargo, los santos sí tienen una posición muy particular. Es notable que nunca son mencionados en los otros cantos. En el canto de los santos, por otra parte, se mantiene la idea de que los sacrificios de reses son exclusivamente dedicados a los santos, y que ellos son los dueños del ganado.

Por eso, los santos suelen aparecer cuando se trata de curar el ganado, un acto completamente basado en la tradición indígena antigua e implica todo un canto nocturno. Cuando se desembruja a los seres humanos también se ejecuta un canto, pero esta vez los santos no están presentes. El canto se lleva a cabo aproximadamente un año después de que falleció un hombre viejo o una mujer vieja, en cualquier fecha del año, pero solamente cuando alguien se ha enfermado o cuando las vacas no se reproducen bien o se

enferman. Existe la sospecha de que, antes de morirse, la persona fallecida invocó a dioses occidentales y lanzó objetos como una vela, maíz o cabellos hacia la persona hechizada, o embrujó las vacas con una piedra azul y una roja que había pedido de los dioses de los cerros, los Kakayaurite. Estos objetos fueron enseñados al *itáuki*, el ya mencionado animal fantástico, y éste ahora provoca la enfermedad, la esterilidad u otros problemas en los seres hechizados. El chamán cantador mata el animal de la forma ya descrita, se acerca a los seres humanos o vacas embrujados desde enfrente y lanza su vara de plumas por encima de ellos. Nuevamente, en el canto este acto es realizado por Kauyumári, el venado, y su asistente Xuráwĕtámai, "el joven estrella".

Aparte de esto, los huicholes todavía tienen dos cantos curativos más, que duran una noche cada uno. En el caso del primero, se nota fácilmente que se trata de un canto que sirve para lograr el bienestar común; su ejecución, con gran regularidad, se repite anualmente durante el invierno, la época en que todos están enfermos. Yo lo escuché varias veces, por ejemplo durante una fiesta del Sol. En la ceremonia se invoca a todos los dioses, que exigen y reciben sus ofrendas y eliminan, por su parte, las enfermedades existentes.

Cuando alguien está seriamente enfermo, el desenlace del canto es muy diferente. Primero hay que consultar a Uĕrika Uimári, la muchacha águila, que vive en el cenit, el quinto rumbo encima de nosotros; hay que averiguar si ella todavía sostiene el alma, o sea, si el símil (*táuka*) que después de un nacimiento se queda allá no se ha secado. Al igual que en el México antiguo, se cree que del cielo vienen todos los niños que nacen, y al cielo vuelven las almas después de la muerte. Después de cinco días las almas regresan y son encontradas en el aire por el chamán-cantador en forma de cinco piedritas, que son guardadas por los familiares. Cuando el *táuka* se marchita, no hay ninguna posibilidad de ser curado y el canto ni siquiera es terminado. En el caso contrario, el cantador indaga entre los dioses sobre la causa del mal, por ejemplo, nos enteramos de la interesante creencia de que es muy peligroso fabricar flechas y otros instrumentos sagrados que sirven para pedir algo de los dioses, por ejemplo venados, maíz, el don del canto, o conocimientos de los cantos sagrados. En el caso de que una petición no sea atendida, aparte de la decepción, uno todavía tiene que confrontarse con el efecto negativo del instrumento mágico, que ahora causa una enfermedad. "Él tomó mi flecha", dice la deidad, y se refiere al hecho de que el enfermo ha fabricado una. Por otra parte, cuando alguien ha llevado a Tatĕχ Yurienáka, "nuestra madre, la tierra húmeda", a su milpa, eso puede ser muy

benéfico para la siembra, sin embargo, para alguien que se acerca o simplemente pasa, puede tener un efecto bastante desastroso. Las relaciones con las mujeres también pueden ser causa de enfermedades. La vagina es muy peligrosa, dice el indígena, pensando en que lo puede volver incapaz para muchas labores o directamente enfermarlo. Con eso de ninguna manera se refiere a las enfermedades venéreas, males que entre ellos no existen, más bien se refiere a cualquier malestar corporal. Finalmente, los dioses deciden qué ofrendas tienen que ser entregadas por el paciente. Kauyumári y Tateuarí, el dios del Fuego, extraen el material causante del mal y de esta forma lo eliminan, o sea, el cantador realiza este acto en lugar de los dioses. El paciente es untado con agua bendita y, cinco días después, se repite todo el canto. Durante este lapso, el enfermo debe abstenerse totalmente del consumo de sal.

El canto mortuorio es un complemento interesante; se canta cinco días después de un fallecimiento, durante toda una noche. En esta noche el muerto regresa una vez más a su casa, se le da de comer y, finalmente, lo espantan con métodos mágicos. Lo más efectivo para esto son las ramas del zapote, una especie de huizapol, así como tizne de ocote con el que los participantes se pintan las mejillas, las manos y los pies. El color del duelo aquí sirve para espantar. El alma ha subido al cielo, Uérika Uimári la sostiene. Pero ¿dónde está el muerto? Kauyumári es comisionado para buscarlo: la parte corporal del muerto se fue hacia el occidente, y Kauyumári pregunta en el camino a todos los Kakayárite (los cerros, etc.) si no lo han visto. "Un aire (*haikúri*) pasó, a lo mejor fue él", responden ellos. Al final, Kauyumári llega a las cinco ollas donde han metido al muerto y de donde éste salió en forma de una especie de mosca. Después el muerto llega al gran árbol de salate, el árbol de la diosa de la Tierra puesto en la entrada del país de los muertos. Cinco veces lanza las vaginas de sus familiares femeninas —con eso se refieren a jícaras— hacia las frutas de este árbol. Los muertos las atrapan en el vuelo. Se une con ellos en el baile y es recibido por la diosa de la Lluvia de Occidente Kiewimúka, que le da su agua para tomar. Ahora llega Kauyumári y lanza un huizapol hacia él, jalándolo hasta su antigua casa. En la entrada del patio, los medios mágicos defensivos le dan miedo. Con la finalidad de que pueda hablar con sus familiares, se le da su alma por una última vez. Después de un largo discurso el muerto finalmente dice "me voy", y Kauyumári se lo lleva.

Con este breve resumen de los cantos huicholes no se puede tener la mínima idea de mi colección de textos coras y mexicaneros, pero por ahora tengo que finalizar aquí. Los cantos de los otros dos grupos son más estruc-

turados y, especialmente entre los coras, tratan de temas muy específicos, por ejemplo los poderes mágicos de un animal determinado, etc. En lugar de los cantos curativos, mortuorios y todos los que no son de fiestas anuales, solamente se encuentran rezos largos.

En total, creo que hay pocos pueblos primitivos que tengan una "literatura viva" tan rica como las tribus que visité. Todavía más escasas son las tribus cuya literatura se haya para la posteridad. Por supuesto, van a pasar por lo menos seis años hasta que se publiquen los textos que en su versión de manuscrito, y con traducciones interlineares al español, ocupan más que cinco mil páginas. Albrecht Dieterich tenía mucha razón cuando desde hace mucho abogó por una metodología filológica para la etnología. Los etnólogos deciden si aceptan la posibilidad de trabajar en este sentido. Si mis documentaciones sirven para concientizar a los etnólogos sobre el valor de tales registros literarios, la meta principal de mis labores se habrá cumplido.

III

ARTÍCULOS MUSEOGRÁFICOS

14

Colección etnográfica de México*

Konrad Theodor Preuss

Durante 1905-1907 realicé un viaje de estudios etnológicos, auspiciado por el Ministerio de Asuntos Culturales, Educativos y Medicinales. A propósito de esta expedición coleccioné artefactos etnográficos —sobre todo textiles tejidos y bordados, así como objetos ceremoniales— de las tribus no civilizadas de la sierra Madre Occidental, los coras, los huicholes y los mexicaneros. La colección fue entregada al Museo de Etnología. Su interés no solamente radica en el hecho de que se trata de la primera adquisición que dicho museo hace de objetos de esta región. Al registrar los textos de numerosos cantos y mitos, siempre en el idioma indígena original correspondiente, y al observar las fiestas religiosas, pude investigar los significados exactos de cada uno de los objetos. En buena medida, las costumbres de las tribus que visité reflejan la antigua religión mexicana, pero su análisis resulta más fácil ya que no existen las esotéricas y artificiosas elaboraciones de un sofisticado sacerdocio.

Debido a la naturaleza astral que tienen las deidades, los instrumentos ceremoniales y las ofrendas se relacionan con los quehaceres celestes de ellas, así como con sus migraciones a través del espacio cósmico. Debemos comprender que tales objetos ceremoniales son herramientas que los dioses necesitan para poder realizar sus actividades en beneficio del mundo y de los seres humanos. No se trata simplemente de ofrendas en el sentido de *do ut des*. Los dioses trajeron los instrumentos ceremoniales consigo cuando salieron del inframundo en el poniente. La obligación de los seres humanos es renovarlos. Uno de estos objetos ceremoniales es una pequeña pirámide de cinco escalones (figura 11.4, p. 247), que representa la escalera del dios del

*"Ethnographische Sammlung aus Mexiko", *Amtliche Berichte aus den Königlichen Kunstsammlungen*, 30, Berlín, 1909, pp. 149-155. Traducción de Johannes Neurath.

Sol para subir al cenit desde el oriente y para bajar al ocaso. Así, obtuve una prueba concluyente de que las pirámides del México antiguo eran los asientos celestes de los dioses. En muchos de los cantos que documenté, diversas deidades piden escaleras para subir al cielo.

La ofrenda más común son las flechas. Los dioses las ocupan para la cacería sagrada de venado, sin la cual ninguna fertilidad es posible en el universo. Las estrellas se consideran venados. El sol las caza al amanecer y especialmente en la primavera. En el envoltorio de la figura 97 [no se incluye], que se parece mucho a una momia peruana, vemos una gran cantidad de estas flechas. La pieza es más pequeña que una momia y representa al dios Tatutsi Uisteuári, sentado sobre su sillita. En el interior del envoltorio probablemente se encuentra una piedra que es la deidad. En las flechas se simbolizan deseos particulares. Las flechas ofrendadas para pedir la recuperación de una enfermedad por lo general no tienen muesca. Para los chiquillos se amarran pedacitos de tela con bordados que representan al niño, además de arcos en miniatura para los muchachos y collares de perlas [chaquiras] para las niñas. Con el mismo pedacito de tela primero se frota el cuerpo del paciente para liberarlo de la enfermedad. Las ofrendas de algodón se refieren a las nubes y al agua. Se trata de plegarias propiciatorias de lluvia. Las plumas deben considerarse medios para transportar rezos.

Una persona que quiere ser curandero fabrica una flecha con los instrumentos del chamán, el bule de tabaco en miniatura y el instrumento mágico para ver (*nieríka*). Este último es un disco elaborado de varitas y un tejido de estambre. En su centro llevan un agujero. También los dioses poseen tales *nieríka*. Probablemente, su origen es la representación de las estrellas. *Nieríka* simplemente significa "lo que ha aparecido", "lo que ve". Un *nieríka* del sol se elabora con estambres multicolores que imitan el resplandor del astro diurno. Algunos de estos discos no tienen agujero en el centro, pero adquieren dimensiones muy grandes. La figura 98 [no se incluye] muestra dos *nieríka* grandes con representaciones de animales sagrados –pájaros, serpientes, mamíferos e insectos–, así como de maíz, nubes y deidades antropomorfas. Toda la composición expresa el ámbito del poderío de una deidad particular. El valor artístico de estas piezas es grande pero, hoy día, cada vez se elaboran menos. La figura 98 [no se incluye] muestra un objeto rectangular. Se trata de otro tipo de ofrenda, elaborado de la misma técnica. Tales *náma* sirven para proteger contra enfermedades. La gente se imagina la función de estas piezas como de una reja. Los pajaritos representados traen la lluvia.

Los dioses aparecen frecuentemente en las fiestas y, a veces, portan más-

caras. La figura 96 [no reproducida] muestra la máscara del dirigente de las nubes. Junto con sus ayudantes, la multitud de las nubes, este personaje aparece en una graciosa danza que los coras realizan un poco antes del inicio de la temporada de las lluvias. La máscara es un retrato. Después de un largo ayuno se elabora con los rasgos faciales de una persona determinada que aparece en los sueños del fabricante de la pieza. Los tres colores —rojo, negro y blanco— se refieren al sol y al rayo, a las nubes oscuras y la noche, así como a la protección contra las enfermedades. Debido a la sacralidad de la máscara, solamente pude adquirir una copia.

Más de las dos terceras partes de mi colección de 2 300 piezas son objetos ceremoniales de todas las categorías. La mayor parte del resto son bellos textiles, tejidos y bordados. Las mujeres fabrican estas piezas sin contar con telares sofisticados. Mi colección contiene ceñidores, cintas para ceñir en la cabeza, morrales y ropa. Los diseños son muy variados. Las técnicas empleadas son prehispánicas, menos el bordado. Algunos de los diseños antiguos han sido remplazados por motivos españoles como el águila bicéfala. Por el contrario, la antigua religión se mantuvo sin influencia alguna. Otra de las especialidades de la gente son diademas, pulseras y aretes que se elaboran con chaquira. Los diseños ornamentales y figurativos de estas piezas también son muy bonitos.

IV

ARTÍCULOS ETNOGRÁFICOS Y ETNOLÓGICOS

15

La celebración del Despertar [*'Hisíreame*] o fiesta del Vino entre los coras*

Konrad Theodor Preuss

Es un gran honor y me causa mucha alegría tener la posibilidad de presentar, ante este distinguido círculo de investigadores, por primera vez, una parte íntegra de las observaciones y de los textos que son el resultado de mi estancia de dos años (1905-1907) entre diferentes grupos indígenas de la sierra Madre Occidental. Lo que más me interesa es exponer un ejemplo de los cantos religiosos, ya que éstos, junto con los mitos, reflejan directamente todos los contenidos de la religión, lo que es bastante impresionante. Así, los documentos que registré seguramente ocuparán un lugar destacado en la literatura de los pueblos primitivos que conocemos y que aún conoceremos. Sin embargo, por el momento solamente puedo ofrecer traducciones literales, ya que ni siquiera he terminado el análisis completo del material de una de las tribus que visité. Tengo la esperanza de que el primer volumen con los textos originales coras y su traducción será publicado en el año de 1910. De este trabajo ahora tomo los cantos de la denominada fiesta del Vino o, más bien, "celebración del despertar" ('Hisíreame)[1] o curación del sueño. La razón por la que la he elegido es porque se trata de una fiesta que puede estudiarse con mayor facilidad fuera del contexto de las restantes ceremonias del ciclo anual, ya que se trata de una fiesta que no tiene tanta relación con los ciclos de la naturaleza.

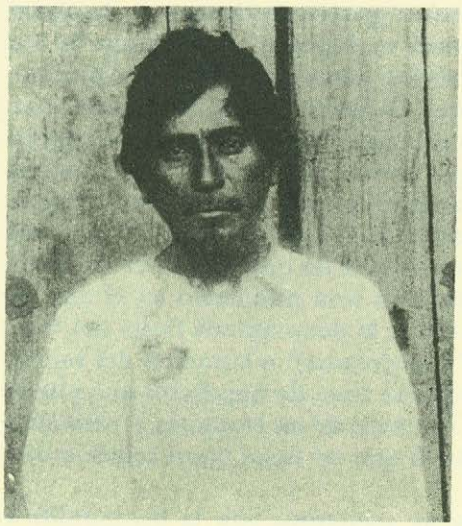
Es una lástima que en esta reunión no contemos con la distinguida y tradicional presencia de su excelencia el duque de Loubat. ¡Cómo me hubie-

* "Das Fest des Erwachens (Weinfest) bei den Cora-Indianern", *XVI Internationaler Amerikanisten-Kongress Wien, 9. bis 14. September 1908*, 2, Viena y Leipzig, 1910, pp. 489-512. Traducción de Johannes Neurath.

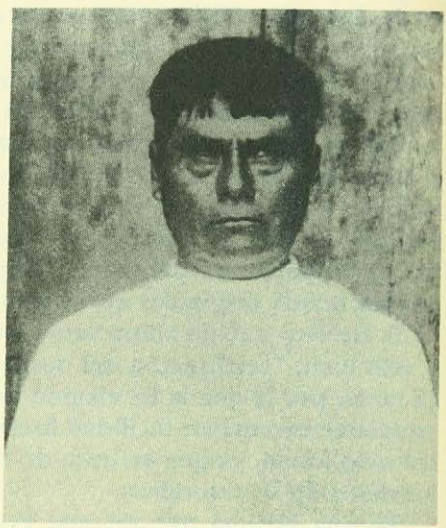
[1] La "h" es una "h" ligeramente gutural, la "x" es la "sch" alemana, en tanto que ' es el saltillo.

ra gustado expresarle mis agradecimientos a través de este informe! Los resultados de mis investigaciones también son fruto de su generosidad, ya que el Real Ministerio Prusiano de Asuntos Culturales destinó fondos de la fundación "Cátedra Duque de Loubat" para la Universidad de Berlín.

La fiesta de la curación del sueño se compone de una serie de ceremonias que se realizan para la salud de los niños y niñas de entre aproximadamente dos y catorce años de edad, aunque también personas mayores participan en ella.[2] Como todas las fiestas coras, este ritual se realiza anualmente, entre los meses de abril y mayo. Yo participé en todas las fiestas de la comunidad pero, según lo que supe, durante el año de mi estancia en el pueblo de Jesús María no se celebró la fiesta del Vino. De tal manera que, sobre el desenlace de este ritual, solamente puedo informar a partir de los cantos que me dictó Leonardo Enríquez, el más importante de los cantadores coras, en su idioma, y de la información complementaria que me proporcionó mi intérprete Francisco Molina (figuras 15.1 y 15.2).[3] En San Francisco, un pueblo cora vecino, ni siquiera conocían esta fiesta.



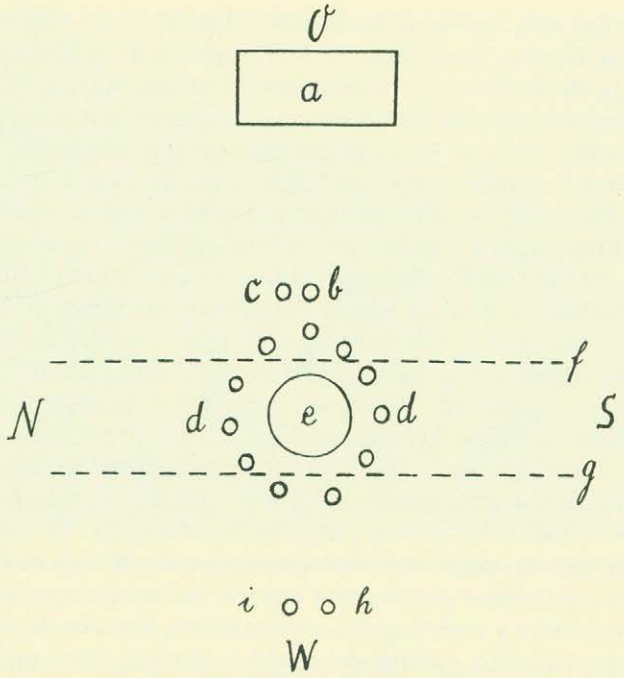
15.1 El cantador cora Leocadio Enríquez



15.2 Francisco Molina, traductor cora

[2] Véase las explicaciones más detalladas al final de este ensayo.

[3] Además, cuento con la informacion que otros coras me dieron ocasionalmente. En parte, pude grabar los cantos, pero aún no pueden presentarse las notas musicales. Amablemente, para la edición final, el doctor von Hornbostel se encargó del análisis musicológico de los cantos.



15.3 Esquema del patio del mitote cora correspondiente a la fiesta del Despertar

Tal vez lo más interesante es que la fiesta cora del Despertar tiene una relación bastante clara con los antiguos festivales mexicanos de la "Pequeña" y de la "Gran Vigilia" (Toçoztontli y Ueitocoztli). Al final de la ponencia me referiré a esta temática.

Como todos los mitotes (fiestas de danza) de los coras, la fiesta del Vino se realiza en un sitio que se ubica en el monte, a una distancia no muy lejana al poniente del pueblo. A grandes rasgos, se puede decir que la estructura del sitio festivo es la misma de siempre (figura 15.3): al oriente se encuentra el altar (*a*), enfrente de éste la silla del cantador (*b*), a su lado izquierdo está el asiento del jefe del pueblo (*c*), atrás del cantador, alrededor de la fogata central (*e*), se distribuyen las sillas de los viejos principales (*d*) —no hay número fijo de ellos. Los niños y niñas se sientan en dos filas que son orientadas en dirección norte-sur y atraviesan el círculo de los viejos principales. Finalmente, en el extremo occidental se encuentran los asientos de Tonárikan ("el

soleado" hijo del sol), que es el lucero del alba (*h*), y de Nāsisa (maíz), que es la diosa de la Tierra y de la Luna (*i*). La fotografía de la figura 15.4 muestra una ceremonia de la fiesta de la Siembra, el saludo de los dioses sureños. Como no tenemos imágenes de la fiesta del Despertar, usamos esta fotografía para dar una impresión de la situación general: a la izquierda se encuentra el altar, el hombre sentado es el cantador, atrás de él la fogata con uno de los ancianos (los restantes están ocupados en otras ceremonias); como no se trata de una fiesta para los niños, no se ven las filas de sus asientos.

Para entender los cantos, hay que comentar algo sobre el altar. En frente se colocan botellas de mezcal, un destilado que se extrae de los corazones de una especie determinada de maguey. Hoy día, se acostumbran las bebidas de fabricación comercial, pero antes los coras producían su propio mezcal casero. En el piso, a un lado del altar, se clavan varas con colas de venado que la gente sostendrá en las manos durante las ceremonias. Una vara de otate se coloca encima de las varas que sobresalen en la parte frontal del altar. Ahí cuelgan los adornos de los niños: paliacates, collares elaborados de las blancas (o, más bien, grises) y algo brillosas semillas de zacate, así como las cintas con que se amarrarán los paliacates en la cabeza de los niños. Además, en el piso vemos peyote, una especie de cactus cuya ingestión tiene un efecto estimulante y embriagante, canastas con tamales de maíz y algunas cosas más. Por otra parte, encima del altar se coloca la jícara sagrada, además de otras jícaras, un garrafón de agua bendita, una vara de carrizo para asperjar el agua, varas con colas enteras de gavilanes (*knixe*) que se ocupan en la curación del sueño, así como flores y flechas votivas.

El sitio ceremonial es una réplica del mundo, el altar en el este representa el extremo oriental del universo. Abajo del altar (sárete), o más bien en las inmediaciones de este lugar, se ubica la salida del inframundo en el oriente, la plataforma del altar es el cielo oriental (*poárapoa*), las bóvedas encima del altar, adornadas con flores blancas de corpus y zacalosúchil, representan el cielo que cubre a todo el universo. Todo esto es importante para que se entiendan los cantos. Especialmente cuando se dice "abajo" o "arriba en el oriente", siempre se hace referencia al altar. Las palabras coras correspondientes son *sárate* y *poárapoa*.

Una diferencia con respecto a las restantes fiestas es que a las deidades de la Estrella de la Mañana y de la Tierra o la Luna no las representan dos niños (un niño y una niña), sino una pareja de ancianos que no llevan ningún tipo de insignias especiales. Tampoco se les dice Hàtsíkan ("nuestro hermano mayor") y Tatéχ ("nuestra madre"), sino Tonárikan y Nāsisa. Además, se observa la diferencia de que el cantador no toca el arco musical como lo



15.4 La fiesta de la Siembra en la comunidad cora de Jesús María [Chuísete'e]

hace en las demás fiestas (véase la figura 15.4). Tampoco se realiza una danza circular alrededor del fuego, sino movimientos lineales en el eje norte-sur.

Ahora describiré el desenlace de la fiesta. Presentaré primero breves resúmenes de los once cantos y después las traducciones literales.

Para que no se pierda de vista cuáles son los aspectos más importantes de todo el ritual, explicaré brevemente cuál es el objetivo de la ceremonia principal que da el nombre a toda la fiesta ('Hisíreame, la fiesta del Despertar). El canto que le corresponde apenas es el IX, sin embargo, para captar el sentido de todos los cantos precedentes y subsecuentes hay que entender este rito principal. Hay que decir que ni el texto del canto IX es suficientemente explícito para lograr entender cuál es la verdadera finalidad de la fiesta.

En los cantos, la expresión "despertar"[4] aparece en dos ocasiones. Mi intérprete, sin pensarlo mucho, la tradujo como "celebrar la fiesta". A la fiesta misma la llamó siempre "fiesta del Vino". Sin embargo, en otro contexto ya había yo registrado la ceremonia de la Curación del Sueño[5] según

[4] Canto I: *tinú tìtá'hisi*, "voy a despertar", dice el sol de sí mismo; canto V: *tatauátaisi*, "nosotros vamos a despertar, a celebrar la fiesta del despertar"; cf. *natá'his*, "él despertó".

[5] *Kutzipéri*, "curación del sueño"; *tìkutzipe*, "él cura el sueño".

sus explicaciones y en esta ocasión me había enterado de que esta ceremonia se realiza, precisamente, durante la denominada "fiesta del Vino". Al igual que en el caso de otras enfermedades, la curación se realiza con una vara en cuya punta se amarra una cola de gavilán. Primero, el curandero sopla humo de su pipa, por abajo de su mano, a la frente de las personas que están sentadas enfrente de él. Después toma un poquito de agua y la conserva en la boca. Así succiona la frente de cada uno, sin perder el agua. Luego asperja el agua en la frente de las mismas personas y, al igual que cuando sopla el humo de su pipa, sostiene la mano arriba de su boca. Simultáneamente agita su vara emplumada moviéndola de un lado de la frente al otro. Después de algunos rezos dirigidos hacia los cuatro rumbos, se repite la misma acción, pero ya sin esta oración final.

El rito principal es extraer objetos de la frente. Los mexicaneros de San Pedro me contaron que el curandero saca un ratoncito de las sienes de los recién nacidos. Éste crece y vuela en el aire. El segundo animal que suelen sacar de los niños también es pequeño y se dice que parece una yema de huevo.[6]

Queda bastante claro que, para los coras, el sueño es una enfermedad, sobre todo cuando uno duerme mucho tiempo y profundamente. Esta concepción es bastante generalizada ya que se encuentra entre muchos pueblos primitivos, no solamente entre los indígenas del continente norteamericano. Según esta creencia, la capacidad de desvelarse durante la noche implica contar con fuerzas mágicas muy especiales. El ayuno y la abstinencia de dormir también son elementos importantes de aquellas ceremonias de la pubertad donde se pretende adquirir poderes especiales de un espíritu tutelar. Para los coras es el águila la que tiene los poderes más grandes, por eso la consideran una persona que nunca duerme. Los seres humanos no tienen la menor posibilidad de medirse con este personaje que también se llama Kuólreabe, término que es un nombre del dios del Sol. Un cuento de los mexicaneros de San Pedro también ofrece una interesante explicación de la curación del sueño. Durante la noche, un puma secuestra a un recién nacido del pecho de su madre porque aún no ha sido curado del sueño. Probablemente, lo que quiere expresar esta historia es que los demonios de la oscuridad (las estrellas) poseen poderes sobre aquellos infantes. En un mito cora, las estrellas de la Mañana y de la Tarde en forma de jaguar y puma salen de noche a robar; de la misma forma aparecen las estrellas de los antiguos documentos mexicanos: como jaguares que quieren devorar al sol.

[6] Compárese también la curación del sueño de los mexicaneros de Pueblo Viejo que Lumholtz describe en *Unknown Mexico*, vol. I, p. 481.

I. Nuestro padre

Durante los cinco días anteriores a la fiesta los participantes se abstienen del consumo de sal. Durante el último día permanecen en el patio ceremonial, ocupados con la preparación de la fiesta. El primer canto describe el curso del sol del mediodía hasta el mediodía siguiente. Durante este lapso, "nuestro padre", el sol, se decide a celebrar la fiesta. El curso del sol sigue hasta la siguiente puesta. Ahora el sol informa a Nāsisa que ella debería cantar en la fiesta. El sol dice de sí mismo: "Voy a despertar." Esto demuestra que la curación del sueño tiene una relación con el paso del sol por el cenit, fenómeno que se observa el mes de mayo. También los mitos huicholes mencionan que la diosa de la Tierra y de la Luna, Takútsi Nakawé, es la dueña de los cantos festivos. Por eso se la llama para las fiestas. El canto dice:

Ya se prepara nuestro padre con sus pensamientos, con sus propias palabras, con sus palabras. Aquí vive encima de nosotros, de ahí va bajando. Él se acuerda de su mundo. Cerca de su mundo de allá, ahí ya está bajando. Ahí desciende [puesta del sol]. Se encuentra al otro lado de su mundo y quiere salir. Ya viene [salida del sol] y asciende en su otro mundo. Viene y sabe qué piensa hacer. En el camino, encima de nosotros, allí va caminando. Cerca del punto que está exactamente encima de nosotros, allá camina. Allá está subiendo, en medio, encima de nosotros. Allá está y se acuerda de su mundo. Aquí ya están presentes sus palabras. Aquí las dejará para nosotros, sus hijos, para que viviéramos en ellas y subsistiéramos en el mundo. Aquí están presentes sus palabras, las que dedicó y dejó para sus hijos. Aquí les dejó sus pensamientos. Ahora quiere bajar. Está bajando por el camino hacia el poniente. Se está acercando al poniente, allá abajo. Ahora está llegando al poniente. Por allá desaparece, y ahora quiere pasar a su otro mundo. Por allá desaparece y le avisa a Nāsisa: "Tú lo vas a hacer. Tú vas a cantar para ellos." Allá le avisó y, así, termina con todas sus palabras.

II. Nāsisa

Nāsisa se levanta de su cama y bailando se dirige hacia el oriente para avisarle a Tonárikan. Juntos les llevan a los viejos su tabaco, el macuchi que se acostumbra fumar durante toda la fiesta, ya sea en pipas o en cigarros elaborados con hojas de maíz. También ordenan los asientos de los niños, y los llaman. En realidad, no se realizan ceremonias específicas con este contenido, tampoco las están realizando los dos ancianos.

Nāsisa está pensando en su casa en el poniente. Ella se acuerda con su palabra. En su cama ya se quiere levantar. Se levanta y se incorpora en el poniente. Allá, parada, ensaya con el pie [la danza]. Ya está bailando. Baila y bailando recorre su sendero hacia el lugar abajo en el oriente. En el camino va bailando. Ya está llegando con su danza. Ahí parada con sus pensamientos, saluda, a aquél que vive ahí enmedio, abajo en el oriente: Tonárikan. Allá le avisa de lo que piensa hacer. Ahora se acuerda ella del tabaco de sus viejos. Ya lo están bajando del lugar arriba en el oriente, y lo dejan allá enfrente de la cara del cantador. Allá, con estas palabras se dirigen hacia sus viejos y sabios:[7] "¡Fumen!" Allá lo dejaron. Nuevamente se acuerdan de la cama de los "nacidos" [de los niños].[8] Ellos la quieren llevar hacia abajo. Ya la están bajando y la extienden allá precisamente en el oriente. Allá la extienden y esperan a los nacidos. ¡Que vayan a llamarlos! Ya lo saben, ¡que vayan a acercarse al lugar, allá abajo en el oriente! ¡Vayan a ordenarles: "¡Siéntense en su cama!" Con sus viejos se sientan, abajo en el oriente. Allá están presentes en su cama.

III. Nāsisa

Sigue un canto que es una plegaria por la vida y la salud. La gente teme no actuar correctamente. Hay que comentar que el desengaño que se expresa en el canto se refiere a la incapacidad de usar las palabras de la diosa de la Tierra con el éxito mágico suficiente. Esto lo vamos a ver en el décimo canto —Mientras tanto no hay ceremonias especiales.

Va bajando la vida de nuestro padre. La estamos esperando aquí en el mundo. Va bajando la vida de nuestra madre (la diosa de la Tierra y de la Luna). Va bajando la vida de nuestro hermano mayor (la Estrella de la Mañana). Van bajando la jícara de nuestro padre... de nuestra madre... de nuestro hermano mayor. Ya bajó la vida de nuestro padre desde allá, aquí en la tierra ya está presente. ¡Que tengamos la vida en la vida de nuestro padre, todos nosotros que somos sus hermanos menores y sus nietos! ¡Que tengamos la vida en la vida de nuestra madre, todos nosotros que somos sus hijos! ¡Que tengamos la vida en la vida de nuestro hermano mayor, nosotros que estamos aquí en el mundo! Ya estamos viviendo en ella. Aquí estamos como ella lo decidió y según la decisión que ella ha tomado bien. Aquí ella nos dejó. Nos llamó "nacidos".[9]

[7] La expresión común para referirse a los hombres de edad avanzada que dirigen las ceremonias.

[8] *Núiukas*, "los nacidos", es un término para referirse a los seres humanos (coras) en general. Efectivamente, se prepara una estera para ellos. También se dice que los niños están sentados abajo, enfrente del altar. Como indica la gráfica, en realidad sus lugares se encuentran más atrás, tal vez porque el espacio enfrente del altar se ocupa para el baile.

[9] En este caso, "nacidos" se refiere a todos los coras, no solamente a los niños.

Aquí estamos y queremos saber cómo estamos aquí. Con sus pensamientos, con ella nosotros conversamos. ¡Que nos mire en sus pensamientos! Así lo deseamos. Queremos existir aquí. Nosotros en su mundo le causamos pena. Pero pedimos que ella hable con nosotros, con sus niños. ¿Qué va a hacer ella? Ella misma nos ha dejado así, como pecadores, y nos dio palabras. Así, estamos presentes aquí y hablamos como pecadores. Pero ella misma nos dejó así, a nosotros que existimos aquí. ¡Que ella no nos vaya a dejar y que escuche nuestras palabras, a pesar de todo! Así pedimos que hable con nosotros que somos sus hijos. Que esto sea su voluntad.

IV. Los nacidos

Con este canto inicia la danza. Tonárikan encabeza a los niños, Nāsisa a las niñas. La danza continúa hasta que termina la primera parte del canto. Atrás de los niños baila el resto de los participantes, todos los que se animan. Al terminar la danza, todos toman asiento y Tonárikan le corta un mechón de la sien izquierda a cada uno de los niños. A cado uno le da a comer un poquito de sal y, con una caña de carrizo, a todos —también a los adultos— asperja con agua bendita de un garrafón que estaba colocado sobre el altar. Se dice que el tildillo (*tāk͡ira͡i*; a͡i es un diptongo) lo trajo desde el poniente un pajarito que vive en las riberas de los ríos y a quien se considera una deidad tákua. Según lo que dice el canto, también el ganado se asperja con agua bendita y de la misma manera. Sin embargo, durante la ceremonia el ganado no está físicamente presente.

Ya están esperando a Nāsisa y Tonárikan. Ellos hablan a los nacidos: "¡Que se levanten de su cama!" Se levantan y ahora están parados. Están ensayando [la danza]. Ya están bailando, abajo en el oriente. ¡Que Nāsisa los mande! Ya están bailando los nacidos del norte hacia el sur. Con ellos están bailando los nacidos. Todo el tiempo están bailando y terminan la danza. Ya termina la danza y con ello termina Tonárikan. Todos están parados, después descansan en su cama, después de que se sentaron.

Ahora Tonárikan se acuerda de ellos, que se les corte el cabello con la tijera. Él les corta el cabello y termina así. Ahora piensa él y se acuerda de que les tiene que dar a comer la sal. Les da la sal a los nacidos. A todos sus hermanos menores les da a comer sal. Con todos termina y se acuerda que los tiene que bañar con los carrizos en el agua. Baña a los nacidos. Y a todos nosotros, sus hermanos menores, nos está bañando. A las bestias las está bañando. Es el tildillo quien los está bañando. Él que apareció, él que sacó agua en el poniente. En él tenemos la vida. En todas partes asperja el agua, en todas partes aparece el agua. Así termina con todas sus palabras.

V. Ponerse los adornos

Los padrinos que se eligen para esta ocasión conducen a los niños hacia el altar y los adornan con los objetos que cuelgan en la vara de otate. Antes de ponerles cada una de las prendas, las dirigen hacia los cuatro rumbos por donde están las deidades. A los niños se les da un paliacate rojo, a las niñas uno blanco, que se amarra con una cinta en la frente y en la parte trasera de la cabeza. En la cinta de los niños, supuestamente, se amarran varas con las plumas de un gavilancillo (*tsíkai*), mientras que en las cintas de las niñas, varas con plumas de paloma. Estas plumas son sagradas y corresponden, respectivamente, a la Estrella de la Mañana y a la diosa de la Luna. Los pañuelos, además, se adornan con flores y los niños portan cuerdas de semillas de zacate cruzadas en el pecho hasta la cintura. Estas cuerdas normalmente son el traje de las estrellas de la Mañana y de la Tarde. Con esto inicia la danza.

Están pensando los viejos [padrinos] de los nacidos. Ellos se levantan y se dirigen hacia sus hijos: "¡Levántense! Ya hemos comido sal, nos queremos levantar y queremos despertar [celebrar la fiesta del Despertar]." Ellos están parados abajo en el oriente. Los viejos quieren presentar a sus niños. Buscan dónde está toda la ropa [las prendas] de los nacidos, dónde están sus flores. La hallan en el oriente [poárapoa], en las varas de otate que se encuentran en la parte frontal del altar. La quieren bajar de allí y la consignan. Bajan los paliacates y los sostienen en la mano. Allá los sostienen y los enseñan a los dioses que están arriba en el oriente. Hacia atrás [poniente] los enseñan. Hacia todas partes los enseñan. Los enseñan hacia todas partes y terminan con todas las direcciones. ¡Que vayan a ponerlos a sus niños, que vayan a envolverlos con ellos! Ellos amarran las cintas [en la cabezas] de los nacidos. ¡Que vayan a adornarlos con flores! Ahora se acuerdan de los collares y se los quitan. Los dirigen hacia atrás [poniente] y terminan con esto. A los nacidos les ponen los collares. ¡Que vayan a presentar a los niños! Terminan con esto. Ahora, ¡que vayan a presentar a los niños bailando! Así bailan desde el norte hasta el sur [enfrente del altar]. Ellos están bailando y con ellos también los sabios, con ellos también Tonárikan, con ellos también Nāsisa. Ahora están bailando con todos juntos. Después terminan con su danza.

VI. La danza con las flechas votivas

Sigue el rito de bajar las flechas votivas del altar y la danza que se realiza con estos objetos. Hay que levantar mucho polvo, ya que el polvo que cae en las flechas las hace especialmente poderosas. Se utilizan dos flechas. La flecha

de los niños lleva plumas del gavilancillo y símbolos asociados con Venus, la que es para las niñas lleva plumas de paloma y símbolos de la diosa de la Tierra y de la Luna. Los padres ponen una pluma para cada uno de sus hijos e hijas. Así las plumas representan a los niños y se explica por qué el canto dice que los nacidos están colgando en la flecha. Estrellas de cuatro, seis u ocho picos representan las direcciones y el universo. Estas estrellas se elaboran con varitas cruzadas y un hilo que se teje en forma de espiral alrededor de las varitas. Según un mito,[10] el mundo se creó de la misma forma. En las flechas, junto a las plumas, también se ponen bolas de algodón crudo o lana de borrego; ambos materiales representan a las nubes y al agua (figura 15.5 [no reproducida]). Al terminar la fiesta, las flechas se llevan a las cuevas del cerro Huaco que se encuentran cerca del pueblo de Jesús María.

Los viejos están pensando y con ellos Nāsisa. Se acuerdan de las flechas de los nacidos. Ya se están acordando de ellos; están allá, en medio del oriente. Ellos bajan las flechas. Cuelgan plumas del gavilancillo y las bajan. Cuelgan palomas y las bajan. Amarran todas [toda clase de plumas].[11] ¡Que vayan a distribuir las flechas entre ellos [para la danza]! ¡Que vayan a ensayar su danza! Ya están bailando allá, y con ellos bailan los nacidos, allá donde encuentran su vida. Allá bailan con sus plumas en la mano. Allá están bailando, mirando hacia el norte..., hacia el sur..., mirando por debajo de nosotros, por arriba de nosotros. Bailan mirando en todas direcciones. Ya terminan con esto. ¡Que vayan a descansar en su cama los nacidos! Ellos se sientan. Allá arriba de nosotros, en medio del oriente, los nacidos dejaron sus flechas. Están allá lejos, arriba en el oriente. Terminan y, a la vez, con ellos termina Nāsisa.

VII. La peregrinación

Aquí se describe un viaje algo misterioso que lleva hacia el pueblo de Huaynamota y de regreso. Huaynamota se encuentra a dos días de viaje bajando el valle del río Jesús María. El primer lugar a donde llegan es el río que pasa por el pueblo. Se saluda a todas las deidades de la localidad: cerros, rocas, aguas, etc. En la última estación del viaje se corta la flor de jazmín, planta de la que se cree que causa la ceguera. Este canto corresponde a las tradiciones míticas que unen a los coras con el sur. No se realizan ceremonias especiales; solamente se baila cuando el texto se refiere a Huaynamota.

[10] Véase la traducción de este mito que presenté en *Zeitschrift für Ethnologie*, 40, p. 601 (véase *supra* p. 257).

[11] Se trata de una expresión estandarizada que se añade después de enumerar los objetos realmente presentes.

Estamos llegando al río, mi hermano menor. Allá estamos en la ribera y miramos a las profundidades. Allá estamos en la ribera y tenemos miedo de la profundidad.[12] Allá estamos parados en la ribera y entramos a la profundidad. Allá estamos en la ribera y saludamos a los dioses de la profundidad. Con ellos terminamos. Allá, parados en la profundidad miramos hacia Muáipure.[13] Allá parados en la profundidad llegamos a Muáipure. Con ellos terminamos. Allá, parados en la profundidad saludamos a los dioses de Muáipure. Con ellos terminamos. Allá parados en Muáipure..., llegamos a Los Magueyes...[14] Allá parados en Los Magueyes..., llegamos a Los Chapulines...[15] Allá parados en Los Chapulines llegamos a Huaynamota... Allá parados en Huaynamota, bajamos hacia el río. Allá bajamos, abajo de la roca blanca.[16] Allá bajamos y miramos el agua. Nos metemos y permanecemos en el río. Nos acercamos al agua [el destino del viaje]. Allá llegamos a Las Ranas.[17] Allá llegamos. y cortamos flores. ¿Qué flor es la que cortamos? Es la flor del jazmín.[18] Es una flor que huele muy fuerte. Ella no hace bien, ella trata mal a la gente. ¿No es la flor que causa ceguera? Allá llegamos. Después regresamos. Ya nos estamos acercando a nuestra casa en la ribera. Allá alcanzamos la ribera. Ya llegamos allá. ¡Déjennos descansar! Ya terminan con sus palabras, en su casa en la ribera. Aquí terminan.

VIII. La bendición celeste de las flechas votivas

Se trata de un canto de bendición para las flechas que se encuentran en el altar. El dios del Sol y la diosa de la Luna miran hacia las flechas abajo, les asperjan agua. No se realiza ninguna ceremonia, pero se dice que se baila durante algunos pasajes.

Allá en medio, arriba de nosotros, nuestro padre habla con nosotros. Aquí está mirando hacia el altar, donde están las flechas, adornadas con el gavilancillo. Nuestro padre las está mirando. Allá está mirando hacia las flechas con su paloma [la diosa de la Luna]. Él las adorna y les asperja agua. Él termina con las flechas de los nacidos. Él termina, termina con todas sus palabras.

[12] Los coras temen a los dioses del río (*txakate*), pero no a las aguas profundas. Durante el mes de mayo el nivel de agua del río es más bien muy bajo.

[13] "Los popotes" es un topónimo que solamente aparece en este canto. Ninguno de mis informantes conocía un lugar real que tuviera este nombre.

[14] Un rancho cerca de Huaynamota.

[15] Un cerro al sur de Jesús María.

[16] Se ubica en el río por abajo de Huaynamota.

[17] Una roca en el río donde el mes de marzo se realiza una parte de las denominadas "ceremonias de los baños". Entre otras cosas, es el sitio donde se dejan las flechas votivas.

[18] Florece realmente en la época de la fiesta.

También viene nuestra madre [Násisa], también ella mira hacia abajo, a las flechas que están adornadas con la paloma. Ella les asperja agua, después termina con todas sus palabras. Allá termina ella y se voltea. ¡Que descanse ella, en medio arriba de nosotros! Con todo termina ella. Allá están las flechas. Ella terminó.

IX. La curación del sueño

Durante este canto de la curación del sueño los niños están sentados enfrente del cantador con la cara mirando hacia el altar, y se realiza la ceremonia que hemos descrito en la introducción. El texto del canto habla de pequeños animalillos que viven en las plantas acuáticas y tienen muchas patitas (*kíirii-se*). Se trata de bichos que viven sin moverse en las partes más profundas de los ríos. En una fase posterior se agarran de las partes inferiores de las plantas y de los árboles. Entonces es cuando pueden causar la enfermedad del sueño. A tiempo, la Estrella de la Mañana se da cuenta del peligro, obliga a los animalillos a que regresen al agua y ordena a Téteuan, la diosa de la sexta dirección (abajo de nosotros), que no los vaya a dejar salir otra vez. Téteuan es la deidad que gobierna sobre las aguas estancadas así como sobre las corrientes. Los animalillos también son considerados deidades. No pude averiguar si son los mismos que saca el chamán durante la curación del sueño de la frente de sus pacientes, pero cabe suponerlo.

Abajo de nosotros, ahí Téteuan llevará a sus hijos, los *kíiriise*. Allá, ya quieren [salirse]. Salen en medio del agua. Salen a la superficie. Pronto están nadando bien en medio del agua. Mientras que están allá, se acuerdan de su flor de kuatas. Salen a la ribera abajo de la flor de kuatas. Pronto salen y aparecen por debajo de la flor de kuatas. Mientras están allá se acuerdan de la parte inferior de la flor de jazmín. Se dirigen hacia allá, bien, uno tras el otro, así caminan por debajo hacia su jazmín. Ellos llegan allá y allá están. Allá están escuchando. Están escuchando y se acuerdan de la parte inferior del árbol de la higuera. Van hacia allá, se van acercando y llegan a la parte inferior de la higuera. Allá están y escuchan lo que se puede escuchar allá. Ahora ya saben qué se escucha, y terminan con sus palabras. Así terminan. Mientras que están allá, nuestro hermano mayor se acuerda de ellos. Les dice: "¡No vayan a salir, porque ustedes causan desgracia [la enfermedad del sueño]!" Él los cubre con sus nubes. Él sabe todo sobre ellos. Ellos se acuerdan de su casa que está abajo de nosotros y se meten al agua. Ya están desapareciendo. El niño, nuestro hermano mayor, los cubre con sus plumas. Aquí termina él e informa a Téteuan: "¡De aquí no dejes salir a tus hijos, los *kíiriise*!"

X

En este canto se repiten motivos que ya aparecieron en el tercero. Solamente cambia un poco el formato, ya que el canto se dirige específicamente al dios del Sol. Al principio viene una parte que, aparentemente, es una orden de regresar a los ranchos, ya que no se usaron correctamente las palabras del sol y de la luna. La gente pide que se les perdone. Se baila al principio del canto, después todos se sientan y toman mezcal rebajado con agua azucarada. Esto sucede antes del amanecer.

¡Adelante, vamos a nuestra casa en el lugar de los árboles de clavellina! Ya nos queremos ir. ¡Déjennos ir, mis hermanos menores, a nuestra casa en el lugar del zacate! ¡Déjennos ir a nuestra casa en el lugar de los nopales! Mal usamos las palabras de nuestro padre. Mal usamos las palabras de nuestra madre. ¿Acaso no es así su juego? Esto debería ser un acto de obediencia [*sic*] contra ellos. Por eso, mis hermanos menores, ¡déjennos salir hacia nuestra casa en el lugar de las clavellinas! Estamos confundiendo las palabras de nuestro padre. Pero que sea así. Él nos dejó así [en la tierra]. Él nos dejó así [en la tierra]. Él solo es quien se queda. Siempre quedará. Poderosa es su palabra. Él no tiene defectos como los que tenemos nosotros. Así rogamos y pedimos a nuestro padre que nos perdone porque hemos confundido sus palabras. Por eso no nos deje desamparados y nos mire. Así pedimos que nos mire. Así le ofrecemos nuestras palabras, que nos ayude cuando nos mira. Si no (si no nos mira y no nos ayuda), ¿qué va a hacer? Nosotros dependemos de él. Así rogamos. Él lo va a completar. Nosotros terminamos así. Así sea, mis hermanos menores.

XI

El canto final se ejecuta durante el amanecer. Por eso inicia con la salida de la Estrella de la Mañana, Tonárikan, por encima de los cerros, y con su llegada al patio festivo. Ahí prepara el "vino" y lo sirve a los niños y a los adultos. El cantador lo invita. Después de probar el vino, Tonárikan se pone a bailar como un borracho, junto con la gente presente. El canto termina cuando se toma atole para refrescar los ánimos de la gente que ya está cansada. Aunque el viejo que representa a Tonárikan siempre esté presente, menciona el canto que aparece como si nunca hubiese estado ahí. Las ceremonias se realizan tal como están descritas en el canto. Un ritual que, a diferencia de antes, ya no se realiza es la imitación de la preparación del vino, proceso que, en realidad, ocupa aproximadamente ocho días. El corazón del maguey es horneado bajo la tierra, se mezcla con agua y se deja

fermentar. La destilación se realiza con un método muy primitivo. Mientras que algunos de los adultos suelen emborracharse en las fiestas, los niños —y, de ellos, solamente los mayores— no reciben mucha bebida. En general, las fiestas coras [de mitote] se distinguen por su sobriedad. Inclusive la gente se negaba a tomar de las bebidas que ofrecí de mis provisiones, pero en las fiestas católicas la gente, frecuentemente, sí se emborracha mucho.

Ya piensa en salir Tonárikan de su mundo en el otro lado. Allá está y se acuerda con sus pensamientos. Él quiere salir a su mundo. Con gran belleza se va acercando, lentamente. Aquí, bien escucha su canto. Ya está saliendo a su mundo, se acerca. Con gran belleza sale en la montaña; porta plumas, porta un collar de chaquira que es de los borrachos, Tonárikan, el que apareció. Ya se está acercando. Bien sabe de los nacidos. Llega hacia el lugar atrás del alto oriente [atrás de la plataforma del altar: poárapoa]. Allá está y mira hacia abajo, hacia el lugar en el oriente. Temerosa es su cara y porta una vara emplumada. Allá quiere salir enmedio, abajo en el oriente. Allá va a salir con su pluma. Sale exactamente abajo, en el oriente. Él aparece, allá está Tonárikan. ¡Adelante, sabios, hablen con él, tal vez se enteren de lo que él sabe! Allá están parados los viejos y fuman. ¡Que le pregunten! Él no los quiere escuchar.

Él va a buscar allá abajo, en el oriente. Él va a buscar su coa para la siembra.[19] Ahora se acuerda de su coa. Allá la encuentra, abajo, en los límites del poniente. La toma y con ella camina de arriba hacia abajo. Él piensa en el maguey, ¿dónde estará? Lo va a encontrar. Lo encuentra exactamente allá abajo, en el oriente. Allá está. Tonárikan lo está mirando y piensa qué podría hacer con él. Se acuerda de que lo va a sacar con su coa. ¡Lo sacaré! Ahora lo saca.[20] Allá está. Ahora le quita las hojas espinosas. Termina con esto y piensa: "¿Qué voy a hacer?" Se acuerda: "¡Lo haré. Encenderé una fogata y abriré un hoyo en la tierra!" Lo está excavando y termina con esto. Ahora piensa: "¿Qué voy a hacer? ¡Allá encenderé una fogata!" El humo se levanta y la leña se está quemando. ¡Que lo metan ahí [al mezcal, al corazón del maguey]![21] Lo coloca ahí. Mete el mezcal ahí. Lo mete y lo tapa [con zacate]. Después echa agua, echa agua encïma del mezcal. Está saliendo mucho vapor. Con todo [con tierra] está tapando el mezcal. Así termina. Está hirviendo. El mezcal se está cociendo. Luego lo saca. Lo destapa y lo saca. Bien rojo,[22] así se ve. Allá lo pone y lo deja

[19] Un palo grueso que se afila en ambos extremos. Sirve para perforar el suelo a fin de sembrar las semillas de maíz, pero también se usa para sacar el corazón del maguey que se ocupa para preparar mezcal. Durante la fiesta de la siembra, dos coas son colocadas enfrente del altar.

[20] Se saca la planta entera con excepción de las raíces.

[21] En realidad, lo que sucede es que se tapa el fuego ardiente con piedras y, una vez que se extinguió, las comidas se ponen encima de las piedras calientes, todo se tapa con una capa de zacate y una de tierra.

[22] El maguey hervido tiene un color rojo.

[mezclado con agua, para fermentarse]. "¡Haré vino!" Ahora está haciendo el vino [lo está destilando], lo saca y lo echa en una botella.

Toma la botella y la sostiene bien. Allá mira hacia los nacidos. Allá camina de un lado al otro, allá abajo en el oriente. ¡Platiquen con él, a lo mejor es posible que se salven los nacidos! Los nacidos lo llaman. Él no les hace caso. Allá camina de un lado al otro. Mueve la cabeza y se ríe un poco. De un lado al otro, así camina allá. Bien sabe qué es lo que va a hacer con ellos. ¡Que se vayan a informar a los nacidos! ¡Cuídense, los va a tratar mal Tonárikan, su hermano mayor! Ahora él termina [las preparaciones]. Entonces, lo que aparentemente quiere es aparecer en medio de los sabios [los adultos]. Él los engaña. Rápidamente se mete entre los nacidos. Atrás de ellos, mirándolos fijamente. Ya les quiere servir de beber. Les sirve de beber. ¡Que vaya a adornar a los nacidos! ¡Que se levanten los nacidos! Les sirve. El agua de Tonárikan desaparece entre ellos [o sea, lo niños la beben].

Allá camina de un lado al otro. Le habla el cantador: "¡Ven, Tonárikan. Ándale, préstame el agua!" Entonces se dirige hacia el cantador y éste lo jala hacia él y le da de beber. Así les gusta tu agua. Así les gusta a los nacidos. ¿Qué sabor tiene el agua? Ahora Tonárikan se cae. Allá se arrastra. De ahí se levanta y se pone a bailar. Entonces llama a los nacidos: "¡Bailemos!" Allá bailan ellos. Baila Tonárikan. Allá baila en su borrachera. Él bebe del vino y sirve a los nacidos. Allá baila, con los ojos abiertos, y borracho se cae. Allá camina tambaleándose como un borracho, Tonárikan, el que apareció, y con él los sabios. Les da de beber. Ellos bailan con él. Ahora él va a terminar con su danza. Él termina. ¡Que descansen los nacidos! Allá están, enfrente del altar. Tonárikan, en su borrachera, los trató mal. ¿Qué van a hacer ellos? Él termina con todas sus palabras. Él termina todas sus palabras.

Ahora Tonárikan se acuerda de que les va a servir atole. Eso es lo que les va a dar para que tengan vida. A todos sus hermanos menores les va a dar. Les da atole y termina con el mezcal. Les sirve para que se refresquen con el mezcal. A todos sus hermanos menores les sirve mezcal. Así terminan las palabras de nuestro padre. Así terminan las palabras de nuestra madre. Con todo termina. Así terminan las cosas abajo en el oriente, allá terminan arriba en el oriente. Allá terminan.

Al concluir la fiesta siempre se recitan palabras u oraciones en una voz relativamente baja. Normalmente lo hace un viejo o el cantador. En la fiesta que se me ha descrito se pedía a todos los presentes que elaboraran flechas votivas, iguales a las que ya hemos descrito. A lo mejor no había la cantidad suficiente desde el principio. También se exhortaba a la gente a llevar una vida buena y se pedía a Tonárikan y a Nāsisa que protegieran a los niños de las enfermedades y de la muerte. Entonces se elaboraban las flechas y se bailaba nuevamente, con las flechas en la mano y levantando mucho polvo. El polvo que cae en las ofrendas es benéfico. Durante el baile los que no

participaban permanecían parados y con el sombrero en las manos. También se ejecutó un canto, probablemente se repitió el canto VI. Leocadio me explicó que no había más cantos que los que me dictó. Finalmente las flechas se colocaron sobre el altar. Se les quitaron los adornos a los niños, se sirvió una comida, las flechas se entregaron en las cuevas y la gente regresó a sus ranchos particulares.

Si vemos la totalidad de los cantos y ceremonias queda claro que la curación del sueño es el rito medular de la fiesta que lleva el nombre de esta ceremonia. Sin embargo, aparte e independientemente se realiza toda una serie de ritos que también sirven para asegurar el bienestar de los niños: elaborar las flechas, cortar el cabello, comer sal y beber mezcal. Todas estas ceremonias también se encuentran entre los huicholes y entre lo mexicaneros que son vecinos de los coras,[23] casi siempre al término de una fiesta. La diferencia es que estos ritos no se combinan de la misma manera en una fiesta grande. La curación del sueño no existe entre los huicholes.

Con seguridad tampoco los restantes elementos que son exclusivos de la fiesta del Despertar pueden relacionarse específicamente con la curación del sueño, sin embargo sí existen ciertas indicaciones. La presentación que se dirige hacia el oriente y forma parte del baile enfrente del altar —mismo que toma el lugar de la danza alrededor del fuego que observamos en otras fiestas— probablemente se relaciona con el despertar. Mis informantes insistían mucho en la ausencia del arco musical, precisamente cuando me explicaron el canto IX de la curación del sueño. Posiblemente se quiere evitar que los animalillos que salen del agua para "escuchar lo que se puede escuchar" (canto IX) no estén atraídos por la música y no se acerquen más, ya que ellos provocan enfermedades. El rito de ponerles a los niños los paliacates y los collares se realiza apenas durante el canto V, después de que se les ha cortado el cabello y se les ha dado la sal para comer. Antes de ponerles los paliacates los padrinos dicen a los niños: "Hemos comido sal y ahora queremos despertar." Así, el rito de los paliacates puede tener alguna relación directa con la curación del sueño. También se me ha explicado que se quitan los paliacates durante el rito de beber vino. Los colores de los paliacates, que son productos comerciales comprados por los coras —rojo para los niños y blanco para las niñas— corresponden bastante bien con los objetos de forma de estrella que son elaborados con varitas y estambre y amarrados en las flechas. Para los niños estos objetos se elaboran con algodón amarillo y blanco, mientras

[23] En mi trabajo de campo, solamente entre los mexicaneros no encontré nada sobre un rito de cortar el cabello.

que para las niñas se usa solamente el blanco. Estos colores, por otra parte, corresponden a las plumas amarillas del gavilancillo y a las plumas blancas de la paloma,[24] o sea, a los colores de las plumas que se amarran en las dos categorías de flechas. La búsqueda de la flor de jazmín que huele muy fuerte y causa ceguera (canto VII) posiblemente tiene de ver con el sueño, ya que éste implica cerrar los ojos.

Entre los antiguos mexicanos las fiestas que corresponden a la curación del sueño son los festivales anuales Toçoztontli y Ueitoçoztli, que, según Sahagún, se celebraban en los días 18 de marzo y 7 de abril. Se trata de la pequeña y de la gran vigilia. Sahagún las presenta solamente como fiestas dedicadas a la vegetación: entre otras cosas se celebraba a las deidades del Maíz en forma de plantas jóvenes de maíz.[25] Durán[26] y el Códice Magliabecchiano (XIII, 3)[27] también hablan de fiestas dedicadas al bienestar de los niños. Según Durán, en el décimo día de la fiesta Toçoztontli los niños menores de doce años se perforaban la lengua, las orejas y las pantorillas. Los niños tenían que ayunar hasta el mediodía —entre los coras el ayuno consiste, además, en abstenerse de comer sal—, en la tarde venían los adivinos y les obsequiaban objetos con grandes poderes curativos, que son collares elaborados con hilos de diferentes colores, huesitos de serpientes, piedritas y pequeños ídolos. Los padres daban limosnas muy generosas a los adivinos porque creían que este acto podía alejar las enfermedades de sus hijos y protegerlos de toda clase de desgracias. A continuación, insiste Durán en cuán firme era la confianza que la gente tenía en los efectos benéficos de una ceremonia particular como la de cortar el cabello. Por otro lado, en la fiesta Ueitoçoztli todas las madres que dieron a luz durante el año anterior visitaron cada uno de los templos para depositar algunas ofrendas. Finalmente, en el gran templo del dios del Sol Huitzilopochtli se les proporcionaba una limpia ceremonial general, mientras que a los recién nacidos se les perforaba ligeramente las orejas y el prepucio, rito durante el cual se les daba un nombre. También los adultos se perforaban las orejas y las pantorillas para ofrendar su sangre. El Códice Magliabecchiano mezcla las dos fiestas; ya en Toçoztontli habla brevemente de la ofrenda de sangre y el bautizo de los niños y recién nacidos, mientras que en Ueitoçoztli nuevamente menciona

[24] Para ambos sexos pueden usarse estrellas blancas y negras.

[25] Sahagún, *Historia general...*, libro II, caps. 3 y 4 (México, Ed. Bustamante, 1829, vol. I, p. 52). El texto náhuatl se encuentra en Seler (*Veröffentlichungen des Königlichen Museums für Völkerkunde*, VI, pp. 100 y 183).

[26] *Historia de las Indias de Nueva España*, México, 1880, II, pp. 273 y 276.

[27] Ed. del duque de Loubat, 1904, láminas 30.2 y 31.2.

la presentación de los niños de pecho. También Sahagún, cuando habla de la fiesta Ueitoçoztli, menciona el interesante detalle de que los jóvenes de las instituciones educativas depositaron cañas de carrizo frente a todos los ídolos que se encontraban en las casas particulares, y estas cañas estaban embarradas con sangre humana extraída de las orejas y las pantorillas. Por supuesto, existe un paralelismo sugerente con la caña que los coras usan para asperjar el agua (véase el canto IV), objeto que no aparece sino en la única ocasión de la fiesta del Despertar.

Así vemos que existen ciertas correspondencias entre las vigilias de los antiguos mexicanos y la fiesta del Despertar de los coras, especialmente porque se realizaban ceremonias para promover el bienestar de los niños, desde los recién nacidos hasta los adolescentes. Como ya hemos mencionado, los mexicaneros realizan la curación del sueño casi inmediatamente después de un nacimiento. Un informante cora me dijo que ésta puede realizarse aún para mayores de veinte años y personas ya casadas. Supuestamente, en el pasado la ceremonia también se realizó en casas particulares y tanto para niños como para adultos, lo que es un detalle que corresponde a la participación de los adultos en los ritos de sacarse sangre que, según Durán, se realizaban durante la fiesta Ueitoçoztli, que es la "gran vigilia" o la "vigilia en general". Finalmente, tenemos que tomar en cuenta que Nāsisa, "maíz", nombre que se da a la diosa de la Tierra y de la Luna cuando ésta aparece en la fiesta cora del Despertar, indica una relación de la ceremonia con el culto de la diosa del Maíz. En otros contextos casi no se menciona esta diosa, aunque sabemos que tanto en el México antiguo como entre las tribus serranas existe una identificación entre la diosa del Maíz y la diosa de la Tierra y de la Luna. Así, la fiesta cora comparte el motivo de Toçoztontli y Ueitoçoztli: conectar las ceremonias para la promoción del bienestar de los niños con el culto de la diosa del Maíz.

Estamos conscientes de que no se menciona en las fuentes sobre el México antiguo una ceremonia particular de la curación del sueño, sin embargo, también es cierto que los cronistas casi jamás captaron el sentido profundo de los ritos. Entre los coras tuvimos la oportunidad de acercarnos al objetivo principal de la fiesta, ya que nos explicaron que la curación del sueño formaba parte de los ritos, o sea, nos dimos cuenta de que los cantos —especialmente el IX— debían entenderse en este sentido. Si, entonces, los festivales prehispánicos se llamaban "vigilias" (grande y pequeña), mientras que entre los coras se habla del "despertar", tenemos que saber que también para los primeros la "curación del sueño" seguramente era el motivo principal. Por eso la ceremonia cora tiene el nombre que tiene, mientras que ya no nos

sorprende que el término Toçoztli también puede traducirse como "ceremonia para hacer despertar a alguien".[28] Reconocemos la razón porque la descripción de la gran vigilia que nos da Sahagún termina tan insistentemente con la frase "Con eso termina la Gran Vigilia". Así termina el Toçozcuicatl, "el canto de la vigilia". Al igual que la succión en el caso de los coras y de los antiguos mexicanos, aparentemente también el rito de autosangrarse tuvo el efecto de curar el sueño. El Códice Magliabecchiano habla incluso de las fiestas Mizoque Pipiltontin, "los pequeños se perforan",[29] y Teçoa, "alguién es perforado" (mejor: Teçohua). Así, también encontramos una explicación del rito de sangrarse que es interesante aunque no exhaustiva, pero, de todos modos, más que afortunada si tomamos en cuenta que esta forma de autosacrificio, tan frecuente en el México antiguo, hasta ahora no ha podido ser analizada satisfactoriamente.

[28] Cf. Seler, *op. cit.*, p. 113. Este autor supone que los nombres se refieren a que la diosa del Maíz debe despertar. En un canto que forma parte de una ceremonia específica se le decía: "Señora Cicomolotl, levántate, despierta [*ximizotia*]". Durán (*op. cit.*) narra que los mexicanos, durante esta fiesta, cuando fueron a las milpas por las plantas de maíz exclamaron con voz alta: "¡Señora, ven rápido!" La idea de Seler tiene algo de cierto si tomamos en cuenta que el dios del Sol se dice a sí mismo: "Voy a despertar."

[29] Aquí sigo las explicaciones de Seler. Incluso, Durán traduce Toçoztontli, equivocadamente, como "el pequeño y el grande perforar". Esta traducción seguramente se la dio uno de sus informantes; puede considerarse una prueba más de que estas ceremonias eran la parte más importante de las fiestas.

16

La religión astral mexicana en tiempos prehispánicos y en la actualidad*

Konrad Theodor Preuss

Probablemente todas las religiones primitivas, cuando se analizan detalladamente, muestran algún vínculo con los astros. Siempre existe una visión del cosmos, incluso entre los pueblos de niveles culturales poco elevados, lo que implica que pueden encontrarse concepciones sobre los fenómenos celestes. En la mitología, los astros aparecen frecuentemente como seres vivos o se asocian con ellos, pero eso no es suficiente para hablar de un culto a las estrellas que formara parte de la religión. Éste solamente es el caso cuando prevalece un sentimiento profundo de dependencia de los seres humanos con respecto a los cuerpos celestes. Lo más probable es que el deseo humano de influir en las estrellas surge simultáneamente. Hablamos de una auténtica religión astral cuando todos los seres terrestres se conciben como imágenes de las estrellas o sus subalternos. En el México antiguo existía una religión de este tipo, pero lo fragmentado de la información que se encuentra en las fuentes no facilita obtener una visión global. Nosotros estamos acostumbrados a ver a los animales exclusivamente como animales, a las plantas como plantas, a los cerros como cerros. Por eso, las referencias sobre la naturaleza astral de animales, plantas y cerros, para nosotros, son difíciles si no imposibles de entender. ¿Acaso no rebasa nuestra capacidad de comprensión una concepción de la tierra como una simple imagen reflejada del cielo? Y ¿cómo podríamos entender una creencia que postula que todo lo que suceda en la tierra tiene consecuencias inmediatas en el cielo? Todo esto, además, contradice muchas de nuestras ideas prefabricadas sobre las denominadas reli-

*"Die Astralreligion in Mexiko in vorspanischer Zeit und in der Gegenwart (gekürzt)", *3rd International Congress for the History of Religions*, 1, Oxford, 1908, pp. 36-41. Traducción de Johannes Neurath.

giones naturales. A pesar de que la religión astral siempre es parte de la observación de fenómenos naturales, los vínculos entre lo terrestre y lo celeste a menudo son bastante fantasiosos y se establecen más que simples "falsas causalidades" entre acontecimientos del cielo y de la tierra.

Tuve la oportunidad de acercarme a la religión del México antiguo cuando realicé un viaje de dos años entre los pueblos indígenas de la sierra Madre Occidental. Ahí es donde participé en numerosas fiestas religiosas no influidas por la civilización. A la vez encontré una cantidad asombrosa de mitos y cantos rituales que se ejecutan en las ceremonias, y los documenté en los idiomas cora, huichol y mexicanero. Aproximadamente el ochenta por ciento de los textos que registré son de carácter religioso. Esta colección de documentos, junto con el registro de las ceremonias, permite una aproximación a la esencia de la religión astral. A pesar de que la zona que visité no formaba parte del antiguo imperio azteca, existe una visión religiosa bastante similar. Los mexicaneros hablan la misma lengua náhuatl de los aztecas, pero los idiomas de los coras y huicholes son diferentes y eran prácticamente desconocidos. Aquí presentaré un breve resumen de lo que es la religión astral de estos grupos y, a la vez, me propongo demostrar cuáles son los rasgos compartidos con la religión del México antiguo.

Una primera evidencia bastante clara del astralismo se encuentra en los simbolismos de los templos huicholes y de los patios ceremoniales de los coras. Los templos huicholes se componen de una base arquitectónica de piedra que sostiene un techo de zacate. La entrada se ubica al oriente. Toda la construcción es una réplica del universo y sirve como vivienda de la totalidad de las numerosas deidades. A los dioses más prominentes les corresponde un nicho en la pared como una vivienda particular. Para las fiestas, la presencia de las deidades es necesaria; el mundo en miniatura, que es el templo, ofrece la posibilidad de reunirlas para el servicio de los humanos. La organización del espacio interior corresponde a las ideas que los huicholes tienen sobre el cosmos. Una vez que termina la construcción del techo, se lanzan flechas largas con plumas del ave solar —el guajolote silvestre— desde adentro hacia las partes del techo que corresponden a los cuatro rumbos, oriente, norte, sur y poniente. Estas flechas representan la luz del sol que aparentemente inunda el mundo desde todos los lados, una vez que el astro ha salido en el oriente. En la parte superior del techo encontramos dos imágenes de la luna creciente, una en el extremo oriental y una en el poniente. Cuatro vigas principales del techo corresponden a los cuatro rumbos y, supuestamente, están sostenidas por las deidades que viven en los extremos del universo. Junto a estas vigas también se tienden cuatro cuerdas de

palma. Lo mismo sucede en las casitas que se construyen como templos particulares de muchas deidades. Así, también estos pequeños adoratorios representan a todo el universo, aunque su dueño sea una deidad astral (sol, luna, Estrella de la Mañana), la diosa del Maíz, el dios del Fuego, una deidad del Nacimiento o una de las diosas de la Lluvia que corresponden a uno de los cuatro rumbos. Lo que esto implica es que cada una de las deidades tiene todo el universo como su esfera de acción. La razón de ser de los dioses es el caminar.

Un tipo de ofrendas, las escaleras *imúmui* que los dioses piden durante los cantos, nos ilustran muy bien cómo son los caminos de los dioses, tanto en las direcciones horizontales como hacia arriba y abajo. Una escalera del sol que coleccioné tiene la forma de una pirámide de cinco escalones. En un lado el sol sube en su camino por el cielo, en el lado opuesto es por donde baja. Cuando el sol se encuentra en la cúspide, ha alcanzado el punto más alto de su trayectoria. No cabe duda de que las pirámides escalonadas de los antiguos mexicanos, en cuyas cúspides se encontraron adoratorios, también eran representaciones de los asientos que las deidades tenían en las alturas celestes. Los dioses subían por las escalinatas. Las pirámides eran dedicadas a diferentes deidades. En Teotihuacan tenemos los famosos monumentos dedicados al sol y a la luna, mientras que en Tlatelolco existía una pirámide alta consagrada al dios del Fuego, Xiuhtecuhtli, y en la ciudad de México una de aproximadamente 30 metros donde el adoratorio del dios del Sol Huitzilopochtli se encontraba a un lado del santuario del dios de la Lluvia, Tláloc.

Todo esto tiene una razón muy importante: la época de las lluvias depende de la llegada del sol a su posición más alta en el cielo. Por eso, "nuestro padre" (Tayau), el dios solar de los huicholes, dice: "Si no me sacrifican un gallo [elaborado de masa de maíz] no dejaré ir a Naariuáme [la diosa principal de la lluvia]". Las nubes también son fenómenos celestes, al igual que las estrellas, por eso los sabios sacerdotes de los antiguos mexicanos asignaron el primero de los trece cielos a la luna y a Tláloc juntos. Los coras no tienen templos, pero en sus patios de baile también reproducen todo el universo. Encima del altar se colocan arcos de madera que son adornados con flores y representan la bóveda celeste. Las flores son imágenes de las estrellas, mismas que vienen muy bien al caso, ya que las ceremonias siempre se realizan durante la noche. Abajo de los arcos se coloca una jícara sagrada que contiene el universo entero con sus seis rumbos. Por otra parte, en una fiesta que se celebró en anticipación de la temporada de las lluvias, pude observar que los arcos estaban adornados con algodón y representaban el

cielo nublado. El algodón siempre simboliza y conjura a las nubes y la lluvia. La jícara representaba el mundo que ansiosamente esperaba la llegada del agua. Cuando uno reflexiona sobre el vínculo tan estrecho que se establece entre las estrellas y las nubes, es fácil entender por qué el dios Mixcóatl, "serpiente de nubes", era una deidad astral. Además, ya no sorprende tanto el que exista la idea de que los llamados *kakauyárites*, los dioses huicholes de los cerros, sean estrellas que van subiendo desde el inframundo en el poniente. Tratándose de deidades que traen la lluvia, al igual que las deidades correspondientes de los antiguos mexicanos, se dispersaron sobre todo el mundo hasta llegar al lugar del amanecer. Así fue que algunos dioses quedaron ahí, otros allá. Existe un verdadero ejército de dioses, por cierto más numeroso que la humanidad; así me lo explicaron los huicholes. A pesar de que las deidades ahora permanecen en sus respectivos sitios, en la fiesta de la Limpia del Coamil (que se celebra al inicio de las lluvias) se les ofrendan cruces de estambre que se llaman *sikúri*. Se trata de objetos romboides que se tejen en forma de espiral con un hilo, empezando desde el centro. Por esta manera de elaborarlos se trata de réplicas del mundo, ya que de la misma forma la tierra fue creada por la diosa cora de la Tierra (Tatéχ, "nuestra madre", simultáneamente la deidad lunar), usando las flechas cruzadas de la Estrella de la Mañana y sus propios cabellos. Por otra parte, esta forma de cruz romboide de estambre que tiene la tierra no deriva, finalmente, de otra cosa que de las cuatros direcciones que tienen los caminos celestes del sol. Ya por eso, a pesar de que se trata de imágenes del mundo, los rombos y estrellas similares de forma hexagonal son las ofrendas preferidas de las deidades astrales coras: del Sol, de la Luna y de la Estrella de la Mañana. Las cruces romboides contradicen la naturaleza inmóvil de los dioses de los Cerros, pero corresponden bien a las estrellas que siempre están en movimiento. Entonces me pregunto: ¿acaso los cerros no son otra cosa que los asientos que los dioses tienen en el cielo, al igual que las pirámides de los antiguos? ¿No será la tierra una imagen del cielo?

La interdependencia entre cielo y tierra también se manifiesta en el ciclo de la deidad del Maíz y de la Vegetación. El dios es una estrella que baja a la tierra cuando llega la primavera, nace como la planta de maíz y muere en el momento de la cosecha. Finalmente, vuelve al cielo como una estrella. Entre los antiguos mexicanos encontramos esta misma concepción, al igual que entre las tribus serranas que visité. Entre los coras y mexicaneros el maíz muere por el fuego cuando se lo cuece. Los huicholes realizan una fiesta de la cosecha donde las calabazas son representadas por niños pequeños; ellos suben por el camino hacia el cielo, que es representado por un ceñidor que

cuelga de un poste. Ahora los niños llevan las mencionadas cruces romboides como adornos en su sombrero. El simbolismo de las cruces se refiere a los caminos de los niños hacia las cuatro direcciones. De manera general, las cruces romboides son ofrendas que tienen un efecto positivo para el bienestar de los niños. En todas partes de México, tanto en la antigüedad como en la actualidad, la diosa de la Luna es identificada con la deidad de la cosecha, con el maíz y, por ende, con la tierra. La luna es una imagen compacta de la tierra en el cielo. Como todos los cuerpos celestes, diariamente regresa al interior de la tierra. En el México antiguo, la diosa de la Tierra en su forma de luna da a luz a la estrella que es la vegetación. Nuevamente tenemos un reflejo celeste de un acontecimiento terrestre.

Si seguimos con el análisis, encontramos las ideas más curiosas sobre los dioses, pero todas las ideas ilustran la naturaleza astral de las deidades. Anteriormente no siempre era posible comprender estas ideas. Los dioses del México antiguo salieron de la fértil Tamoanchan, la casa "donde uno desciende", que es el inframundo en el poniente y, a la vez, el cielo nocturno estrellado. Ellos vinieron en forma de Tzitzimime, como horribles monstruos. Así bajaron del cielo y llegaron para vivir en la tierra. De cierta manera, ellos son los enemigos del sol, ya que en la primavera y al amanecer éste tiene que luchar contra ellos. Entre los huicholes, los *kakauyárites* también vinieron desde el inframundo en el poniente. Preferentemente, se les concibe como deidades de los cerros, ya que todo el país de los huicholes es montañoso. En un sentido más amplio se trata de todas las deidades que viven en algún punto del paisaje. Los seres humanos son sus descendientes. Por otra parte, los dioses que viven en la zona fértil del poniente también son venados. El bienestar del mundo depende de que el sol los mate cuando ellos suben desde el poniente. Así, tanto los *kakauyárites* como los venados son estrellas. Por otra parte, los luceros de la Mañana y de la Tarde son una pareja de venados, al igual que el antiguo dios Mixcóatl-Camaxtli, que era un venado. La cacería del venado que realizan los seres humanos para obtener animales de sacrificio para sus fiestas es una imitación de la cacería de los venados-estrellas que realiza el sol. Por otro lado, en los ritos de sacrificio del México antiguo tanto venados como víctimas humanas representaban a las estrellas.

También de otras especies de animales, aves e insectos se dice que originalmente bajaron del cielo o que salieron del inframundo en el poniente. A la vez, los mismos animales mitológicos suben al cielo para hacer de las suyas. En el México antiguo incluso hay pájaros que llevan la pintura facial de las estrellas y se identifican con los muertos. Además, existen numerosos anima-

les y plantas que son desdoblamientos de determinadas deidades celestes o son consagrados a ellas. Aun los animales que no tienen vínculo alguno con el cielo pueden ser influidos por los dioses astrales. Para los coras son los animalitos acuáticos *kíiriise* los que causan la enfermedad del sueño cuando salen del agua y suben a los árboles y plantas que crecen en la orilla. La enfermedad del sueño significa una falta de aquellos poderes mágicos que se adquieren por la abstinencia de dormir. Oportunamente, el dios de la Estrella de la Mañana les ordena a los animalitos que regresen al agua y les impide causar más daño.

Los mencionados animalitos, al igual que todas las deidades acuáticas de los coras, pertenecen a Téteuan, la diosa del inframundo que vive abajo, en el sexto rumbo. En el México antiguo, las deidades de abajo sí llegan al cielo en forma de demonios astrales o Tzitzimime. Así, siempre se mantiene un vínculo directo con el cielo. Tampoco se puede descartar que la práctica de los indios de dejar ofrendas para todos los dioses en las cuevas tenga que ver con la idea de que los astros entren a la tierra a través de estas aperturas.[1]

[1] Sobre la religión del México antiguo, véase Preuss en Schiele y Gunkel, *Die Religion in Vergangenheit und Gegenwart.*

Información sobre las religiones astrales de las tres tribus se encuentra en tres informes generales (*Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde*, Berlín, 1908, p. 147; *Zeitschrift für Ethnologie*, 40, 1908, p. 582; *Archiv für Religionswissenschaft*, 11, 1908, p. 369), así como en una serie de informes que escribí durante el viaje (*Globus*, 90, pp. 69, 165; 91, p. 185; 92, p. 155; 93, p. 189; *Zeitschrift für Ethnologie*, 38, 1906, p. 955; Archiv für Religionswissenschaft, 9, 1906, p. 464). (Véanse *supra* pp. 105, 119, 127, 139, 153, 171, 201, 213, 235 y 265.)

17

El mito del diluvio entre los coras y tribus emparentadas*

Konrad Theodor Preuss

El material para esta conferencia son los textos de los cantos y mitos que registré entre los coras, huicholes y mexicaneros de la sierra Madre Occidental entre 1905 y 1907, así como las fuentes que tenemos sobre rasgos culturales semejantes entre los antiguos mexicanos. Las tradiciones de los coras sobre el diluvio son especialmente interesantes, ya que comprueban que las aparentemente contradictorias explicaciones mitológicas –que una vez favorecen al sol y la otra a la luna– no son tan excluyentes entre sí como se suponía. A la vez, queda claro que los acontecimientos reales solamente tienen un papel secundario para los orígenes de tales mitos. La creencia en demonios y dioses no surge a partir de una gran catástrofe de dimensiones excepcionales, sino a partir de la observación de los fenómenos y procesos naturales que son cotidianos y reiterativos.

La base de los mitos coras del diluvio es su concepto del inframundo, al que identifican con el cielo nocturno, así como con el agua. A las profundidades del agua los coras las llaman *tikantše*, "lugar de la noche". *Tikantše* también es un lugar mítico de la humedad, de la lluvia y de la fertilidad, que se encuentra en el cielo nocturno. *Watikári*, o sea "su noche" (la noche de los dioses), es un término huichol para referirse a la época de lluvias. Los coras dicen de su diosa del inframundo (Tētewan) que tiene caras en todos los lados de la cabeza. Esto lo debemos entender como una equiparación con el cielo nocturno, que está lleno de ojos que son las estrellas. El dominio de esta diosa llega hasta la superficie de la tierra. A la vez, ella es la patrona

* "Die Flutsage der Cora-Indianer und verwandter Stämme", *Korrespondez-Blatt der Deutschen Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte*, 41 (9/12), Berlín, 1910, pp. 82-83. Traducción de Johannes Neurath.

del agua que sube del inframundo hacia la superficie. "En el inframundo se encuentran todas las cosas que aparecen aquí en la tierra." Los niños y las plantas provienen del cielo nocturno, de lugares míticos que se llaman *nuiwanta*, "lugar del nacimiento", y *rūrike*, "lugar de la vida", de los lugares de la vegetación que se llaman *kiyantše*, "lugar de los árboles", e *ïimuitše*, "lugar de las semillas", o de lugares de la humedad como *haitinta*, "lugar de las nubes", o *vïyanta*, "lugar de la lluvia". Todos estos sitios corresponden a los sitios de origen de los dioses del Maíz de los antiguos mexicanos: *tamoanchan*, "lugar del descender", *tlacapillachinaloyan*, "donde se hacen los hijos de los seres humanos", *xochitlicacan*, "lugar de las flores", y *atlayauican*, "lugar de la lluvia y de la neblina".

Los coras conciben el cielo nocturno como una serpiente acuática que vive en el oriente. La Estrella Matutina saliente la mata con un flechazo y el águila, que reside en el cielo (Kuólreabe) y representa simbólicamente al cielo luminoso, la devora. El mito del diluvio tiene que ver con esta serpiente y describe lo que sucede durante la noche: el cielo y la tierra son inundados por la oscuridad. El flechazo que lanza el lucero libera al mundo. La serpiente se acerca y busca a los "habitantes del lugar de las aguilillas" (*ïvūriteakari*), pero no los puede alcanzar, ya que ellos huyeron hacia el sur donde aún permanecen en forma de dos grandes rocas blancas. Luego, la serpiente se dirige hacia la laguna de Santa Teresa, que es la única laguna que existe en el territorio de los coras. En una versión del mito, la laguna es equiparada con el océano original. Por lo general, la laguna se considera un vestigio del diluvio. Aterrados, los vecinos de la laguna se precipitan al agua. Desde entonces, ellos son dioses del Agua (*tšákate*) y viven abajo del agua, con todos sus animales domésticos. Finalmente aparece la Estrella de la Mañana y mata a la serpiente.

Las dos rocas blancas, aparentemente, representan a los dioses de las estrellas de la Mañana y de la Tarde. Se trata de figuras separadas que, frecuentemente, son identificadas una con la otra. En todos los mitos del diluvio aparece el motivo de los "salvados"; a veces este personaje es el sol mismo, en otras versiones se trata de la Estrella de la Mañana. Las personas que se precipitaron al agua (o se ahogaron en la inundación) simbólicamente representan a las restantes estrellas que viven tranquilamente en las oscuras profundidades del cielo nocturno.

También en un mito de los mexicaneros aparece el lucero como vigilante de la serpiente celeste. "Si no fuera por él, el mundo ya estaría completamente inundado." Entre los antiguos mexicanos, la serpiente aparece con el nombre Quetzalcóatl, "serpiente emplumada". La misma serpiente es el traje

de la Estrella de la Mañana, que también se llama así. En su hocico vive la luna (el conejo) sin lastimarse, pero la serpiente sí devora a los seres humanos. Dijimos que el mito cora del diluvio describe cómo el agua nocturna inunda el cielo. Así nos percatamos de que en la antigua leyenda de la migración de los mexicanos aparece el mismo motivo. Cuando los mexicanos fundan una ciudad en el Coatepec ("cerro de la serpiente") cerca de Tollan, de repente, brota agua del agujero de la cancha del juego de pelota que construyeron. El agua inunda todo, pero Huitzilopochtli, el dios del Sol, sale de su escondite y perfora el fondo de la laguna que se ha formado. De inmediato, todo se seca. También en la lámina 16 del Códice Borbónico apreciamos el agua subterránea que brota desde el inframundo e inunda el cielo, donde solamente quedan unas cuantas estrellas.

También encontré otro de los mitos coras del diluvio entre los huicholes. En esta versión, la diosa de la Luna, Takutsi Nakavē, informa a un personaje humano de la inminente llegada de una gran inundación. Lo manda ahuecar un tronco de árbol. El hombre se mete en el interior, llevando consigo el fuego, así como diferentes semillas. La diosa se sienta encima del tronco y se encarga de la navegación. El viaje se realiza en el firmamento nocturno. Por eso quien conduce es la diosa de la Luna.

18

El pensamiento mágico de los coras*

Konrad Theodor Preuss

En el XVI Congreso Internacional de Americanistas tuve el honor de presentar algunos resultados de mis investigaciones de campo entre los coras, huicholes y mexicaneros. Estos grupos viven en una parte de la sierra Madre Occidental que desde tiempos remotos se conoce como la sierra del Nayarit. Este año ya se publicó en el primer volumen de mi obra *La expedición al Nayarit*. También están por salir los volúmenes que contendrán los textos huicholes y mexicaneros. El último tomo estará dedicado a las observaciones de campo sobre la vida cotidiana de los indígenas, así como a la presentación de una parte de las colecciones etnográficas.

La religión de los coras, quienes se llaman a sí mismos nayari, se caracteriza por su estrecha vinculación con las concepciones de los antiguos mexicanos. Por eso, su estudio aporta mucho para la comprensión de las antiguas fuentes que conocemos, más que nada, a través de las investigaciones magistrales de Eduard Seler. Sin embargo, lo que queremos tratar en esta ocasión es una temática diferente. Presentaremos algunas consideraciones sobre la psicología de las religiones primitivas y cómo ésta se manifiesta entre los coras. Por falta de una terminología más precisa, hablaremos del "modo mágico de pensar". Entre los coras, un pensamiento correcto es decisivo tanto para los dioses –que siempre son fuerzas naturales personificadas– como para los seres humanos que realizan ceremonias. Sin el pensamiento adecuado, las acciones no pueden tener éxito alguno. Así postulamos que existe una concepción que atribuye poderes mágicos a los mismos pensamientos. Una prueba de esto es que los pensamientos por sí solos a

* "Die magische Denkweise der Cora-Indianer", *XVIII International Congress of Americanists, London, may 17 to june 1st*, 1, 1912, Londres, 1913, pp. 129-134. Traducción de Olivia Kindl y Johannes Neurath.

veces implican acciones. El pensamiento correcto es la base para obtener poderes mágicos. Así también es el caso del concepto *orenda* de los iroqueses, pero aquí tenemos la posibilidad de analizar además los origenes psicológicos de tales poderes. Por eso, presentaremos primero algunos pasajes de los textos coras que ejemplifican lo que queremos explicar.

Cuando "nuestro padre", el sol, inicia su recorrido diario y sale desde el inframundo, prepara el amanecer con sus pensamientos:

Nuestro padre que está en el cielo reflexiona acerca de su mundo, él, nuestro padre, el que apareció.

Allá está, al otro lado del mundo. Él está pensando con sus pensamientos, nuestro padre, el que apareció.

Se acuerda de lo que va a hacer, nuestro padre, el que apareció... [*Nayarit-Expedition*, I, p. 27].

Introducciones de este tipo para acciones de deidades se encuentran por todas partes en los textos. Sin embargo, no se trata simplemente de preparaciones, la realización de la acción ya está implícita. Esto queda claro en el siguiente episodio, donde la Estrella de la Mañana, "nuestro hermano mayor", sale en el oriente y mata a la serpiente acuática del poniente de un flechazo. Si no actuara así, el mundo se inundaría, pero ahora trata de recuperar su flecha.

Nuestro hermano mayor sabe cómo actuar.

¿Acaso no recupera su flecha con la fuerza de sus pensamientos? (kime rumuatsira)

La tiene mientras permanece allá, al otro lado del mundo [en el extremo oriental] [*Ibid.*, p. 50].

En la página 81, Tatéx, "nuestra madre", la diosa lunar y telúrica, convoca a los dioses de la lluvia de todos los rumbos del universo. Cuando éstos parten en dirección poniente, donde se ubica su común país de origen, la diosa los reúne a través de sus pensamientos:

"Aquí, ella deja a sus hijos, los dioses, a través de sus pensamientos. Los pensamientos de nuestra madre dejan a los dioses allí [los dioses como objetos]."

En el mismo sentido, también las enfermedades se llaman "los pensamiento de los dioses". Los dioses los producen en los confines del universo y de ahí es de donde los traen los vientos:

Allá parados, los sacerdotes piensan sus pensamientos y los dejan allá en el norte.

Allá los cubren los pensadores [o sea, los sacerdotes].

Ellos cubren los pensamientos de los dioses del norte [o sea, las enfermedades producidas por los dioses del norte].

Ellos terminan bien con sus palabras, terminan bien con sus pensamientos, con sus varas emplumadas, con sus nubes.

Allá cubren las palabras de los dioses del poniente y todos sus pensamientos [p. 89].

De manera similar también se objetivan los pensamientos de la chicharra. En la primavera los pensamientos de este insecto se convierten en las flores de los árboles frutales que ella misma trae desde el cielo. Ella dice: "Aquí les daré mis pensamientos", pero se refiere a los frutos (pp. 66 y 69). En la página 92, los "pensamientos de nuestros viejos" (o sea, los pensamientos de los muertos deificados) son las estrellas y las flores.

No menos importante es el pensamiento de la gente que realiza ceremonias y actos mágicos. Así, no extraña tanto que los dirigentes de los rituales se llamaran "pensadores" (*timuakas*). Así dice en la página 88:

Piensan los pensadores, los que están en su mundo...

¿Cómo le vamos a hacer con nuestros pensamientos?

Allá estuvieron pensando. Entonces se acerca el águila [personificación del cielo luminoso].

Ellos le dijeron: "Ponte a pensar un rato, junto con nosotros. ¿Cómo sucede con lo que sale al aire? Eso es lo que estamos meditando: Lo que está saliendo al aire, causando el mal, ¿cómo lo vamos a cubrir?"

Para obtener los pensamientos correctos, por lo general, se necesita una meditación de cinco días, guardando ayuno y absteniéndose del sueño. Así sucede en el mito de la creación del sol (p. 143) y también cuando la iguana, el sembrador divino que prepara el coamil, regresa al cielo llevándose el fuego que es el calor del verano. Entonces, la gente no sabe dónde habrá quedado el fuego y "todos se reunieron y platicaron: déjennos pensar sobre el fuego... (p. 178).

Sobre todo es la gente de los tiempos más remotos, los dioses, la que sabe pensar de esta manera, provocando acciones exitosas. Hoy día, el pensamiento humano generalmente está demasiado débil para lograr sus propósitos. Por eso, los seres humanos necesitan ayuda divina. Así, en uno de los pasajes citados la gente pide la ayuda del águila, pero la Estrella de la Mañana es el dios que más apoya y más inspira el pensamiento de los coras. En el

mito del origen de los mitotes queda claro que los seres humanos, sin la ayuda de este lucero, ni siquiera serían capaces de construir un simple altar de cuatro postes, a pesar de todos sus esfuerzos y toda su concentración en el pensamiento. Los sacerdotes de los mitotes coras no reciben su inspiración de una manera permanente; según el texto de la página 82, después de cada ceremonia los especialistas religiosos depositan sus pensamientos sobre el altar, al igual que las varas ceremoniales con plumas mágicas siempre se clavan en el piso enfrente del altar: "Aquí dejan todos sus pensamientos y sus varas emplumadas, abajo en el oriente" (p. 7).

De Nāsisa, la diosa lunar, se dice lo siguiente: "Nosotros hablamos con ella y con sus pensamientos."

Por supuesto, aparte del pensar existen otras acciones mágicas, como son, por ejemplo, el cantar, el danzar y el fumar tabaco. En los cantos siempre se mencionan estas actividades rituales y, de hecho, estas mismas son la ceremonias más importantes de las fiestas. Además, existen los objetos mágicos y simbólicos, como las varas emplumadas y todas las cosas que se encuentran en el altar y en el patio del mitote. Mientras que todas estas actividades rituales y los objetos ceremoniales solamente desarrollan su eficacia en ocasiones muy específicas, el pensamiento es la base para cualquier acto mágico. Además del pensamiento, sólo la palabra tiene una universalidad similar. 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 (p. 98). La eficacia de algunos instrumentos ceremoniales se manifiesta en el hecho de que "hablan": "El lucero hablará con sus palabras, con sus plumas, con su humo de tabaco" (p. 216). "También ellos [los dioses de la lluvia] hablan a través de sus varas emplumadas" (p. 229).

Sin embargo, quiero insistir en que en todos estos casos "palabras" debe entenderse en el sentido figurado, ya que se refiere a una expresión de la práctica mágica. Así, el hablar no debe ponerse en el mismo plano que el pensamiento.

La singular importancia que tiene el pensamiento entre los coras puede considerarse algo tardío, algo que fue adquirido durante el desarrollo de la religión, pero también es posible que se trate de algo antiguo y original. En el primer caso, uno tendría que partir de la religión en su sentido más estricto, del sentimiento de dependencia que tienen los seres humanos respecto de sus dioses. Todas las ceremonias mágicas tendrían que subordinarse al servicio de la deidad, todos los ritos y cantos serían de origen divino. Según este planteamiento, el pensamiento solamente sería un elemento más que inspira el misticismo necesario para realizar las ceremonias según la

voluntad divina. Tal situación del ser humano frente a la divinidad se expresa claramente en el pasaje siguiente. La deidad mencionada es el sol:

> Aquí están presentes sus palabras, las palabras que él nos obsequiará,
> Para que vivamos en ellas, para que perduremos en el mundo.
> Ya están presentes todas sus palabras, las que él ha destinado, las que él ha dejado.
> Para sus hijos, aquí les dejó sus pensamientos" [p. 2].

El término *timu̲akas* ("pensadores"), que designa a los especialistas ceremoniales, podría ser otro indicio en favor de un desarrollo tardío de lo que es el modo mágico de pensar. Es posible que la palabra en el pasado se refiriera únicamente a los sacerdotes, ya que el término no ha sido aceptado del todo para nombrar la vasta multitud de deidades y los Takwáte anónimos que, más que nada, son dioses de la lluvia y cantadores muertos. Por lo general, son los dioses del sur los que se llaman *timu̲akas* (pp. 68 y 72). En otras ocasiones, la palabra se refiere al águila que personifica al cielo luminoso (p. 80), o a los grillos que son animales de Hūrim'u, la diosa del inframundo (p. 221). ¿Por qué será que el águila y sus acompañantes se llaman "pensadores"? Será porque se identifican con la fogata que arde en el centro del patio festivo. Los "pensadores" son los viejos que se sientan alrededor del fuego y, durante toda la noche, conversan con él. ¿Será por eso que se establece la asociación? El problema es que los otros términos que existen para los viejos (*va̲ursi*) y chamanes (*íkwawames*) tampoco se usan tan frecuentemente para referirse a los dioses de la categoría Takwáte. De las demás deidades, únicamente los grillos se llaman *íkwamames timu̲akate* (p. 221).

Así, los argumentos en favor de un desarrollo tardío del pensamiento como inspiración mística y divina no son tan contundentes. Además, hay una serie de argumentos que pesan en contra de esta hipótesis. Primero, que sí es resultado de un desarrollo tardío cuando se dice que los dioses piden y enseñan el uso de los ritos e instrumentos mágicos (entre los cuales también figura el pensamiento). Segundo, el pensamiento como instrumento mágico funciona independientemente de los dioses, lo que significa que es de naturaleza no divina. Lo usan los hombres de la época mítica, al igual que las deidades, con la intención de obtener verdaderos poderes sobrenaturales. Estas fuerzas los dioses las ocupan también para iluminarse o para ejercer sus poderes. Finalmente, lo más importante es que este extraño pensamiento cora corresponde perfectamente a aquel concepto de un poder místico universal que es el *orenda* de los iroqueses, el *manito* de los algonquinos y el *wakonda* de las tribus siux.

La palabra *mua, muate*, no solamente quiere decir "pensar" o "meditar", también significa "comprender", "reconocer", "ser sabio" e "intentar, probar". La forma duplicada, *muamuate*, conecta el mero pensar con la acción misma. Por ejemplo, en la página 248 se dice: *makái hai humuamuate*, "ellos [los dioses] no deben lastimar [a mis hermanos menores, los seres humanos]". La forma reflexiva *muamuate* expresa una acción divina que se está iniciando: "pensamos hacer algo" o "nos preparamos para hacer algo", pero la misma palabra también significa "ser grande, ser poderoso, ser celebrado, causar admiración", cuando el contexto se refiere a los dioses (p. 324 sub vocibus *mua muamuate muate*).

Todas estas expresiones se relacionan muy a menudo con actividades divinas. Podríamos añadir otro ejemplo como *muamue* (p. 324), pero ahora nos preguntamos: ¿cómo se relacionan estas expresiones con todo lo que hemos dicho sobre el papel del pensamiento entre los coras? y ¿cómo explicamos esta relación psicológicamente? Diferentes investigadores, entre ellos Hubert y Mauss,[1] constataron que lo que más importa en los actos mágicos no necesariamente son las acciones rituales que se realizan, sino el poder mágico que posee o no el individuo. Se trata de la misma fuerza que también existe en los objetos de la naturaleza, ya que, en lo que se refiere a las actividades y facultades mágicas, no deberíamos establecer una diferenciación demasiado tajante entre la naturaleza y los seres humanos. Al parecer, los coras tienen un concepto bastante definido de lo que es esta fuerza mágica: para ellos lo más importante, lo verdaderamente mágico, es la iluminación repentina y espontánea, la comprensión súbita de la manera en que debe hacerse tal o cual cosa. La realización misma, entonces, ya no importa tanto. Tal vez para nosotros será más fácil comprender la realidad de estos pensamientos si los comparamos con los sueños. Entre los pueblos primitivos a menudo existe la tendencia a tomar la realidad onírica como un hecho. Así, los sueños frecuentemente son el fundamento de sus acciones. Entre los coras los sueños no tienen mucha relevancia, sin embargo, la comparación podrá ayudarnos a entender cuál es, para ellos, la realidad de los pensamientos y su importancia para la magia.

[1] "Théorie générale de la magie", *L'Année Sociologique*, 1902-1903, p. 106.

19

El concepto de la Estrella de la Mañana según los textos recogidos entre los mexicaneros del estado de Durango, México*

Konrad Theodor Preuss

Presentado en el Congreso Internacional de Americanistas, Sesión XXI, Göteburg, 1925.

Es sorprendente que, en vista de la importancia con toda razón que se le da al estudio de los dialectos, aun los lingüistas que salen al campo para el estudio de dichas lenguas se den por satisfechos con los vocabularios usuales y las frases artificiales que suelen usarse en estos casos. Es hasta inútil tratar de averiguar qué cambios ha sufrido el llamado azteca clásico en los cuatrocientos años que han transcurrido desde la conquista. Por cierto que el caso de los dialectos nahuas no es diferente del de las otras lenguas centroamericanas.[1] Sin embargo, la investigación lingüística hace necesaria la anotación de textos, de tradiciones, que el informante indígena cuente libremente en su idioma y que el investigador transcriba verbalmente. Sólo así es posible controlar las variaciones lexicológicas y gramaticales. Con seguridad también se nos quedaría un rico material mitológico y etnológico, que sería sumamente importante para el conocimiento de los antiguos conceptos y ceremonias.

* "Die Gestalt des Morgensterns nach Textaufnahmen bei den Mexicano im Staate Durango, Mexiko", *XXI Congrès International des Américanistes, Deuxième Session, Göteborg le 20-26 Août, 1924*, 2, Gotemburgo, 1925, pp. 458-471 y *El México Antiguo*, 8, 1955, pp. 375-395. Traducción del alemán de Carmen Cook de Leonard.

[1] Especialmente hago notar la falta de textos originales en el libro de Walther Lehmann, *Zentralamerika* I, Berlín, 1920, en el que solamente se publican dos páginas de textos originales, en tanto que casi dos terceras partes del material total representan reproducciones de vocabularios publicados anteriormente.

[N. de E.] Para homogeneizar la terminología, la palabra "mexicano" ha sido sustituida por "mexicanero".

En mi viaje de investigación a la sierra de Nayarit en los años de 1905 a 1907 pude aprovechar, tomando en cuenta lo anterior, los últimos tres meses que me quedaban para hacer una visita a los llamados mexicaneros en la parte sur del estado de Durango, para lo cual partí de mi cuartel general, el pueblo cora de Jesús María, Tepic, siguiendo el río Jesús María hasta el pueblo de San Pedro, que consideré adecuado para mis estudios. Ya en otra publicación hice mención de mi estancia en este pueblo y de los resultados etnológicos obtenidos.[2] Desgraciadamente, no me ha sido posible hasta la fecha hacer indicaciones más precisas sobre el contenido de los textos recogidos entre los mexicanos y publicar el texto original debido a que no he terminado todavía de estudiar el material tan extenso que recogí en este viaje, entre los coras y los huicholes, y además por una estancia de seis años en Colombia, a donde fui en 1913 para hacer algunas investigaciones. Habiendo ahora estudiado la mayor parte de los textos mexicaneros, me permito presentar una prueba de ellos e informar sobre el contenido de algunos mitos que todavía conservan ideas antiguas. En total recogí 178 mitos, cuentos y narraciones en idioma náhuatl;* además, los cantos de las fiestas religiosas, que llaman *xuravét*, y que festejan en las montañas, y también los cantos de las Pachitas en tiempo de carnaval, que cantan en el pueblo, frente a las chozas; y finalmente unas plegarias largas, que se rezan en caso de enfermedad y de muerte.

Seguramente que todo este material es digno de publicarse en conjunto, pero de momento no se cuenta con los medios necesarios en Alemania. Me conformo aquí con una narración en idioma original, y presento la fonética con el esquema de la siguiente página.**

Además, aparece la fricativa labiodental sonora *v* y la *r* en aquellas palabras prestadas del cora y del español (*xuravét*), y en las españolas, además la *ñ* palatizada. La diferencia entre la *h* y la *j* corresponde aproximadamente al 'ach y el 'ich alemán, según se encuentren después las vocales *a*, *e*, *o*, *u* respectivamente aunque algunas veces después de la *e* tiene también el sonido de *j*.

Las vocales son *a*, *e*, *i*, *o*, *u*. Las que no tienen signo de larga, se pronuncian breves.

El acento no se indica en aquellos casos en que queda sobre la penúltima sílaba.

[2] *Globus*, 93, 1908, pp. 189-194 (véase *supra* p. 201).

* Los manuscritos de Preuss se quemaron durante la guerra de 1939-1945.

** Para los fines del presente capítulo se retradujo el texto indígena con la cooperación del señor Roberto Barlow, simplificándose la fonética, por lo que el cuadro fonético es el de Preuss con las modificaciones correspondientes. También se le agregó puntuación al texto para facilitar su lectura y se procuró mayor exactitud en la traducción al español.

Tabla fonética

	explosiva mutae	*eaffricatae mutae*	*fricativae mutae*	*fricativae sonorae*	*nasales sonates*	*l sonans*
mediogutural	*k*		*h*			
pregutural			*j*	*y*		
palatal		*ch*	*x*			
mediodental	*t*	*ts*	*s*		*n*	*l*
labial	*p*				*m*	

En la escritura del náhuatl clásico, la *k* del mexicanero corresponde a la *c* (ante *a, o, u*) y a *qu* (ante *e, i*), la *s* a la *c*, la *ç* a la *z*; la *x* a la *x*; la *ch* a la *ch*; la *ts* a la *tz*.

La Estrella de la Mañana y la Estrella de la Tarde

1. katkáloya se umente se takat inák in isíua, kichiptikatkáloyá xuravét. Kil kinmilíl[3] in muchachos: "*A ver*, xitasalól".[4]

2. *ya*[5] kil uyák utasalók ya walák tiotak[6] "antamík?" Kil kinmilí in intats.[7] "*Pus*"[8] ya kil kimilíl, "*pus* axka, mosta anyaske, ankiwikaske y amu[9] karkahe mochi motawitul".[10]

3. *ya* nos,[11] kil uyák mostatík[12] peh. Kil pa *ladér* okiták in masat. "Kinám aso tikchiwilíske?"

1. Había una pareja, un hombre y una mujer, que estaban haciendo una fiesta (*xuravét*). Se dice que les dijeron a sus muchachos: "Vayan a tumbar venado."

2. Ya se dice que se fue a tumbar, ya vino en la tarde. "¿Ya terminaron?", dicen les dijo el padre de ellos. Pues ya dice que les dijo: "Pues ahora, mañana ustedes irán, ustedes llevarán sus carcajes, con todo y tu arco."

3. Ya, en efecto, dicen que se fue al día siguiente, empezó. Se dice que en la ladera vio el venado: "¿Cómo acaso haremos?"

[3] *kin-m-ilíl*; la '*m* ha sido intercalada.
[4] Véase azt.: *tlaçaloloni*, liga para tomar aves (Molina).
[5] Véase azt. *ye*, y esp. ya, que puede suponerse aquí.
[6] azt. *teotl-ac*, el dios (el sol) se ha metido.
[7] su padre de ellos.
[8] esp., pues.
[9] sus carcajes de ustedes.
[10] tu arco.
[11] azt. *noço*, efectivamente (para énfasis de los dicho).
[12] debe entenderse *mosta-ti-ka. Mostatí-k* (azt. *moztlati*, llegar a mañana. Carochi, de Pare-

4. kuakín, kil kitó in *mas* tipíche: "Ma tijminák", kil ukiwalkixte nimit.[13] Kuakín kil kilí ni*ermano*:[14] "Saniman tewuáts amu tijmínas?"

4. Con eso se dice que dijo el más pequeño: "Flechemos", se dice que sacó su flecha. Entonces se dice que le dijo su hermano: "¿Luego tú no tirarás?"

5. "*pusí*"[15] kil kitó, ya kiwalkixte nuyúh nimít. "*Pus a ver* ma tijminák, xijmín tel *primér*".

5. "Pues sí", dicen que dijo, ya sacó también su flecha: "Pues a ver qué flechemos, tú tira tu flecha primero."

6. kuakín in *mas* tipíche ukitilín nitawítol; kuakín kil okimín, ukiás, "*A ver*, tewáts" kil kilí. Nuyuh ukitilín nitawítul, kuakín kil ukimín, amu kiás.

6. Con eso, el más pequeño estiró su arco; entonces se dice que flechó, alcanzó. "A ver tú", dicen que dijo. También estiró su arco; entonces tiró, se dice, no alcanzó.

7. axka yel in masat umpa mukestík.[16] Kil kitó in *mas* tipiche: "Axka tikitas, néwal nijmayáwis". Kuakín, kil, uksép ukimín; kuakín, kil, ukimayá.

7. Ahora el venado allá está parado. Dicen que dijo el más pequeño: "Ahora verás, yo lo tumbaré." Con eso, dicen, otra vez lo flechó; entonces, se dice, lo tumbó.

8. "axakém",[17] kil kilí, "ya tiaske". Kwakín nos, kil uyák umpa kampa tastík[18] in masat. Kil kilí in yermano: "Aska", kil kilí, "xikték in xochit,[19] tikwikaske".

8. "Ahora sí", dicen que dijo, "ya iremos." Entonces efectivamente, dicen que fue allá donde está tumbado el venado. Dicen que dijo a su hermano: "Ahora", dicen que dijo, "corta la flor,[19] la llevaremos."

9. *ya*, kil, ukiték in xochit: *ya*, kil, ukiwikák in masat umpa. *Yal serka*, ya axka, kil kilí, ni*ermano*: "Ya xi", kil kilí, "taixpa xihwuík in xochit umpa". Kil, yuh ukitasák in masat. "Nij nimijchias".

9. Ya, se dice, cortó la flor; ya, dicen, lo llevó al venado allá. Ya cerca de él ahora, dicen que dijo, su hermano mayor: "Ya vete", dicen que dijo, vete adelante, "lleva la flor allá." Dicen así tumbó el venado. "Yo te esperaré."

des p. 148) no es de suponerse, porque sería forma plural, que también se encuentra en singular.

[13] de *in imít*.

[14] en lugar de *in yermano*, su hermano mayor. 'Ermano', en contraste al español, es siempre 'el hermano mayor'.

[15] esp. pues sí.

[16] en lugar de *muketsti-ka*.

[17] azt. *axcan* y *quema*.

[18] *tas-ti-ka* (azt. transitivo *tlaça*).

[19] La flor significa la cola de venado entre los cazadores, que tiene especial importancia en las ceremonias.

10. ya kil wi, wás kampa in itáts. "Kampa umuká", kil kilí, "*mormanít*?".[20] "Nep umuká, nijchixtík; utijmiktík se masat *no mas*", kil kilí, "unixwaltitán *para* tias tijnamikis in masat". "*Bueno*, xi *pués*, xikwalikák".[21]

10. Ya dicen que se va, va donde está su padre. "¿Dónde se quedó", dicen que dijo, "tu hermanito?". "Allí se quedó, lo estoy esperando; matamos un venado nomás", dicen que dijo, "él me envió para que vayas a traer el venado." "Bueno, vete pues, tráelo."

11. kwakín kil nos kil *ya* wi. Kil kilí ni*ermanít*: "Ya tiaske", kil, "tijwikaske in masat". *Ya* kil ukiwikák kampa, *ya* kiaxiltitiál[22] Kwakín axka yel in intáts ya wi, ukinamík ikan xochit[23] at, kiwík pa se xikál. Umpa kil ukinamík, ya ukiwikák ump okitalík *arimado* din tapexte[24] ya ukitamakák in masat.

11. Entonces dicen que efectivamente dicen que ya va. Dicen que dijo a su hermanito: "Ya iremos", dijo, "llevaremos el venado." Ya dicen que lo llevó donde tenía que hacerlo llegar.[22] Con eso él, su padre de ellos, ya va, [los] fue a encontrar con la flor[23] y agua, que lleva en una jícara. Allá, dicen, que lo encontró, ya llevó, allá lo colocó arrimado a la plataforma,[24] ya le dieron [lo salpicaron con agua].

12. "axakém" kil kinmilí, "xijkaxkarók,[25] xijkixtilík in *ikwero*". Ya kil ukikixtiík *nikwero** "Axka", kil kilí, "xiktimák".** Kwakín kil ukichiwák in *poso*, ya kil, ukitatalilík, kwakín *ya* ukitimák. *Ya* kil, ukikixtík in nakat.

12. "Ahora sí", dicen que dijo, "desóllalo, quítale su cuero." Ya, dicen, le quitaron su cuero. Ahora dicen que dijo: "Báñalo" [en el horno subterráneo]. Con eso, dicen que hizo el pozo, ya, dicen lo quemó, con eso ya lo bañó. Ya, dicen, le sacó la carne.

13. "*pus* axka, mosta anyaske, antikitimoske, techalot ankinminaske". *Ya* nos kil uyák mostatik, peh, kil yuh pan *laderas* ya kil ukinmiták[26] ome. Kil kilí in ermanít: "Ma tikinminák". Ya kil, ukinminák, ukinmayawik.

13. "Pues, ahora, mañana irán ustedes, bajarán la ardilla, la flecharán." Ya, en efecto, dicen, se fue al día siguiente, empezó, dicen que así en las laderas, ya dicen que flechó a dos [ardillas]. Dicen que dijo a su hermano: "Que los flechemos." Ya dicen, las flechó, las tumbó.

[20] esp. diminutivo de: *mo ermanito*.
[21] azt. *wal-wica*.
[22] lit. adonde llegaron con él.
[23] Efectivamente parece tratarse en esa ceremonia de un ramo de flores, que sirve para salpicar al venado con agua, y no tratarse aquí de la cola del venado, que también se llama 'flor.
[24] azt. tlapechtli. Aquí un altar.
[25] Véase esp. cáscara.
* de ser *ikwero*, de posesivo 3a. persona '*i* y esp. cuero [T.]
** probablemente de *tema*, *nite* —bañar a otro así (Molina) [T.]
[26] *ukin-m-iták*, véase § 1, *kin-m-ilil* y la observación correspondiente.

14. "axakém", kil kitól, "ya twi". Ya kil uyák uasík kampa in xuravét. Kinkopinák, ya ukinpusoník, uyukse.[27] Kwakín suwák,[28] wakík.

14. "Ahora sí", dicen que dijo, "ya nos vamos." Ya se dice que fue, que alcanzó donde el *xuravét*. Los desollaron, ya los hirvieron, ya están guisado. Con eso [lo] extendió, [lo] secó.

15. "nos axakém", kil kilí, "ya ka yel unka axka" kil kitó in intáts". Anyaske ankwalikaske in xochit". Ya nos kil uyák. "Mosta", kil kinmilí, "anwalaske".

15. "Efectivamente, ahora sí", dicen que dijo, "ya está él allí ahora", dicen que dijo a su padre. "Ustedes irán, ustedes traerán la flor." Ya efectivamente dicen que fue. "Mañana", dicen que dijo, "ustedes volverán."

16. ya, kil uyák, peh pan laderas, kampa unka xochit. Kil ya ukitekík ya tiotak. "Axka", kil kilí n*iermanít*, "nik tikuchixke umpa". Kil ukuchík; mostatík, kil, ya walák.

16. Ya se dice que se fue, empezó sobre las laderas, donde está la flor. Dicen que ya la cortó, ya por la tarde. "Ahora", dicen que dijo a su hermano, "dormiremos allá." Dicen que durmió; al día siguiente dicen que ya llegó.

17. peh pan ot, kinamikín[29] umente siwám. Kil kinmilí: "Xinixmakák[30] in xochit". Axka, in tipíche, no kil kitó nixáhwas in notáts". Yel seniman wi taixpa.

17. Empezó sobre el camino, las encontró a dos mujeres. Dicen que les dijo: "Denme la flor." Ahora, el pequeño también dicen que dijo: "Me regalará mi papá"; él luego va adelante.

18. axka n*iermán* ump omuká umpa kikwamantinimíl:[31] *al fin* ukikixtilík in xochit. Ya, kil, wál takwitáp wás; peh, kil, san yuh umutál wejka.

18. Ahora su hermano allá se quedó, allá, lo engañaron; al fin sacaron la flor. Ya, dicen, que vinieron siguiendo; empezó dicen nomás así se sentó lejos.

19. axka *niermanít* kil kitahtaníl in inantsi: "Ten amuchi[32] m*ormán?*". "*Pus ken sa*,[33] *pus* neh pa ot otiznamikík umente wám, umpa ukikixtilík in xochit". "A",

19. Ahora a su hermano dicen que le preguntó su mamá: "¿Qué hizo tu hermano?" "Pues, quién sabe, pues aquí en el camino nos encontró dos mujeres, allá

[27] Véase el causativo azt. *cuxitia*, guisar (Molina). El verbo neutral seria *cusi*. Por metátesis y anteposición de la 'y, que no pertenece a la raíz, resultó *u-yukse*.

[28] Véase azt. *çoa*.

[29] debe ser *kin-namikik*.

[30] lit.: dadme.

[31] Véase naua: *niquamana*, yo engaño (Guerra, *Arte de la lengua mexicana*, ed. Alberto Santscoy S., p. 74) y cora: *kwánamoa*, engañar, sub voce en Preuss, *Die Religion der Cora*, p. 321. Además azt. *nemi*.

[32] lit.: "¿Qué no hizo tu hermano?"

[33] esp. ¿quién sabe?

si kil kitó, "*pus* axka *pués* yahmo *mayór* yes yel, axka téwal timutalis *de mayór* yel", kil kilí, "yuh mukáwas".

20. kwakín, kil, *ya* ukichiwák in *xuravét*. Utanés, utamík ukichiwák, *ya* utám in xuravét. Kwakín, kil kilíl, in tipiche. "Axka tel", kil kil kilíl, "timutalis *madrugado*. Axka m*ormán*", kil kilíl, "nikék mutalis de tiotak *para* tes",* kil kilíl, ukinmak in xochit".

21. ya kil ukimakák nitawitul wa nimít. "Axakém", kil kilíl, "nik timukáwas; kwáh ya tsatsiske in totolme, kwakín téwal muketsas".

sacó la flor." "Ah", dicen que dijo, "pues ya no será el mayor él, ahora tú te pones de mayor que él", dicen que dijo, "así se quedará".

20. Con eso, se dice que lo hizo el *xuravét*. Amaneció, terminó de serlo, ya terminó el *xuravét*. Entonces dicen que dijo el chiquito: "Ahora tú", dicen que dijo, "te pondrás en la madrugada. Ahora tu hermano", dicen que dijo, "aquí se pondrá por la tarde para nosotros", dicen que dijo, "[porque] les dio la flor".

21. Ya dicen que le dieron su arco y su flecha. "Ahora sí", dicen que dijo, "aquí te quedarás; cuando griten los pájaros, entonces tú te erguirás".

Observaciones lingüísticas

Del material lingüístico de esta narración se deduce ya que gramaticalmente difiere del náhuatl. El presente tiene el sufijo *'-l* en plural, que se abrevió del *'-lo*, según lo indica la gramática de fray Juan Guerra, *Arte de la lengua mexicana*, 1692, 2a. edición de Alberto Santoscoy, para la región de Guadalajara, como el sufijo *'-loya* correspondiente al imperfecto. El pretérito, o sea el tiempo narrativo, se distingue del presente por el prefijo o sea la *'-u*. Tiene sin embargo, en plural el sufijo *'-k*, conservándose la forma completa que termina en vocal, la cual se pierde en singular, por ejemplo: *ukimayá*, él tiraba al suelo (§ 7); *ukinmayawík*, ellos los cazan (§ 13); *ukikíxte*, él sacó (una flecha) (§ 4); *ukikitík*, ellos desprendieron (la carne) (§ 12). Exactamente así, como con excepción del prefijo del pretérito *'o-*, se encuentra el presente del imperativo; por ejemplo: *xijmín*, tírale; *tijminák*, vamos a tirarle.

El reflexivo, distinto del azteca, se expresa solamente por *'mu-* para todos los pronombres, forma que no aparece en este texto. Las formas oblicuas de los pronombres son: *nij* (*nix*), *tij* (*tix*), *animij* (*animix*). Compárese también *wi*, él iba (azt. *oya*) (§ 10); *yal*, ellos van (azt. *Hui*) (§ 9); *twi*, vamos (azt. *ma tiwuian*) (§ 14). El plural no sólo se forma para seres animados, y tiene

* Tech, azt. nosotros (?) [T.]

generalmente la terminación '*-me* o '*-m*, por ejemplo: *xochit*, pl. *xochím*, flor; *tonát*, pl. *tonatín*, día (ninguna de las dos aparece en nuestro texto); *siwat*, pl. *siwám*, mujer (en lugar de azt. pl. *ciua*) (§ 17). La cópula con el posesivo no siempre resulta en la pérdida de la '*-t* final, a pesar de que únicamente represente el artículo; por ejemplo: *imit*, su flecha (azt. *imiuh*) (§ 20).

La '*-tl* azteca no siempre se sustituye por '*-t*, sino que algunas veces por una '*-l*, por ejemplo: *téwal*, *yéwal*, tú, él, en lugar de azt. *Teuatl*, etcétera.

Por lo demás, remito a las notas.

Contenido de los mitos

La deidad que aparece con más frecuencia en los mitos es la Estrella de la Mañana: el '*we sitál*, la estrella grande, o simplemente '*sitál*, la estrella, pero que se traduce 'lucero. Es precisamente el dios, cuyo nombre entre los coras y los huicholes *xuruabe* resp. *xuravé*, estrella, le ha dado el nombre a la fiesta (*xuravét*). Otros mitos se refieren al sol y a la luna, y fenómenos de la naturaleza, como a las nubes y a la humedad. Algunas narraciones se apegan a las de los coras y los huicholes, y con ellos a conceptos mexicanos antiguos. Las leyendas de los coras quedaron publicadas en mi obra *Die Nayarit-Expedition*, tomo I, *Die Religion der Cora*, Leipzig, 1912. Algunos contienen rasgos originales, pero aun en ese caso se reconocen trazos mexicanos antiguos. Desearía concretarme en este trabajo preliminar a algunos mitos de la Estrella de la Mañana, que son de interés especial, aunque sin agotar sus relaciones con otras culturas. Los mitos se reproducen aquí, por falta de espacio, solamente en cuanto a su contenido, aunque con frecuencia únicamente una interpretación exacta del texto original puede resolver ciertos puntos significativos.

Mitos de la Estrella de la Mañana

1. *San Miguel y la serpiente*

Un muchacho que hace toda clase de travesuras es enviado por los ancianos para matar a Dios. Se para, armado con un arco, en un campo abierto y tira una flecha a Dios cuando éste llega, pero no le atina. Sin embargo, Dios se sume y se vuelve noche. Entonces dicen los ancianos: "Lo va a matar", y envían un mensajero para que regrese. Ahora le encargan que mate a "la serpiente". Cuando la encuentra, le dispara y

penetra junto con su arco en el cuerpo de la serpiente por sus fauces. Para hacer fuego, corta el hígado a la serpiente, creyendo que es yesca, con lo que la serpiente abre sus fauces y deja que salga el muchacho. Entonces los viejos lo mandan al cielo, para que sea el mensajero de Dios. Dios está de acuerdo y le pone el nombre de Miguel. Le ordena que se quede allí, que cuide el mundo y el agua, y que si ve que se acerca el "animal", dé aviso a sus otros mensajeros. Cuando éste aparece, los envía a matarlo. Sin embargo, no pueden y lo llaman. Lo mata pisándole la frente, e informa a Dios de la muerte del "animal". "Ahora el santo Miguel cuida el mundo. Si no fuera por él, el mundo estaría lleno de agua. Ahora Miguel cuida a la serpiente, para que no se acerque. Si él no estuviera, ya no habría gente en el mundo."

Explicación: los coras tienen un canto de la serpiente de agua en el occidente, que la Estrella de la Mañana, "nuestro hermano mayor", caza de mañana. Envía al halcón, que la cautiva y la lleva con el águila al cielo luminoso, arriba de nosotros. El águila se come a la serpiente. Este procedimiento se representa en una ceremonia. También entre los coras la serpiente de agua es la causa del diluvio y de la inundación de la humanidad. He podido comprobar con toda exactitud[34] que la serpiente de agua representa la oscuridad nocturna y que el diluvio es la noche, que es refrenada por la Estrella de la Mañana y exterminada finalmente por el cielo luminoso. La última parte, que es también la más importante del mito, está basada en las mismas ideas. Pero también la parte en que el joven entra por las fauces de la serpiente trata aparentemente del mismo tema: al entrar la Estrella de la Mañana, de mañana, en el cuerpo de la serpiente, del cielo nocturno, para matarlo cortándole el hígado. Y el principio del mito, en fin, el intento de asesinar a Dios, es decir al sol, procede de un mito mexicano.[35] Cuando el sol había creado, se paró primero cuatro días. Entonces la Estrella de la Mañana Tlauizcalpantecutli le tira furiosa al sol, pero no le puede pegar. "Dios" se identifica en nuestro mito con el sol.

2. *El acompañante del sol*

Una mujer envía a su muchacho a ver qué hombre es ese que se encuentra parado, allá, dando órdenes. Regresa el hijo con la noticia de que no es un hombre y que lleva una corona de flores. Entonces la madre va a cerciorarse y el "hombre" le dice

[34] Preuss, *Die Religion der Cora*, Leipzig, 1912, pp. XXVIIs.

[35] "Historia de Colhuacán y México II (Anales de Quauhtitlán)" en *Journal de la Soc. des Amér. de Paris* n.s. III, 1906, p. 263 y Mendieta, *Hist. eccls*: II, cap. 2.

que su padre, el "sol", lo ha enviado para que la lleve con él. El sol le anuncia que ella ha de saber cuán grande es el mundo y cuánta gente vive en él, y le entrega la corona para que se la lleve al muchacho, con lo que ha de quedar protegido de enfermedades. Al entregarle la corona, a su regreso, aparece una casa con muchas flores y cruces, en la que cuelga la corona en un punto donde le peguen los rayos del sol poniente. Pero el sol no puede caminar, y "su padre" (el dios del Sol, el dios del Cielo) envía al muchacho a que los acompañe a través del firmamento, para lo cual le da sus flechas y plumas. Éste lo lleva hasta las profundidades del mar, lo defiende con sus flechas contra los animales, que se lo quieren comer, y llega, siempre en la delantera, hasta allá, donde ya no se le puede ver. Pero él sigue adelante, hasta donde llega el mundo, y regresa por fin con su padre. "Sigue adelante", dice éste, y se sube a su trono, y aquél sigue su camino, hasta allá, donde llega el mundo. Entonces salen los animales. Primero se encuentra a una serpiente, después a un lobo, luego a un oso y a un jaguar, y el jaguar y el sol se quieren comer uno a otro, pero como el sol lleva sus flechas consigo, se defiende con ellas con todas sus fuerzas, y cuando se siente cansado aparece la corona que había dejado en la casa y con ella tapa a los animales. Logra separarse de ellos y sube al cielo. Su padre la envía, para que vea cómo es de grande el mundo, porque "Dios" no quiere que sea noche. Allí se instaló la santa María, allí donde nacimos nosotros. A nosotros nos mandó aquí al mundo, vinieron todos los santos a cada población. Éstas son las costumbres que tenemos nosotros los indios.

Explicación: el sol se representa lo mismo como deidad mayor que como fenómeno de la naturaleza, que es guiado por un muchacho (se me dijo que era la Estrella de la Mañana) a lo largo del cielo, ya que sin él no podría caminar. Mientras que por un lado entre los aztecas los dioses se tuvieron que sacrificar, para poner en movimiento al sol fijo,[36] aquí es la deidad mayor misma la que envía al sol con la Estrella de la Mañana como guía. Esta deidad no se distingue claramente del sol, pero se dice de ella, por lo menos, que le "precede". El hecho de que el sol sea tragado por jaguares en los eclipses era un concepto conocido entre los aztecas. El empleo de una corona de flores como remedio contra enfermedades del acompañante del sol y como protección del sol contra los animales que lo atacan puede remontarse, posiblemente, a ciertas ideas relacionadas con la corona de los llamados "danzantes", sociedad de danzantes que, como entre los coras, se presentan en festivales religiosos en el pueblo. Los coras consideran a los danzantes como deidades de las nubes.[37]

[36] "Historia de Colhuacán...", *op. cit.*, p. 264.
[37] Preuss, *op. cit.*, pp. 83ss.

3. *La Estrella de la Mañana y la mujer del frío*

Sobre un camino por donde transitaba mucha gente vivía una vieja. Cuando descansaban allí se morían de frío. Ya había matado a muchos, cuando lo supo un indio y decidió ir allí, para ver qué vieja era la que mataba a la gente. Cuando llegó a la choza de la vieja, la saludó y se sentó lejos, en el extremo del patio. Ella todavía no lo conocía, porque era un indio de otro grupo. Llevaba un arco y un carcaj. Ella lo invitó a descansar y al anochecer le pidió que fuera a traer leña. Cuando la vieja se acostó a dormir en la noche, lo invitó con insistencia a que entrara en la choza, porque afuera le molestaría el frío, mas él no quiso, y dijo que él dormiría junto al fuego, para lo cual había juntado mucha leña. Ahora empezó a caer el frío y partió la leña. La choza estaba cubierta de escarcha. Entonces sacó sus flechas y las clavó por todos lados en la tierra. Así durmió, mientras el frío caía de lado. A la mañana siguiente despertó y esperó a la vieja. Pero ella no podía volver en sí. Ya el sol se levantaba. Y ahora el hombre empezaba a aburrirse porque se quería ir, por lo que abrió la puerta, entró y la vio acostada. Le golpeó la cabeza con el arco y la mató. Entonces se fue. Pero los que entonces pasaban dormían allí, y ya no había vieja allí.

Explicación: también aquí los mexicaneros identifican al hombre con la Estrella de la Mañana, en tanto que a la vieja como el "*Ilamát* cerro", "el cerro de la mujer vieja", de los alrededores de San Pedro. La Estrella de la Mañana se conocía entre los antiguos mexicanos como el "frío" (*cetl*).[38] y también los coras le dan todos los atributos del frío a su dios de la Estrella de la Mañana.[39] Sin embargo, en esta narración es precisamente este dios el que extermina el frío. Por tanto no lo encontramos en su calidad de estrella, que se levanta precisamente en el momento de más frío, sino como el que le precede como representante del sol, ya que la vieja no muere hasta que haya salido el sol. En el cantar a Uitzilopochtli se dice de este dios solar y nacional de los aztecas: "Al hombre del país del frío le ha quitado un pie", lo que se interpreta en el comentario: "Él les quitó los pies a las gentes del país del frío (*Pichawasteca*) y a la gente del país de las nubes (*Mixteca*)."[40] Ya anteriormente[41] he indicado que con estas expresiones se alude exclusivamente a las dos estrellas, que con todo derecho se consideran las portadoras del frío, y que en nuestro mito aparece, en lugar de las estrellas, el otro representante de la noche, la vieja diosa de la Luna, que como Coyolxauh, la hermana de Uitzilopochtli, es decapitada por Uitzilopochtli, según un mito muy conocido,

[38] "Historia de Colhuacán...", *op. cit.*, p. 263.
[39] Preuss *op. cit.*, pp. XLIV, 215-239s.
[40] Seler, Ges. Abh. II, pp. 964s., 968s.
[41] Preuss, *op. cit.*, p. LXXII.

precisamente cuando se acerca más al sol saliente en el último día de menguante, en que parece atacar al sol.

4. *La Estrella de la Mañana y la doncella del vino*

Hubo una vez una Madre Tierra[42] que organizaba una fiesta [religiosa]. La gente estaba triste [porque no tenían qué tomar]. Entonces dijeron los mexicanos [es decir, los blancos]: "Nosotros queremos ir a la fiesta." Cada uno llevó una botella de "vino"[43] y le dieron a la gente, que solamente fumaba tabaco. Al poco rato estaban borrachos. Entonces les preguntaron: "¿De dónde sacaron el vino?" "Lo sacamos de nuestras casas." "Véndannos [más]." Entonces mandaron a un individuo que trajo dos botellas. Cuando éstas se habían acabado, se fue nuevamente y trajo tres botellas. Entonces dijo cierto hombre: "Véndenos un barril lleno." "Bien –dijeron–, solamente manda alguno allá." Cuando llegaron a su casa, en donde había vino, dijo:[44] "Ahí está el barril." Pero allí estaba sentada una muchacha, a quien llevó a la fiesta. Allí les dio una botella, dos botellas, un vaso, dos vasos, (etc.), pero el vino se acababa. "¿De dónde sacas más y más vino, que nunca parece terminar?" –preguntaron. "Allí está" –contestó, y vieron a la bella doncella sentada allí. Entonces dijo "nuestra madre": "Ya que ha venido, que se quede, y tú, su amo, la gran estrella (*we sitál*), debes quedarte aquí y cuidarla." Entonces le dijeron: "Al que te pide debes darle." Y así se quedó.

Explicación: entre los coras, la Estrella de la Mañana es el dios del Vino con el nombre de Tonárikan. El vino aquí mencionado es el aguardiente preparado de la carne de las pencas del maguey destilada, que Tonárikan les ha traído a los hombres. El vino significa para ellos un agua especial: el agua de la vida (*wáwiri*), participando el mismo Tonárikan como persona representativa en la bebida de ella en las fiestas hasta la completa embriaguez.[45] También entre los antiguos mexicanos los dioses del pulque, los "cuatrocientos conejos" (*centzon totochtin*), están íntimamente relacionados tanto con las estrellas del cielo como con el dios de la Estrella de la Mañana, Quetzalcóatl, lo que se demuestra por usar las mismas insignias. En nuestro mito, la doncella del vino corresponde, tal vez, a la personificación del maguey que produce el pulque: a la diosa Mayauel con sus cuatrocientos pechos.

[42] '*Se tonantsi*, "una nuestra madre", con lo que se identifica por un lado a la diosa de la tierra y lunar, y por otro lado a la virgen María.

[43] es decir, aguardiente.

[44] Según indicación se trata de la Estrella de la Mañana.

[45] Preuss, *op. cit.*, pp. XXXVII, 22-26.

5. *La ascensión de la Estrella de la Mañana*

Había una vez una Madre Tierra.[46] Ésta tenía una hija, que se enamoró de un pobre que tenía sarna. Esto enfadó mucho a la mamá, que deseaba tener un rico como yerno. Pero la hija cumplió con su palabra y se casó con aquél. Él empezó a torcer mecates con fibra de palma e invitó a un venado a que se cercara el bosque con uno de ellos. Hecho esto, tiró del mecate y tumbó el bosque. Entonces mandó a su esposa con su suegra, para decirle que se cubriera, porque el humo del fuego del desmonte iba a jalar para allá. Casi se asfixió con el humo, pero su yerno le enchufó un palo en la vulva, con lo que el humo le escapó por la boca. Quedó sin embargo enojada la suegra, y cuando su hija, a instancias de su marido, le pidió semilla de guaute,* maíz, calabaza y frijol, no le quiso dar nada. Entonces él mandó a su hermano, el pájaro *popurix*, a que recolectara desperdicios de maíz y cáscaras de calabaza y frijol. Los puso en una olla y por la mañana la olla estaba llena de maíz, frijol y calabaza. Los venados los sembraron y todo creció y dio fruto. Entonces vino el día en que debería bañarse,[47] y le dijo a su mujer, cuando se había sumergido en una parte honda del río: "Toma cinco raíces de jabón y aviéntamelas cinco veces." Esto lo hizo, y salió limpio (es decir, sin sarna) del baño. Cuatro días más tarde el señor de la fiesta (es decir, el sol) envió a la "estrella"[48] para que trajera flores del soral.[49] En eso se encontró con dos doncellas que le pidieron flores, y él les dio algunas. Al regresar con su comitente, éste dijo: "Sucias están las flores. No están buenas. Ahora tienes que ir a la puesta del sol y quedarte allí comiendo sandalias." Entonces se hizo el *xuravét* en la noche. No había qué comer. Solamente había gente. Con el primer amanecer empezó a brillar y levantarse en el cielo, sobre el llanto de la gente de la fiesta, un poco más alto, y un poco más alto, siempre un poco más alto. Y cuando estaba muy alto, se dijeron unos a otros: "Vamos a romperle sus espigas y sembrar de su maíz." Él se fue al quinto cielo.

Explicación: este mito, que fue encontrado por mí con algunas variaciones entre los coras y los huicholes, es de gran alcance e importancia, por darnos la clave de algunos problemas de la religión de los antiguos mexicanos. Estos dos pueblos, igual que los antiguos mexicanos, tenían la idea de que la semilla sembrada, es decir, las deidades del maíz y de la vegetación, no sólo brotan de la tierra, sino que lo hacen simultáneamente del cielo nocturno, identificándose éste con la tierra, y que después de la cosecha vuelven allá

[46] *Tonantsi*, véase el principio de 4.

* Planta llamada en México "alegría" (*Amaranthus paniculathus*), azt. *huautli*.

[47] Antes de partir para la fiesta (*xuravét*), es necesario tomar un baño.

[48] Con la palabra *sitál* se indica al héroe del mito, que siembra el campo de maíz. Según indicación es la Estrella de la Mañana.

[49] Florecitas blancas y olorosas paniculadas.

(al cielo nocturno). Igualmente, estos mismos dioses producen el crecimiento de la vegetación por medio del calor, que traen consigo como estrellas ardientes, y que en verano surte efecto en forma de calor solar. La estrella que más se presta para este papel doble es la Estrella de la Mañana, que es al mismo tiempo la que precede al sol y comparte las cualidades de éste. En este mito, el héroe se llama expresamente "Estrella de la Mañana". En forma milagrosa siembra un campo de maíz, sus ayudantes en el desmonte y en la siembra son venados, que entre los tres pueblos de la sierra Madre Occidental, en México, son considerados todos como estrellas. Durante su estancia en la tierra el dios es malsano y tiene sarna, de la que no se libra hasta que sube al cielo durante la fiesta de la Cosecha. En esta forma ha podido introducir la agricultura sobre la tierra, pues la gente decide sembrar y cosechar el maíz que el dios ha producido. Entre los coras estas cualidades del fuego, por medio de las cuales se produce el crecimiento, quedan más claramente expresadas, en tanto que el héroe, una iguana, se lleva el fuego al cielo y deja la tierra a oscuras; indicación del invierno, en que hace bastante más frío y los días tienen como una hora menos de luz que en verano. Los huicholes llaman a este héroe simplemente *Timuxave*, es decir "fuego", y en México se ocupa la décima fiesta, el *xocotl uetzi*, a fines de agosto, y la duodécima, *teotl eco*, a principio de octubre, con la ascensión al cielo de los dioses del fuego, que han estado ocupados sobre la tierra con el crecimiento de las siembras. No es ésta la oportunidad para entrar en más detalles. Lo esencial lo he expuesto ya en mi obra *Religion der Cora-Indianer*, Leipzig, 1912, pp. XLIVss.[50]

El episodio de las doncellas, tocado superficialmente en muestro mito, en que reciben del dios de la Estrella de la Mañana algunas flores que él ha cortado, es tratado con más claridad en el siguiente mito, por lo que mis explicaciones, al punto, vienen más al caso allí. La Madre Tierra, que casi se asfixia con el humo de la tierra, es en este caso la personificación de la tierra.

6. *La Estrella de la Mañana y la Estrella de la Tarde*

Explicación: Para finalizar, llegamos al mito que al principio de este estudio se dio en texto original y traducción, que relata los pecados de la Estrella de la Mañana, y en consecuencia su destitución como hermano mayor y su

[50] Véase también Preuss, *Die religiösen Gesänge u. Mythen Stämme der Mexik. Sierra Madre Occid. Arch. f. Religionswissenschaft*, t. XI, 1908, p. 381 (véase *supra* p. 265).

desplazamiento al cielo vespertino; en tanto, su hermano menor de allí en adelante ocupará el puesto de Estrella de la Mañana, por haber resistido a la tentación. Por cierto, no hay en el mito ni la menor indicación de que se trate de las dos doncellas, que también entre los coras se consideran como dos seres distintos. Es más bien una narración sencilla de dos hermanos, que salen a conseguir varias cosas para la fiesta del *xuravét*; durante sus caminatas, uno de ellos traba relaciones con una mujer que se encuentran –pues eso es lo que significa el darle unas flores. Sin embargo, un conocedor puede inferir que se trata de la Estrella de la Mañana y de la Estrella de la Tarde por el hecho de que el mayor se ha de acostar y levantar al caer el sol, y el otro al amanecer, cuando los gallos cantan. Pero para los escépticos, que solamente buscan acontecimientos terrenales en tales narraciones, y que interpretan indicaciones claras de hechos cósmicos como adiciones posteriores, sirvan las siguientes aclaraciones. Aunque el narrador, Matilde Jesús, no incluyó una sola palabra que hiciera referencia a la Estrella de la Mañana o a la Estrella de la Tarde, sí dijo inmediatamente al principiar su narración que se trataba de esas dos estrellas. Además, encontramos el mismo rasgo en el mito anterior, que trata de la Estrella de la Mañana, en donde se la identifica con claridad, y se la llama *sitál*, estrella. Aunque allí falta el hermano menor, que lo ha de sustituir como Estrella de la Mañana, sí se menciona su traslado al cielo vespertino como "tragador de sandalias", siendo ésta una expresión que no puedo explicar. El pecado encaja fácilmente en esta parte del mito, en donde están cortando las flores para la fiesta poco antes de celebrarse, por exigirse castidad absoluta de los que han de participar en la fiesta durante los cinco días anteriores a ella. Pero de todos modos el incidente no es ocioso, ni un invento dirigido a acontecimientos mundanos, sino que es sugerido por un fenómeno de la naturaleza, que tiene su base moral. Trata de explicar la desaparición de la Estrella de la Mañana en el cielo y su aparición como Estrella de la Tarde. En tiempo de cosecha, el indio piensa con más insistencia en este acontecimiento, porque la Estrella de la Mañana que camina a la vanguardia del sol tiene mayores posibilidades de llevar a cabo su labor sobre la tierra en forma de fuego celeste, en tanto que en invierno, como Estrella de la Tarde, se identifica más bien como representante de las estrellas en general, forma en que la encontramos claramente en Sáutari, la Estrella de la Tarde de los coras.

La carrera que echan las dos estrellas, entre los coras, nos demuestra que el cambio de lugar de la Estrella de la Mañana y la Estrella de la Tarde es un mito antiquísimo: allí, la Estrella de la Mañana no llega a su meta, porque una doncella "le quita sus flores" en el camino, es decir, lo seduce. Con eso

se le roba su primacía.[51] También entre los antiguos mexicanos este mito tiene importancia especial, porque explica la relación que existe entre el gobernador de Tollan, la Estrella de la Mañana Quetzalcóatl, y su rival y sucesor Tezcatlipoca Uemac.[52] El primero pierde su reino por incastidad; parte para el oriente, y se quema en la hoguera, es decir, en los rayos del sol, y en su lugar aparece Tezcatlipoca Uemac, que por lo demás, también entre los coras, juega el papel de rival y, por otro lado, de compañero de Quetzalcóatl.[53] Quetzalcóatl y Tezcatlipoca se muestran así esencialmente como Estrella de la Mañana y como Estrella de la Tarde, en tanto que las relaciones de la Estrella de la Mañana y de su reino de Tollan con la luna bien pueden sostenerse, según lo demuestra Seler,[54] porque las estrellas, según los antiguos mexicanos, no son más que pequeñas lunas, y los destinos de ambas están íntimamente entrelazados.

[51] Preuss, *Die Religion der Cora*, pp. 159s., 165.
[52] Torquemada, *Monarquía Indiana*, t. III, cap. VII.
[53] Preuss, *op. cit.*, pp. LVIIs., LXXIs.
[54] Seler, Ges. Abh. IV, pp. 344s.

20

La diosa de la Tierra y de la Luna de los antiguos mexicaneros en el mito actual*

Konrad Theodor Preuss

La última expedición durante mis investigaciones en México en 1905-1907 fue para visitar a los llamados mexicanos de habla náhuatl en la parte sur del estado de Durango. Entre ellos viví tres meses, desde principios de abril hasta julio de 1907, en el pueblecillo de San Pedro, a donde llegué desde el pueblo cora de Jesús María, en un viaje de varios días. Para esto atravesé hacia el norte la cuenca del río Jesús María, un afluente septentrional del río Santiago. Aquí, en este aislado poblado de la sierra Madre Occidental, entre los nahuas más septentrionales, tuve la alegría de encontrar todavía muchos elementos del México antiguo, que se encuentran especialmente en los 178 mitos que recogí en su idioma. Aparte de las canciones cantadas en sus fiestas, llamadas *xuravét* (Estrella de la Mañana), que festejan en las serranías, existen también, entre otros, largos rezos que se usan para las curaciones. Parecen tanto más importantes cuanto que hasta ahora no se ha registrado casi nada en el idioma mexicano hablado hoy día. Referente a mi vida y a mis observaciones entre ellos, por ejemplo sus fiestas, en las que participé, ya he publicado algo en una corta relación de viaje.[1] En cuanto a los mitos de los mexicanos relacionados con la Estrella de la Mañana (*uésital* = estrella grande), hablé de ellos en el XXI Congreso Americanista Internacional en Göteburg, en 1924.[2]

* "Die Erd- und Mondgöttin der alten Mexikaner und im heutigen Mythos", *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Soziologie*, 1 (2), Leipzig, 1925, pp. 150-156 y *Boletín del Centro de Investigaciones Antropológicas*, 10, México, pp. 6-10. Traducción del alemán por Carmen Cook de Leonard.

[1] *Globus*, 93, 1908, pp. 189-194.

[2] Véase traducción en *El México antiguo*, 8, México, 1958: "El concepto de la Estrella de la Mañana según los datos recogidos entre los mexicaneros del estado de Durango, México" (véase *supra* p. 333).

[N. de E.] Para homogenizar la terminología la palabra "mexicano" ha sido sustituida por "mexicanero".

La siguiente relación se refiere a la diosa de la Tierra y de la Luna de los antiguos nahuas en su forma negativa o terrorífica. Un paralelo adecuado sería la Ilamatecutli (vieja señora) o Ciuacóuatl (mujer serpiente). Entre los nahuas se llama Tepusilám (la vieja de cobre o hierro) del azteca *tepuztli*, cobre, *ilamatl*, la vieja. También ella, igual que la antigua diosa mexicana del Altiplano, de la Tierra y de la Luna, llevaba su herramienta para hilar y tejer, y el cobre o fierro en su nombre parece corresponder a los cuchillos de pedernal para el sacrificio, que se observan en el Códice Magliabecchi en la banda frontal de la Ilamatecutli en la decimoséptima fiesta Tititl. Parece acercarse mucho a la terrible diosa lunar Itzpapálotl (mariposa de obsidiana) de los antiguos mexicanos, cuyas alas de mariposa están cubiertas con cuchillos de sacrificio. Esta Tepusilám tiene un papel de duende que espanta a la gente. Su carácter se expresa con más exactitud en el siguiente mito que presento en su traducción, en tanto es necesario guardar los demás cuentos de Tepusilám para otra oportunidad.

Tepusilám, la vieja de cobre

Vivía una vez una vieja llamada Tepusilám, que, como se dice, decía que la gente que existía eran sus abuelos y se comía a muchos de ellos. Por esta razón llamaron a un consejo los cabezas de familia para ver lo que podían hacer con ella y organizaron un *xuravét* (fiesta religiosa), al que se le invitó por medio de un mensajero. Sin embargo, no lograban que viniera a la fiesta, porque se comía a todos los mensajeros. Finalmente enviaron al colibrí y éste se puso en camino para invitarla, para lo cual llevó consigo un vino de alacranes y de toda clase de animales venenosos.[3] Después de su llegada le entregó el vino. Ella quería comerse al colibrí, pero no lo alcanzaba y no le pudo hacer nada. Así se decidió ir con él; después de cubrir una parte del camino, se acabó el vino y ahí tiró las botellas vacías. Éstas las tomó una garza que se encontraron. Siguiendo su camino tiró su molcajete y perdió su hilo con todo y malacate, que rodaron y se quedaron atrás. Al llegar a la fiesta ella saludó a sus abuelos y les preguntó: "¿Por qué me han llamado?", y éstos contestaron: "Te invitamos para que nos tocaras",[4] pero ella contestó: "Primero toquen ustedes, yo quiero bailar." Así ellos tocaron y ella bailó por mucho tiempo. Entonces le dieron un niñito, que ella se tragó. Finalmente se emborrachó, se cayó y se durmió. Entonces ellos amon-

[3] Esto probablemente quiere decir: vino al que se le agregaba veneno de este tipo de animales.

[4] En el *xuravét* se toca con dos palitos sobre la cuerda de un arco grande que descansa sobre una calabaza como fondo de resonancia. Suena similar a un tambor.

tonaron leña sobre ella y la encendieron. Al calentarse ella se reventó y su hígado se cayó al agua, su petate se quedó sobre la peña y de ésta hicieron chuina.[5]

Mientras tanto su esposo la esperaba en su casa. Cuando no apareció, sus hijos salieron para buscar a su mamá, pero en ningún lado la encontraban. Entonces salió el esposo para buscarla y le preguntó a la gente de la fiesta si su mujer no había llegado allí. Pero ellos no le informaban sino que decían: "Nadie vino aquí." Y le dieron de comer de la chuina. Él se llenó y siguió su camino. Se encontró a un pájaro que le dijo: "Has comido carne de tu esposa." Entonces regresó y preguntó que si la carne que le habían dado era de su mujer. Como no le informaban, empezó a buscar los huesos y descubrió uno que se llevó consigo. Se sentó en un peñasco y empezó a conjurar el hueso con sus cantos. Mientras cantaba empezó a rugir dentro de la tierra y en un momento revivió y ahí estaba parada. "¿No te dije que no hicieras eso con tus abuelos? Mira lo que te han hecho." Entonces ella le contestó: "Ahora sí voy a destruir a todos mis abuelos." Con esto se enojó el esposo y la arrojó de una patada al mar.

Explicación: En los mitos de los nahuas aparecen, aparte de la mencionada Estrella de la Mañana, frecuentemente el dios del Sol y la diosa de la Tierra y de la Luna, los *totáts*, nuestros padres y Tonántsi, nuestra madre. Dentro de este concepto los indígenas comprenden al mismo tiempo a Cristo y a la Virgen María. En el México antiguo Tonántzin, nuestra madre, frecuentemente aparece como nombre para las varias diosas de la Tierra y de la Luna, que se caracterizan según el lugar de su origen o de su veneración en formas diferentes, aunque son similares en su esencia, así Tlazoltéotl, Ciuacóuatl, etc., en tanto que al hablar de Tota, nuestro padre, se comprende al viejo dios del Fuego. En nuestro mito, la pareja es también el dios del Sol y la diosa de la Luna y de la Tierra, ambos representantes de las batallas que ocurren en el cielo entre los astros. También, las personas que celebran el *xuravét* en realidad no son gentes sino estrellas.

Una parte importante de esta fiesta, cuyo nombre *xuravét* tiene su origen en la palabra cora *xúreabe*, y la huichol *xuráve*, estrella, consiste entre los nahuas, igual que entre sus vecinos meridionales los cora y los huicholes, en la cacería efectiva de un venado y respectivamente en la representación mímica de una cacería de venado. Las estrellas, en efecto, se consideran venados, que la Estrella de la Mañana mata en su calidad de guía del sol, con eso formando la base para la existencia y la perpetuidad de la humanidad. En el México antiguo, por el contrario, según estas mismas ideas, el sol se

[5] Ortografía española. Al final de la fiesta, en la mañana, se hace un guisado de carne (chuina), especialmente de carne de venado.

mantenía de las estrellas, cuyos corazones tragaba, idea que forma el origen de los sacrificios humanos en beneficio del sol. En nuestro mito no se habla de la caza de los venados por medio de la Estrella de la Mañana o del sol. Por otro lado, podemos reconocer un acto hostil del dios del Sol hacia su mujer, la luna, ya que la arroja al mar. En el México antiguo el sol maltrataba a la luna junto con las estrellas. En relación con la victoria sobre las estrellas, sus hermanos mayores, los Centzon uitznaua (las cuatrocientas estrellas del cielo meridional), tal como se relata en un mito mexicano recopilado por Sahagún[6] el dios Uitzilopochtli destroza a su hermana mayor Coyolxauh, la luna. Estas hostilidades entre hermano y hermana se expresan aquí en la pareja matrimonial, en que el hombre, el dios del Sol, al final le da una patada a su mujer, la luna, arrojándola al mar, al decir ella que tiene la intención de destruir a sus abuelos, la gente, o sea las estrellas.

Este nombre confuso de "abuelos" para la gente o las estrellas, frente a la luna Tepusilám, corresponde a un mito en Tezozómoc.[7] En él los aztecas, durante su peregrinación, llegan al mismo lugar donde ocurrió la victoria que se acababa de relatar del sol Uitzilopochtli sobre la luna Coyolxauh y las estrellas Centzon uitznaua. Este lugar es el Cerro de las Serpientes (Couatépetl). Y nuevamente esta victoria se relata aunque en forma un poco diferente,[8] pues los aztecas mismos se identificaban aquí con los Centzon uitznaua. Aquí no solamente se les roba el corazón a los aztecas, alias estrellas, por medio de Uitzilopochtli, sino que son protegidos al principio de la luna Coyolxauh. Se dice allí (cap. 2), hablando Uitzilopochtli: "Ahora empiezo a reforzarme, porque son atacados los Centzon uitznaua[9] y yo, que soy Uitzilopochtli, porque en la cancha del juego de pelota *teotlachco* (es decir, en el cielo) se comen a sus padres, se conjura contra ellos una mujer llamada Coyolxauh. Y en este lugar, el *tlachco*, Uitzilopochtli agarra a Coyolxauh, la mata, le corta la cabeza y le saca el corazón."[10]

Según las ideas de los antiguos mexicanos, el sol es creado al último. Antes de que los dioses crearan al sol, se creó la guerra, con el fin de obtener la sangre y los corazones para mantener al sol. Con este fin los cuatrocientos *mimixcoua* (serpientes de nube), es decir, las estrellas septentrionales, fueron

[6] *Historia general*, t. III, cap. 1, párrafo 1.

[7] *Crónica mexicana*, cap. 2.

[8] Preuss, "Einfluss der Natur auf die Religion in Mexiko und den Vereinigten Staaten", *Zeitschr. Ges. f. Erdkunde*, Berlín, 1905, pp. 364s.

[9] Corregido de *napam*.

[10] Cf. E. Seler, "Über die natürlichen Grundlagen mexikanischer Mythen", *Ges. Abh.*, t. III, 1908, pp. 326s. Esta parte ha sido mal comprendida.

creadas y después cinco mujeres, las lunas de las cinco direcciones cósmicas, respectivamente una mujer y cuatro hombres. Los cinco matan a los cuatrocientos, pero escapan unos cuantos, y el sol obtiene por primera vez su alimento. Se cuenta repetidas veces que la diosa de la Luna (Xochiquetzal, entre otras) muere como primera y más valiente mujer en la guerra, o bien la mata una de las supervivientes. En uno de los casos, en los *Anales de Quauhtitlán*, el proceso se relata con mucha claridad, con lo que puede servir de paralelo para nuestro mito. Ahí la diosa lunar Itzpapálotl (la mariposa de obsidiana) se traga los cuatrocientos *mimixcoua*, y solamente escapa un *mixcouatl*. Éste revive a los cuatrocientos y éstos matan y se comen a Itzpapálotl. Con la ceniza fabrican la pintura facial estelar, lo que significa probablemente que sólo apropiándose de la diosa de la Luna pueden convertirse nuevamente en estrellas,[11] lo cual es un paralelo de las gentes de nuestro mito que comen la carne de Tepusilám después de haber matado a la diosa de la Luna asesina por medio del fuego. Seguramente la luna creciente y menguante dio motivo para este concepto de matar y de ingerir la luna y las estrellas. Al ser creciente la luna, se la consideraba tragona, en tanto que como menguante es ella la que es tragada, y finalmente al desaparecer se considera quemada y comida precisamente por aquellos seres que antes habían sido destruidos por ella. Y estos seres tienen que ser las estrellas, cuyo brillo desaparece frente al disco lunar. Según el otro concepto mexicano, el sol naciente decapita y destaza a la luna y lucha contra las estrellas. Nuestro mito, en que la luna resucitada es arrojada por el dios del Sol al mar, relatando así con estas pocas palabras la revolución mensual de la luna, trata de entrelazar los dos conceptos contradictorios con sus orígenes. Esto mismo también lo trata de lograr la representación en Tezozómoc, entre los antiguos mexicanos. Esta unión de ambos conceptos por el enlace primordial no se logró completamente, ya que ambos se excluyen.

Se comprende ahora que las estrellas puedan considerarse los abuelos o padres de la luna. Los antiguos mexicanos tenían la idea de que el sol y la luna actuales eran formaciones recientes, que habían sido creadas por orden de los viejos dioses, al saltar dos de ellos al fuego para convertirse en el sol y la luna. Antes había sido erigido el cielo con las estrellas que se habían caído durante el diluvio y se habían creado los ya mencionados cuatrocientos hombres y las cinco mujeres para que entregaran, mediante las guerras, los

[11] Compárese aquí las fuentes en Seler, "La leyenda de Quetzalcóuatl", *Verh. des XVI, Internat. Amor. Kongr*, Viena, 1908, pp. 140ss, y Preuss, "La expedición de Nayarit", I, Leipzig, 1912, p. XXXV y mi explicación de ésta.

corazones y la sangre para mantener al sol que se había de crear.[12] Hemos visto que estos fenómenos no son más que símbolos de las estrellas y de la luna y que representan las batallas celestes entre ellas. Por el hecho de que las estrellas se habían erigido con el cielo, puede ya deducirse la prioridad de las estrellas frente a la luna, ya que fueron creadas al mismo tiempo que el cielo, en tanto que la luna y la tierra se hicieron por los dioses creadores. Lo primero que crearon fue el fuego, que también existe dentro de las estrellas.[13]

Es más probable aún otra razón para que a la "gente" o a las estrellas se les llame abuelos o padres por la luna y sus acompañantes. Esto es debido al concepto que tenían los mexicanos de la naturaleza estelar de los difuntos. Los muertos se convierten en estrellas, creencia que también existe entre los coras,[14] y la gente es una de las primeras creaciones, puesto que la primera pareja humana —Oxomoco y Cipactonal— se hizo por los dioses inmediatamente después del fuego y un medio sol, los primeros objetos creados.[15]

Buscando el origen de nuestro mito lunar es necesario conceder que no se trata de un cuento de humanos, que después se proyectó hacia el cielo, sino que no existiría si los fenómenos celestes no hubieran proporcionado el material. Naturalmente que todas las cosas en la naturaleza, si se las considera como seres vivientes, tienen que tratarse de acuerdo con los sentimientos humanos y las relaciones humanas. El desprecio de hoy día de la dependencia de muchos símbolos religiosos y míticos de las observaciones de la luna, que han resultado después de las exageraciones de los mitólogos lunares, especialmente entre algunos filólogos, tienen que considerarse una moda desafortunada, tal como antes lo contrario. Una investigación razonada de la religión, que considera todas sus fases, no podrá dejar a un lado la influencia de la luna en la creatividad fantasiosa de la mente. Pero es necesario insistir en que todas las disciplinas sean trabajadas por investigadores especializados y no por mitólogos comparativos, ya que cada pueblo se figura, con los mismos o similares símbolos, algo diferente, y también que los símbolos no representan la esencia de la deidad.

[12] Véase especialmente la "Historia de los mexicanos por sus pinturas", en Icazbalceta, *Nueva colección de documentos para la historia de México*, t. III, p. 234ss (cap. V y siguientes).

[13] *Ibid.*, pp. 229s (cap. II).

[14] Preuss, *Die Nayarit-Expedition I*, p. XXVI. Seler también estuvo de acuerdo con este concepto en su obra póstuma (*Disertaciones*, t. IV, p. 84).

21

El mito de Cristo y otros mitos solares de los mexicaneros* (texto, traducción y comentarios)

Konrad Theodor Preuss

En las actas del XXI Congreso Internacional de Americanistas celebrado en 1924 en Goteburgo (pp. 458-471), publiqué una serie de mitos sobre la Estrella de la Mañana que documenté entre los mexicaneros, hablantes del náhuatl que viven en la parte meridional del estado de Durango.[1] Otros textos de este grupo tratan sobre la luna, que a veces aparece como un personaje masculino y otras como uno femenino.[2] Un motivo importante de los mitos lunares es la persecución del sol (que es un rey) por parte de la luna (un cazador), porque el primero robó la mujer del segundo. La luna es un cazador de aves y las devora, al igual que las estrellas. Finalmente, cuando casi ha alcanzado al sol, la luna revienta, y de su panza sale una multitud de pajaritos, que son las estrellas devoradas, en medio de las que la luna se desvanece. Todos estos mitos forman parte de la colección de textos que registré en 1907, durante mi estancia entre los mexicaneros.[3]

Es notable que en muchos cuentos mexicaneros existen paralelismos bastante claros con mitos y concepciones de los antiguos mexicanos; los tres

* "Die Christusmythe und andere Sonnenmythen der Mexicano (Text, Übersetzung und Erläuterung)", en P. Wilhelm Koppers (ed.), *Festschrift. Publication d'Hommage offerte au P. W. Schmidt*, Viena, 1928, pp. 570-582. Traducción de Johannes Neurath y Leticia Villanueva.

[1] K. Th. Preuss, "Die Gestalt des Morgensterns nach Textaufnahmen bei den Mexicano im Staate Durango, Mexiko" (véase *supra* p. 333).

[2] K. Th. Preuss, "Die Erd- und Mondgöttin der alten Mexikaner im heutigen Mythus mexikanischer Indianer", *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Soziologie*, I, Leipzig, 1925, pp. 150-156 (véase *supra* p. 349).

[3] Véase mi relato de viaje publicado en *Globus*, 83, 1908, pp. 189-194, donde se mencionan otros mitos (véase *supra* p. 201).

mitos solares que presentaré en el siguiente texto son buenos ejemplos de esto.

En el artículo mencionado ya hablé de las interesantes particularidades lingüísticas del dialecto náhuatl de los mexicaneros (véase el esquema de la tabla fonética, capítulo 19, p. 334).

Aparte existe la fricativa dentolabial sonante *v*, así como *r*, sonido que solamente aparece en palabras de origen cora o español. *ḥ* y *ḫ* se distinguen según la vocal precedente, de la misma manera que en la lengua alemana la *ch* de ach se distingue de la de ich; sin embargo, *ḫ* a veces también viene después de la vocal *e*.

Las vocales son *a*, *e*, *i*, *o* y *u*, las que no llevan el indicador de alargamiento pueden ser tomadas por breves.

En la penúltima sílaba no se marca el acento.

La letra *k* del mexicanero corresponde a *c* (ante *a*, *o*, *u*) y *qu* (ante *e* e *i*) en los textos náhuatl clásicos; *s* corresponde a *c*, *ç* y *z*; *š* a *x*; *tš* a *ch*; *ts* a *tz*.

Cristo

Narrador: Antonio Victoriano, San Pedro [Jícora]

1. Katka se siuat kipiaya yéi ipílua amu kinékiyá munamiktiskiá in síuat kuakín ukitém remedio in takat por tal de ke neltōkas yéi šōtšit uyukiká umpa aroi.

1. Era una vez una mujer que tenía tres hijas. Una de las muchachas no quiso casarse. Entonces, el hombre que la pretendía buscó un remedio para que ella no se resistiese más; dejó tres flores allá en el arroyo.

2. úa umpa utém in síuat umpa ukít okonán se šōtšit de surál kuakín ukalākte pan ikamts[4] ya ui para itša uás kampa inantsi.

2. Cuando la muchacha bajó al arroyo, recogió una flor de sural y la guardó en su camisa.[4] Luego regresó a su casa, donde estaba su madre.[5]

3. ten ni kualtk kuakín umusesentir pan ikamts amutén unka in šōtšit di unkán yaḫmu kīt amu kiništil porké amu kimát kamp uéts.

3. "¿Qué crees que traigo aquí?" [preguntó] y buscó debajo de su camisa, pero no encontró nada. Ya no encontró la flor, y no la pudo sacar, no sabía dónde se había caído.

[4] "su camisa", español.
[5] Literalmente *kam an*, "donde su madre".

4. ukitší makuíl tonát ke neltók di ukán musiuauát makuíl tonát uksép ya ustitík.

5. di ukán ikiká ya ui in takat peh ya uiyá paōt ueḫka unkán umutál utašišimtiném ualkōtš utatimīk kil ualís umpa kipí se amat ipan isombrér di ukán kitatiném di ukán ualmukuép ualuás kampa nisiua.

6. di ukán ukitakéu se kal porké ya ué ustitík di ukán ya ui pa se kal tahtanía ya lisensia amu kimakāk lisensia umpa kampa ui kuakín īsil ukitší se kal di pōpot para umpa mišíuis.

7. umpa katka kal ué[6] amu kinikík ukimakák lisensia kuakín kil umpa mutšantíaya se takat okōtš utanés[7] umpa kat[8] pitsōm.

8. yel in siuat kuák utsáts in totól kinōtsaya inik maseualme para kikomponeroloskiá in piltonte amu kinikík ualāk in maseualme amu kinikík ukikomponerōk.

9. di ukán makuíl tonát ukitší ya ueytt in piltonte uksép makuil tonát ya niḫnémiyá di unkán ya uiḫkít ya niḫnémiyá unkán ya así atenko ukán peḥ yuḥ mauiltitinēmis.

10. ukán kinikíl kikitskīske[9] ya ueytt katka di unkán ya ui yel im piltonte ya ui umpéḥ ueḫka umpéḥ ukiás se takat tiki-

4. Cinco días más tarde estuvo de acuerdo en casarse, y él se casó [con ella]. Otros cinco días después ella ya estaba embarazada.

5. Entonces su esposo la dejó, y se fue. Cuando él caminaba allá muy lejos, descansó y cortó la corteza de un árbol, se durmió y tuvo un sueño. Cuando despertó encontró un papel en su sombrero, lo miró, y después regresó con su esposa.

6. Ella le encargó conseguir una casa, porque ya estaba en un avanzado estado de embarazo. Entonces, él entró a una casa y pidió permiso para vivir ahí, pero no quisieron darle este lugar donde entró; por eso construyó una choza de paja para que ella pudiera dar a luz.

7. En la casa grande[6] no les permitieron quedarse. Por eso, se cuenta que, cuando un hombre que vivía en este lugar se durmió, y amaneció[7] al día siguiente, todos[8] se habían covertido en puercos.

8. Cuando cantó el gallo, la mujer llamó a los indios para que cuidaran al niño, pero ellos no quisieron venir para cuidarlo.

9. Después de cinco días el niño ya estaba bastante grande, otros cinco días después ya caminaba. Ya se alejó bastante y se fue a jugar a la ribera del río.

10. Más tarde, los malvados[9] lo quisieron prender. El niño ya estaba grande y se fue muy lejos. Entonces encontró a

[6] "donde estaba la gran choza".

[7] La palabra "amanecer" es usada en una construción personal; se refiere al dueño de la casa que negó el hospedaje.

[8] *kat*, "son"; se refiere a todos los habitantes de la casa.

[9] *taualilóm*, cf. § 25.

panotík kil kilí yuḥ ten tiktōkas niktōkas kil kilí puro uīste mukuép kil utatší trabaḥadór puro uīste.

11. di ukán siempre upán umpa kil ukiás uksé tikipanotík ten tiktšiptík kil kilí nitikipanotík ten tiktōkas niktōkas puro uisatše.

12. upán in piltonte ueḥka kil uyukiás uksé trabaḥadór ten tiktókas kil kilí niktōkas puro tēt kil kilí mukuép kil otatší trabaḥadór puro tēt.

13. siempre upán in piltonte ueḥka yayá ukiás uksē trabaḥadór titikipanotík ten tiktōkas lo ke diós nišmakas mukuép kil otatší ya unka yēt tayūl.

114. di ukán siempre upán in piltonte kil kitó yuk in piltonte ant umpéḥ ualál sēk persona kil kinmilí yuk nik upán 'kuák nitikipanotikatka.

15. kuák upan in piltonte, ya uás kampa tikipanotík uksé ten tiktōkas kil kilí puro uīste kil kitó in piltonte anta taḥtanil[10] kil kilí nik upán kuák tipitšttš katka in uīste yuk tikinmilis anta umpéḥ ualál kampa anyaske ankiasīske.

16. di ukán upán siempre peḥ kil ya ueḥka kiaṣtiál kil kitó yuk in piltonte nikalakis pa se palma anta tahtaníl a ver

un hombre que trabajaba en la milpa, y le preguntó: "¿Qué vas a sembrar?" "Voy a sembrar puras espinas", le contestó el labrador y, cuando se volteó, vio que había piedras en todas partes.

11. El niño cada vez se fue más lejos, luego encontró otro labrador. "¿Qué estás haciendo?", le preguntó. "Estoy trabajando", le contestó. "¿Qué vas a sembrar?" "Voy a sembrar puras espinas."

12. El niño pasó, caminó más adelante, y encontró otro labrador. "¿Qué estás sembrando?", le preguntó. "Siembro puras piedras", le contestó. Cuando se volteó, vio que había piedras en todas partes.

13. Caminado más adelante, el niño encontró otro labrador. "Estás trabajando. ¿Qué es lo que estás sembrando?" "Lo que Dios me va a dar." Cuando se volteó, vio que ya había frijol y maíz.

14. Mientras que el niño cada vez caminaba más lejos, dijo a la gente: "En caso de que pasen por allí unas personas, díganles:'Aquí pasó cuando estábamos sembrando'."

15. Cuando el niño se fue más adelante, llegó a un lugar donde había otra persona trabajando, y preguntó: "¿Qué estás sembrando?" "Puras espinas." Entonces le dijo: "Si vienen unos[10] y preguntan por mí, diles: "Aquí pasó cuando las espinas todavía estaban chiquitas. En este camino lo pueden alcanzar."

16. Luego el niño caminó más adelante, y ellos fueron a buscarlo. Ahora dijo el niño: "Voy a esconderme en una

[10] En el texto dice "Si preguntan y vienen"...

kampik ui in piltonte kuakín kil kilí[11] yuk amuáh kīt.

17. ya ukitimōk amu uél kiastl kil kitó se takat matikšišimāk in palma ukán ukišišilōk umpa kalaktīk in piltonte ukán amu kikitskīk otšól.

18. di ukán úi kil okalāk pa se plantan ukitimōk amu uél kiastl peḥ kitimutinimtl amu uél kiastl siempre ukinauatīk kil umpék ukalāk pa se plantan ukimayauīk in plantan di ukán ukikitskīk kiuitikīk im piltonte kimakauāk.

19. in inantsi ya taḥtantinēm a ver kampa unka in ikón kimāt umpék kiuitikīk siempre im piltonte ui kil kinmilí di ke nel niktimutiuál siempre maní ukitém kil se takat kil amu xitanauāt nel ya uní kil kilí.

20. siempre ui amu ueḥka ya uyāk kiastk kil kilí yuk se borego nik timukáuas kil kilí nel maní ump omuká in borego ui im piltonte amu ueḥka ui kikitskīk uksēp kiuitikīk.

21. ukiās in inantsi kampa ti kil kilí ni kil kilí tal parte kil kilí amu ši kil kilí kuakín ualmukuēp in piltonte uās kampa ukiká in borego.

22. siempre kil kilí ya uniuál pero kil kilí nel amu nik niyés kinikíl nišmiktīske kil kilí nik timukauas teuáts anta mišuitikīk amu titšōkas anta mišmiktīk amu šiktenē diós.

palmera. Si preguntan a dónde se fue el niño, van a responderles[11] que nadie lo ha visto."

17. Lo buscaron, pero no lo pudieron encontrar. Entonces, uno de ellos dijo: "¿Por qué no tumbamos esta palmera?", y la tumbaron. Adentro estaba el niño, pero no lo pudieron prender. Él escapó.

18. Entonces se fue y se escondió en un árbol de plátano. Lo buscaron, pero no lo pudieron prender. Todo el tiempo lo buscaron, sin prenderlo. Al fin, les explicaron que él se había escondido en un plátano. Ellos tumbaron el árbol, prendieron al niño, le pegaron y luego lo dejaron ir.

19. Su madre todo el tiempo preguntó dónde estaba su hijo; sabía que allá siempre le pegaban al niño, se fue a este lugar y dijo a la gente: "Vine a buscarlo. Siempre me doy vueltas por eso." Mientras ella lo buscaba, el niño dijo a una persona: "No le vayas a decir que ya me fui."

20. No fue lejos. Cuando lo prendieron dijo a un borrego: "Quédate aquí, voy a ir muy lejos." El borrego se quedó allí, pero el niño no se fue muy lejos. Lo prendieron y le pegaron nuevamente.

21. Su madre lo encontró. "¿A dónde vas?", le preguntó ella. "Voy allá", respondió el niño. "No te vayas", le dijo. Entonces el niño regresó y llegó al lugar donde había dejado al borrego.

22. Le dijo al borrego: "Vine, pero no me voy a quedar; me quieren matar. Quédate tu aquí. No llores si te golpean. Si te matan, no vayas a maldecir el nombre de Dios."

[11] Literalmente: "le responde"; debería decir *kinmilil.*

23. uastk takám ukiuitikík in borego amu tšók in borego[12] di ukán ui im piltonte kinikíl kimiktíske siempre im piltonte in borego kimakauák.

24. di ukán kil kitó yuk nik takám kinikíl nitškuáske in inantsi kil kilí vale mas kil kilí šiktši se krús kil kitó yuk nel amu nišasíske nimukauas pan krús.

25. di ukán kil kitó ukinmandár se krús ukitšiuák in krús niḫ nimukáuas kil kitó in inantsi kil ya kimatitík kampa ya muká i por tal di ke amu nitškuáske šiniḫtšiuilík in krús inik taualilóm.[13]

26. ukiaḫkokík inik taualilóm amu kinikíl kitaske in krús kimakastl in taualilóm amutk ukiahkokík utamandár uksé ukitšuilík uksé krús di ukán yeḫuante kiaḫkokík.

27. kil kitó yuk aška yaḫmu nitškuáske porké ya unikintantl ukiaḫkokík ukitšiuilík in krús kil kitó yuk di ke unišuitikík.

28. ukitsahtsayanák di ukán siempre ukiaḫkokík ya kiaḫkokík amuká pan krús ukitimók ukikauák pa se tióp umpa ukikitsák.

29. ukitimók kil se siego kil kilíl yuk in siego šikšišél in sandias siego kuakín ukimakák se vildúk para kišišelos sandia kuakín ukitsopín in sandias kil kitó yuk ukitsopín ukís in yeste utáḫuitš in yeste pan ištolól utáḫuitš kuakín siego ualtatší kuakín kil kitó válgame diós uniktsopín no kompadre.

23. Vinieron los hombres y golpearon al borrego, sin que éste llorara.[12] El niño se fue. Siempre quisieron matar al niño, pero al borrego lo dejaron ir.

24. Entonces, el niño dijo a su madre: "Estos hombres me quieren comer. Mejor hazme una cruz. Ahí no podrán atraparme, me quedaré en la cruz."

25. Entonces mandó hacer una cruz, y ellos la hicieron. "Aquí me voy a quedar", dijo el niño a su madre, quien ya sabía dónde se iba a quedar él. "Para que no me coman los malvados,[13] háganme una cruz."

26. Cuando los malvados levantaron la cruz, no la quisieron ver y tuvieron mucho miedo. Nunca la levantaron, y él les mandó hacer otra cruz. Ellos hicieron otra cruz y la levantaron.

27. Así habló ahora: "Ya no me van a comer, porque los vencí." Después de que ellos hicieron la cruz y la levantaron, dijo: "Me pegaron."

28. Lo hirieron[14] y después de que levantaron la cruz él se quedó en ella. Lo buscaron y lo dejaron en la iglesia. Allá levantaron la cruz.

29. Buscaron a un ciego y le dijeron: "Parte una sandía." Le dieron un cuchillo para cortar la sandía, y él lo clavó en la sandía. Ahora, cuando salió sangre y salpicó a todos, y la sangre roció su ojo, entonces el ciego pudo ver y dijo: "Dios me ayude, porque pinché a mi amigo."

[12] En el texto original, la primera frase del § 23 viene antes de la última del § 22.
[13] Se traducía como "los diablos".
[14] Se refiere a la herida en el costado.

Explicación. Ideas antiguas sobre el nacimiento y la vida del sol se fusionaron aquí con ideas coras sobre el espíritu de la vegetación y motivos bíblicos que son adaptados de una manera muy particular.

La equiparación de Cristo con Uitzilopochtli en su aspecto de dios solar funciona de la siguiente manera: la madre de Uitzilopochtli se embaraza con una bola de plumón, que mete en su vientre, y luego ya no la encuentra.[15] En nuestro caso, la muchacha guarda una flor dentro de su blusa (§ 2 y 3). Un rasgo muy particular es que en este caso se trata de un hechizo amoroso (§ 1 y 4). El niño nace en el momento en que canta el gallo, o sea cuando sale el sol (§ 8); crece de una manera maravillosa muy rápido dentro de dos veces cinco días (§ 9). Cristo dice de sus perseguidores que lo quieren comer (§ 24), igual que en el caso de los eclipses cuando, según la creencia de los antiguos mexicanos, el sol es devorado por jaguares. La crucifixión es una medida que toma Cristo para impedir que lo coman (§ 25); una vez que está crucificado, dice: "Ya no me van a comer, porque los vencí" (§ 27). La idea de que la crucifixión sea una forma de protegerse contra el ser devorado es lógica, si se toma en cuenta que en la religión cristiana la cruz es considerada un instrumento eficaz para protegerse del diablo. Efectivamente, el narrador traduce "malvados" (*taualilōm*), el nombre de los que persiguen a Cristo, con diablos. Es comprensible cuando dice en el § 26: "Cuando los malvados levantaron la cruz [la misma que Cristo mandó hacer para que no lo comiesen, véase § 25], no la quisieron ver, y tuvieron mucho miedo." Finalmente hicieron la segunda cruz y la levantaron, o sea, lo crucificaron.

La persecución de Cristo ocupa un espacio grande dentro de la narración (§ 10-23), el motivo de los perseguidores es devorar a Cristo. Por eso, el niño dice a su madre: "Estos hombres me quieren comer. Mejor hazme una cruz. Ahí no podrán atraparme, me quedaré en la cruz" (§ 24). Desde luego, la narración bíblica de la persecución y detención de Cristo es la base para el mito, sin embargo, éste ha sido influido por la idea mexicana de la persecución permanente que sufre el sol desde su infancia. Cristo, al igual que Uitzilopochtli, siempre aparece como un niño pequeño (*piltontle*). Llama la atención que, entre los coras, la Estrella de la Mañana también es un niño. En el pueblo cora de Jesús María, la persecución de Cristo (que es la Estrella de la Mañana) por parte de los "negros" se representa de una manera similar a como lo describe el mito de los mexicaneros, específicamente en lo que se refiere a que Cristo se esconde en los árbo-

[15] Sahagún, *Historia general*, libro III, cap. 1, §1.

les, como yo mismo lo pude observar. En el mito correspondiente de los coras,[16] su madre busca a Cristo primero "entre las flores, abajo del polen, entre los pinos", y su guardia personal, los "negros", lo encuentran finalmente "entre la hierba". En esta versión queda claro que la Estrella de la Mañana es creada "en el lugar del polen",[17] y que es considerada un espírtu de la vegetación, también cuando es perseguida por los negros.[18] La misma idea la encontramos entre los mexicaneros; en su huida, se esconde en una palmera, y después en un árbol de plátano (§ 17).

Además, en el mito cora se menciona brevemente (§ 19) que la madre busca a su hijo, pero éste se aleja voluntariamente de ella. La búsqueda por todo el mundo es descrita con muchos detalles, y se cuenta que ella lo encuentra pero no lo reconoce. Este motivo es una expresión de la naturaleza versátil y polifacética que tiene el espíritu de la vegetación, y es la razón por la que ella encarga a los negros (su guardia) capturarlo. Todos estos episodios no se basan en ningún texto bíblico.

En su huida, Cristo revela sus poderes: todos los trabajadores de la milpa ven la siembra ya crecida, tras limitarse a mencionar el nombre de lo que estaban sembrando. Las respuestas "espinas" o "piedras" se explican más que nada por el contraste; cuando la persona piadosa dice: "Lo que Dios me va a dar", lo que tiene como consecuencia inmediata es que crezcan frijol y maíz (§s 10-13). Al parecer, las preguntas que hace Cristo no son tan importantes, sino el hecho de que las siembras crezcan tan rápido. Esto es el motivo original que sirve para engañar a los perseguidores, diciéndoles que la siembra estaba todavía pequeña cuando pasó la persona buscada (§ 15). El narrador ya no entendió la lógica de este episodio; eso se nota en la última frase del § 15. Sin embargo, el mito cora ya mencionado,[19] así como una leyenda sobre Cristo documentada por Carl Sapper entre los indígenas de Guatemala, aclaran este detalle.[20]

Las historias bíblicas se reutilizaron de una manera extremadamente libre. La noción de que el hombre deja a la mujer después del casamiento es de origen bíblico; el embarazo tan pocos días después del casamiento le parece sospechoso (§ 5). Sin embargo, después de un sueño, el hombre encuentra un papel en su sombrero y regresa a casa. San José también pensó en dejar a su esposa María cuando ella resultó embarazada, pero un ángel

[16] K.Th.Preuss, *Die Nayarit-Expedition*, vol. 1, p. 166.
[17] Véase *Die Nayarit-Expedition*, vol. 1, p. 168.
[18] Véase mis explicaciones del mito cora en *Die Nayarit-Expedition*, vol. 1, p. 168.
[19] *Die Nayarit-Expedition*, vol. 1, p. 167, partes 15 y 17
[20] Carl Sapper, *Das nördliche Mittelamerika* [Centroamérica septentrional] 1897, p. 162.

se le apareció en un sueño y cambió de opinión.[21] En Belén no hay lugar en la posada y el niño Cristo duerme en un pesebre,[22] mientras que en el mito mexicanero no se permite a la madre dar a luz en una casa, su esposo tiene que improvisar una choza de paja y los habitantes de la casa inhospitalaria son transformados en puercos (§ 6 y 7). Los "indios" no quieren cuidar al recién nacido (§ 8). Los motivos poco bíblicos para la persecución de Cristo ya los he analizado. Lo que sí es de origen bíblico es el episodio donde golpean a Cristo (§s 18-20). La comparación de Cristo con un cordero que no abre la boca cuando es llevado al matadero[23] se refleja en las instrucciones que el niño da al borrego: "Quédate tú aquí. No llores si te golpean. Si te matan, no vayas a maldecir el nombre de Dios" (§ 22). Los indígenas no acostumbran las comparaciones simples. Para ellos, el cordero se convierte en un ser real, que es una transformación o, más bien, una especie de *alter ego* de Cristo. Sin embargo, el episodio en que "vinieron los hombres y golpearon al borrego, sin que éste llorara" (§ 23) así no tiene mucho sentido y no es bien asimilado por el pensamiento indígena.

Al final del mito se narra la curación maravillosa de un ciego, episodio que sucede en la iglesia, bajo el crucifijo (§ 29). El origen del crucifijo en la iglesia probablemente es la razón para narrar el mito. El ciego curado ve la herida en el costado de Cristo y piensa que él mismo la ha causado. Por eso dice "porque piqué a mi amigo". A la vez, cortar una sandía es un acto mágico por analogía. Después de todo, no debe sorprender que el misterio del martirio y de la muerte de Cristo sea difícilmente comprensible para los indígenas, y los pueblos primitivos en general. Para ellos no es posible relacionarlo con los principios de su religión, que se preocupa más que nada por el bienestar terrenal y por obtener facultades especiales en esta vida. Todos los dioses, desde el supremo hasta sus mensajeros, son seres que ayudan a los seres humanos para alcanzar estas metas.

[21] Mateo, 1:19-24.
[22] Lucas, 2:7.
[23] Isaías, 53:7.

El nacimiento del sol (a)

Narrador: Doroteo Jesús, San Pedro [Jícora]

1. kil ya ukitšiuāk se patio kuakín ya umutalík makuíl senyores ukitšiuák makuíl tonát kitšištikát in tonát ya uás in tonatím ya umpa ualtakistiuál in tonát kuakin kil kitó inik senyores šikpensarotiák kinám tiktokayultīske yel nik tiktšištikát ya umpa uál.

1. Se cuenta que hicieron una plaza, y cinco señores se sentaron ahí. Durante cinco días hicieron esto y esperaron al sol. Pasaron cinco días. Entonces, allá iba a amanecer, y los señores dijeron: "Piensen cómo lo vamos a llamar, a esto que estamos esperando. Allá, ya viene."

2. in koneḥo kil atšumpa youatík kil kilí inik senyores in koneḥo šiuál nik serka kampa tikát teḥuante a ver aso tel tiḥmatis kinám tiktokayultīske amu kinēk yas.

2. El conejo estaba sentado un poco al lado. Entonces, los señores le dijeron: "Ven, acércate, siéntate con nosotros. Tal vez sabes cómo podríamos nombrarlo", pero el conejo no quiso arrimarse.

3. ika se ratít ualtakís in tonát ualmokitsák kisenteról totonki kuakín kil kitó in senyores itōkas totonki kuakín ualmokéts in koneḥo kuakín kil kitó in koneḥo eh ya ualtakís Ḥuán Tonát ya ualtakís.

3. En este momento salió el sol. La gente se levantó y lo sintieron calientito. Entonces, los señores dijeron: "Se va a llamar 'calientito'." Pero el conejo dijo: "Miren, ya salió Juan, el sol; ya se levantó."

4. kuakín kil kitó inik senyores andamalito ke yéual ukitokayōlte in Ḥuán Tonánt takás yel san kimatiyá pampín amu kinék uála tonáuak teḥuante umpa san youatík īsil takás ke pensarotík pus aška šiktoḥtokák.

4. Entonces dijeron los señores: "Maldito sea quien lo llamó 'Juan, el sol'. Solamente el conejo lo sabía, y por eso no quiso venir con nosotros. Estaba sentado allá, solito y pensativo. Ahora lo vamos a cazar."

5. kuakín de repente ualmokitsák ukitoḥtokák ukikitskík ukitsáyanilík ikamak niakatsul porké yel ukitokayōlte in Ḥuan Tonát kuakín ya ukimatík kinám itōk kuakín yuk ya ukitokayultík yeḥuante de modo ke aška tonát itōk Ḥuán Ḥuán Tonát itōk.

5. Entonces se levantaron rápidamente y persiguieron al conejo. Lo prendieron y le rompieron la boca y las narices, porque llamaba al sol "Juan, el sol". Ahora ya sabían cómo se llamaba el sol, y así lo llamaron, por eso el sol se llama "Juan", "Juan, el sol".

6. kuakín ya ukitalík in mayór kuakín kil kilí in mayór aška šiktší mutauítul íua šiḫkú se šikál iua šiktši makuíl komititos íua šiktší mutšákuak íau šiktší mumít íua timusáuas makuíl tonát kuakín ya tetiš-

6. Entonces instalaron a un principal, y le dijeron: "Hazte ahora un arco, cómprate una jícara, haz cinco jicaritas de barro, hazte tu pipa para tabaco y tu flecha, y guarda ayuno por cinco días".

nōtsas íua teḥuante tiktalīske se persona para āk tatsotsōnas.

7. kuakín ya uyā́k umpa kampa unka in patio ya utatatī́k i kuakín ya in mayór kil kilí yuk aška temokéts taīšpa teḥkitskití mutšā́ḳuak kuakín ya tetahtos tiktimiltis in pisiat ipa mutšā́uak kuakín tiktalilis in tešūšte íua ome iḥuit teḥkitskis kuakín titiḥnōtsas teḥuante tiaske timokitsaske kuakín titiḥtatšīlis pokte teḥuante.

Después, te mandaremos llamar, y vamos a sentar a alguien para que toque el arco".

7. Luego se fueron a la plaza, encendieron una hoguera y dijeron al principal: "Ahora ponte hasta adelante,[24] toma tus flechas, toma tu pipa, habla y ponle tabaco, ponle fuego, toma dos plumas,[25] y llámanos. Nosotros vamos a ir contigo y a ponernos en fila para fumar".

El nacimiento del sol (b)

Narrador: Bonifacio, San Pedro [Jícora]

1. niḥ mapatsī́m ikán ipilua ya ukipensarṓk kinám kitšiuáloskiá porké amutanḗs pus ken sa kil kitól matimúnitšikṓk.

1. Los mapaches y sus hijos pensaron qué podrían hacer para que no vaya a amanecer. "Quién sabe –dijeron–, "vamos a hacer una asamblea."

2. ya kil nos umunotsā́k kuanto mapáts unka motši monitšikṓk kuakín ukitšiuā́k se patio uḗ ya utatatī́k umpa muyaualṓk mošte kuakín kil ya takistikā́t ukinitšikṓk iniḥ viehos pero amo kimatī́l kinám kitšiuāske.

2. De hecho, todos los mapaches que había se pusieron de acuerdo, y se reunieron. Hicieron una gran plaza, encendieron una fogata y se sentaron alrededor.

3. ya maḥuḗ tayú ukikakī́k se tekolot umpa yuk serka ukaḥkantár kuakín se in takat ui umpa kampa ukantár in tekolot umpék kil takistikā́t di umpa uál ya ukinauā́t los demás senyores kil kinmilí yuḥ kitó in senyór.

3. En medio de la noche escucharon el canto de la lechuza, y una persona (o sea un mapache) fue al lugar donde cantaba la lechuza. Mientras tanto, en la fogata se la pasaron contando historias. Cuando la persona regresó, contó todo a los demás, y dijo: "Así habló el señor [la lechuza]:

4. kil tiktšiuā́ske se vestido para tiḥvístirōske se piltonte pus tiktšiuāske pués kuaḥ ya yas kil kinmilí primḗr yas nikḗk

4. Que debemos hacer un traje, para vestir al niño. Hagámoslo." Así les dijo. "Cuando se vaya, primero va ir por allá

[24] Eso se refiere al altar en el oriente.
[25] Se refiere a dos varas con plumas que, en las ceremonias, son levantadas hacia arriba.

di umpa ualas nikēk yas di umpa ualas nikék yas di umpa ualas nikék yas kuakín yahmo ualas kuakín kil ualtanēsis.

[o sea, hacia el norte]. De allá va a regresar y se va a dirigir hacia allá [o sea, al sur]. Regresando, va a ir allá [el oeste]. De allá va volver y se va a dirigir hacia allá [el este]. Entonces ya no va a regresar, y va a amanecer."

5. ya nos kil ukitšiuák in vistido ya ukivistirók ya kil ukikitsák umpa yuk umukéts saniman umutál para tākpak di umpo ualmukuép ui para tatsinta di umpo ualmukuép kuakín nipék ui kampa tamalín tonāt di umpa ualmukuép nikék ui kampa ualtakís tonát kuakín yahmo ualmukuép.

5. Entonces, realmente hicieron un traje, se lo pusieron al niño y lo pararon ahí. Inmediatamente se fue corriendo hacia arriba, volvió y se fue hacia abajo. Después regresó y se fue al lugar donde se pone el sol. Regresó de allá y se fue al lugar donde sale el sol, y ya no volvió.

6. kuakín ya ualtakís tonát aška iník senyores keešek umpa katkáloya umutšiuák tetelme [kuakín iník takám mokuepák mapatšim].

6. Entonces salió el sol. Ahora todos los señores, que fueron muchos en este lugar, se transformaron en piedras (Entonces los seres humanos volvieron a ser mapaches).[26]

Explicación: Lo más parecido a este cuento son las narraciones de coras[27] y huicholes[28] sobre el origen del sol. Ambos cuentos ofrecen un episodio complementario importante: un niño —entre los huicholes se trata del hijo de la diosa del maíz Utianaka— es arrojado a la hoguera, y sale en el este, transformado en el sol. Esta escena corresponde al mito mexicano antiguo del dios Nanauatzin ("el pobre sifilítico") que tras arrojarse al fuego se convierte en el sol.[29] Un indicio para el sacrificio del niño se encuentra en el mito *b*, cuando le ponen un traje especial (de fuego) y se va hacia el norte (que es arriba o en el cielo), el sur (que es abajo en el inframundo), el poniente y, finalmente, hacia el oriente de donde ya no vuelve porque se ha convertido en el sol. La equiparación de norte y cielo, así como de sur e inframundo, corresponde a lo que conocemos de la cosmovisión cora,[30]

[26] El texto en paréntesis es una segunda versión en lugar de la transformación en piedras. Se refiere a que los mapaches, anteriormente, tuvieron la capacidad de transformarse en seres humanos.

[27] Preuss, *Die Nayarit-Expedition*, p. 143.

[28] Lumholtz, *Symbolism of the Huichol*, Memoirs of the American Museum of Natural History, III, p. 11.

[29] Sahagún, *Historia general*, libro VII, cap.2, tomo II, p. 246.

[30] K. Th. Preuss, *Die Nayarit-Expedition*, p. LXXXIV y fig. 24.

solamente que se invierten norte y sur. La misma concepción se encuentra en el glifo mexicano de *olin*.[31]

Igual que entre los coras y huicholes, en el mito *a* se destaca el bautizo del sol por el conejo. La persecución del animal solamente se menciona en la versión cora, donde el conejo se muere quemándose dentro de una cueva. Para los antiguos mexicanos el conejo es la luna que, en la mañana, es aniquilada por el sol saliente.[32] En el mito *a*, por otra parte, solamente se menciona que los perseguidores dejan el conejo desfigurado (rompiéndole la boca y la nariz).

Es lógico que en el mito *b* se narre el origen de la fiesta de *šuravēt*, que tiene su nombre por la Estrella de la Mañana. De hecho, esta ceremonia solamente se entiende en relación con el sol.

[31] K. Th. Preuss, *Die Nayarit-Expedition*, p. LXXXVI y fig. 25.
[32] Véase Sahagún, libro 3, cap. 1, § 1.

22

Acerca del carácter de los mitos y cantos huicholes que he registrado*

Konrad Theodor Preuss

Al final de su reseña de la obra de Carl Lumholtz –donde cita una serie de pasajes sumamente interesantes para la arqueología mexicana–, Eduard Seler[1] dice lo siguiente sobre los huicholes:

Tal vez, en un futuro no muy lejano se retomarán estas investigaciones pero, esta vez, sobre bases más amplias. Esperemos que, un día, también contaremos con un registro de las tradiciones de este grupo, los textos de sus canciones, rezos y cantos, en su lengua original. Entonces se revelará la importancia que tienen las costumbres y las creencias de este fósil cultural, que ha perdurado en la sierra de Jalisco gracias a circunstancias especialmente favorables, y que ofrece tanto interés para la investigación sobre problemas relacionados con el México antiguo.

Algunos años más tarde, durante mi estancia en México (1905-1907) recopilé una cantidad bastante grande de los textos solicitados por Seler. En algunas ocasiones tuve la oportunidad de presentar informes preliminares y siempre insistí sobre la relevancia que tiene el estudio de las ceremonias y prácticas de los huicholes para comprender la cultura de los antiguos mexicanos. Este punto de vista también lo pude corroborar en el único libro sobre mi expedición que, hasta ahora, pudo ser publicado.[2] En este volumen hablo

* "Au sujet du caractère des mythes et des chants huichols que j'ai recueillis", artículo traducido del manuscrito original alemán por Alfred Métraux, *Revista del Instituto de Etnología*, 2, Universidad Nacional de Tucumán, Buenos Aires, 1931, pp. 445-457. Traducción de Olivia Kindl.

[1] Eduard Seler, en *Zeitschrift für Ethnologie* 1903 (artículo reeditado en *Gesammelte Abhandlungen*, Berlín, 1908, t. III, p. 391 (véase *supra* p. 63).

[2] K. Th. Preuss, *Die Nayarit-Expedition I: Die Religion der Cora-Indianer*, Leipzig, 1912.

de los indios coras, un pueblo vecino de los huicholes que también presenta interesantes analogías con los antiguos mexicanos. Por los resultados que obtuve en el libro sobre los coras, es de esperar que un estudio semejante sobre los huicholes sería aún más estimulante.

Fue por ese libro por el que recibí el premio Loubat; la Real Academia Prusiana de Ciencias me lo otorgó mientras estaba en Colombia durante los años de la primera guerra mundial. Era de esperar que a mi regreso, una vez que se hubiesen publicado los resultados de mis expediciones en Colombia, habría las condiciones para cumplir con las cláusulas del contrato que tenía con mi editor. Aunque hubiera costado grandes sacrificios, toda esta tarea se hubiera podido llevar a cabo. Desgraciadamente, por causa de la crisis y de la inflación que prevalecieron durante los años posteriores a la guerra, todos los contratos fueron anulados y se desvaneció la esperanza de tener esta publicación. Las actividades americanistas del Museo de Etnología de Berlín se redujeron a una décima parte de las que se realizaron en los años anteriores a la guerra; por otra parte, en lo que se refiere al panorama que nos ofrece la etnología hoy día, es lamentable que los únicos trabajos que aún se aprecian son las síntesis apresuradas, los trabajos breves de divulgación u obras diseñadas con criterios meramente estéticos. En este clima de debilitamiento que sufre la curiosidad científica en general, resulta difícil sentirse estimulado para continuar con el análisis de un material tan vasto como son los textos que recolecté sobre los huicholes. Si no es por parte de los Estados Unidos, posibilidad que aún no queda excluida, será muy difícil recibir un apoyo para esta publicación.

Comparando ciertos rasgos y concepciones fundamentales, y al demostrar la existencia de relaciones culturales con base en pruebas de carácter literario, se vislumbra mejor cuáles son las semejanzas entre los cantos y mitos de los huicholes y de los antiguos mexicanos.

En esta ocasión no repetiré el resumen de los contenidos de los mitos y cantos; ya lo presenté en una publicación anterior.[3] Sin embargo, queremos insistir en que entre los huicholes el número de las fiestas anuales es mayor que entre los coras, además de que los "cantos chamánicos" son más largos, ya que duran toda una noche hasta el amanecer del día siguiente. Los coras

[3] "Die religiösen Gesänge und Mythen einiger Stämme der mexikanischen Sierra Madre", *Archiv für Religions-Wissenschaft*, t. XI, 1908; véase también "Ethnographische Ergebnisse einer Reise in die mexikanische Sierra Madre", *Zeitschrift für Ethnologie*, 1908; "Reise zu den Stämmen der westlichen Sierra Madre in Mexico", *Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde*, Berlín, 1908 (véanse *supra* pp. 213, 235 y 265).

solamente tienen tres fiestas anuales regulares. Se trata de las ceremonias de la siembra, del elote y del maíz tostado. En cambio, durante el transcurso del año, los huicholes celebran de diez a once fiestas, que son: la fiesta de la Lluvia, la fiesta de la Limpia del Coamil, la fiesta de la diosa de la Tierra (Takútsi Nakawé), la fiesta de las Calabazas Tiernas, la fiesta del Elote, la fiesta de la Cocción del Maíz, la fiesta del Sol (que también tiene el objetivo de ahuyentar las enfermedades), la fiesta del Peyote, la fiesta del Maíz Tostado, la fiesta de los Karuanime (la ceremonia del consumo de galletas de maíz crudo) y la fiesta de Heuátsiiše ("los últimos", que se llama así porque se trata de la última fiesta del ciclo anual; se celebra en junio antes de la siembra; durante la fiesta, la diosa del Maíz se despide de las demás deidades).

Como se puede ver, en lo que atañe al número de sus fiestas, los huicholes se acercan mucho a los antiguos mexicanos que anualmente celebraban dieciocho grandes festivales, mismos que se destribuían entre los dieciocho meses de su año. Las fiestas huicholas, en cambio, no corresponden a intervalos tan regulares, más bien se rigen según el ciclo anual de los fenómenos naturales. Los huicholes, además, tienen ciertas ceremonias, como la denominada "curación de la tierra" —cuyo fin es facilitar el crecimiento de la vegetación—, así como las dos ceremonias de los muertos que no forman parte del ciclo anual de las fiestas. Entre los antiguos mexicanos, la fiesta de los muertos era una de las ceremonias que tenían una fecha fija. A las fiestas huicholas, si se les suman las fiestas de petición de lluvias de los antiguos mexicanos —mismas que tenían lugar en diferentes meses y las cuales, comparadas con las de los huicholes, rebasan su número—, resulta que la cantidad de fiestas en ambos pueblos es aproximadamente la misma. Cada diez años los huicholes celebran la denominada fiesta de la curación de los dioses. Esta fiesta ofrece un paralelismo sorprendente con la ceremonia *Atamalqualitzli* de los antiguos mexicanos, festival durante el que se permitía a los dioses que descansaran. *Atamalqualiztli* solamente se celebraba cada ocho años; el nombre puede traducirse como "fiesta de los tamales cocidos en agua".

Aquí, lo que no interesa son las interesantes diferencias que se manifiestan entre las fiestas de los huicholes y los rituales coras, tanto en lo que se refiere a sus objetivos como a los cantos y mitos. A grandes rasgos, las creencias religiosas son bastante semejantes entre los coras, los huicholes y los antiguos mexicanos. Al mismo tiempo nos percatamos de que los rituales coras tienen más de un punto en común con las fiestas de los antiguos mexicanos. Así, la fiesta cora del Vino (o "del Despertar") corresponde a la cuarta fiesta anual de los antiguos mexicanos, "la Pequeña y la Gran Vigilia",

aunque la fiesta cora en cuestión sea una ceremonia no anual y de iniciación de los niños.[4]

Las diferencias entre los ciclos festivos de los coras, de los huicholes y de los antiguos mexicanos se explican por la mayor o menor cantidad de dioses que componen los panteones. De hecho, los huicholes están convencidos de que hay más deidades que seres humanos. Esta creencia no está basada en la multitud de los muertos, ya que entre los huicholes las personas fallecidas jamás llegan a considerarse dioses. Tampoco las actividades variadas de la naturaleza explican la multitud de deidades, más bien lo que sucede es que cada fenómeno natural —como la lluvia y los cerros— tiene varios nombres y, en consecuencia, siempre le corresponde más que una deidad. Por ejemplo, las diosas de la Lluvia se manifiestan en diversas direcciones. Inclusive, se llega a suponer que una deidad adorada bajo el mismo nombre pero en dos pueblos distintos no necesariamente sea la misma. Cada pueblo, además de que tiene su templo circular que simboliza al mundo entero, posee una serie de adoratorios pequeños que son dedicados a una o dos deidades individuales. De esto resulta que la gente llega a acostumbrarse a tener un número limitado de dioses a su disposición particular, a pesar de que las mismas deidades también aparezcan en los panteones de otros pueblos, aunque en diferentes combinaciones. Esta tendencia hacia la especialización e individualización de las deidades también tiene como resultado que se lleven ofrendas a los lugares que son asignados a dioses particulares. La presencia de las deidades se concreta por medio de una escultura o una silla. Entre los antiguos mexicanos también encontramos esta multiplicidad de dioses y de sus representaciones materiales. Estas deidades, a causa de sus funciones en el cosmos y por los lazos que las unen con los elementos de la naturaleza, también se repartían en grupos. Finalmente, otro de los rasgos típicos de la antigua religión mexicana era que cada comunidad tenía sus deidades protectoras particulares. Una de las consecuencias de tal situación —o, por lo menos, un fenómeno relacionado— es la indiferencia que estos pueblos han manifestado ante conceptos como el único dios supremo o la deidad creadora. Para los huicholes no tiene sentido hablar de un dios de esta característica; los antiguos mexicanos tenían al menos cuatro deidades creadoras, mientras que Tonacatecutli, algo parecido a un dios supremo, pasaba a un segundo plano.

Entre los coras las cosas son bastante diferentes. No existen lugares sa-

[4] K. Th. Preuss, "Das Fest des Erwachens bei den Cora-Indianer", en *Verhandlungen des 16. Internationalen Amerikanisten-Kongresses zu Wien*, pp. 489ss. (Véase *supra* p. 297.)

grados, ni ídolos, ni templos. De cierta forma, lo que corresponde a los templos son los patios donde ellos celebran sus mitotes; también tienen cuevas donde guardan sus objetos rituales y donde suelen depositar flechas votivas. Los muertos de los coras sí se convierten en deidades, sobre todo en dioses de la lluvia, y numerosos objetos naturales poseen atributos de deidades, pero siempre se les representa como grupos de seres no diferenciados. En los cantos se mencionan ciertos animales y se les celebra por su acción sobre la naturaleza; sin embargo, siempre se trata, más bien, de especies y no de individuos. El resultado es que el número de deidades individualizadas es muy reducido, y que éstas tienen caracteres complejos. De hecho, sólo hay tres dioses: el dios del Sol, la diosa de la Tierra y de la Luna que a veces se manifiesta como el cielo nocturno estrellado o como la diosa del Maíz, y el hijo de ambos que es la Estrella de la Mañana y, a la vez, una segunda deidad del maíz. Por lo tanto, el dios del Sol es el personaje más importante del universo y reúne en sí la figura de Tonacatecutli, de la deidad que los antiguos mexicanos consideraban alejada del mundo. La Estrella de la Mañana es un dios más cercano a los seres humanos. Se trata del personaje que dio a los hombres su religión. La diosa de la Tierra y de la Luna creó la tierra, de común acuerdo con el dios del Sol y la Estrella de la Mañana. Cada una de estas tres deidades tiene funciones cósmicas, y entre sí se reparten los atributos de lo que sería un dios supremo. De cierta manera, este hecho recuerda las creencias de los antiguos mexicanos. A pesar de que existía un gran número de deidades individuales, había un grupo de cuatro dioses que destacaban del conjunto, ya que se consideraban deidades creadoras. Se trata de Quetzalcóatl, Tezcatlipoca, Mixcóatl y Huitzilopochtli. Estos mismos cuatro también eran dioses patrones de las tribus y habían incorporado, en mayor o menor medida, las cualidades y atributos de dioses supremos.

De cierta manera, los antiguos mexicanos constituyen el enlace entre los huicholes y los coras; quiero decir que no puede afirmarse que la cultura azteca se parezca más a la de los huicholes que a la de los coras. Veamos ahora si existen relaciones semejantes en lo que se refiere a la producciones literarias de estos pueblos. A primera vista, uno se sorprende por el hecho que los coras, en sus cantos, hagan descripciones generales de fenómenos naturales en relación con las figuras mítico-religiosas que los representan. En sus rezos, se dirigen principalmente a las tres deidades principales y, ocasionalmente, a los diferentes grupos de dioses que existen en su religión. Los huicholes, en cambio, buscan comunicarse con todo el enjambre de dioses y, de ser posible, con cada uno por separado. No se conforman con elaborar largas listas de dioses; para no olvidar a ninguno, al final de cada

rezo tienen el cuidado de añadir las palabras *naite, naite*, "todos, todos". Además, las relaciones que tienen con tantos personajes individualizados dieron origen a la formación de un estilo literario muy particular que se compone de diálogos dramáticos. El elemento épico que observamos en los textos coras entre los huicholes pasa a un segundo plano. Los textos de los antiguos mexicanos son bastante similares a los textos coras, pero no nos dejaron registros de cantos semejantes como los que tenemos en los casos de los coras y de los huicholes. Tal vez nunca tuvieron textos ceremoniales tan extensos. Las personalidades individuales de sus numerosas deidades están bastante desarrolladas pero aparentemente esto no los motivó a crear diálogos dramáticos, como sucedió entre los huicholes. En los mitos de los antiguos mexicanos las diferencias que existían entre deidades individuales y generales se manifiestan bastante bien.

Las relaciones que los huicholes tienen con sus diferentes dioses no les permiten realizar actos rituales de carácter dramático. Cuando este tipo de rito existe, se trata de actos relativamente insignificantes que se limitan a rituales como levantar varas emplumadas, girar hacia diferentes direcciones o colgar un ceñidor que representa el camino hacia el cielo. En ciertos contextos se representan algunos episodios de la cacería del venado. Entre los coras, el carácter dramático y mimético de las ceremonias es mucho más pronunciado. Sin embargo, este hecho no puede explicarse únicamente por la escasez de personajes divinos individualizados. El ejemplo de los antiguos mexicanos demuestra que los destinos particulares de los dioses también se prestan para la elaboración de representaciones dramáticas. En las fiestas de los huicholes la tendencia a la dramatización es menor que entre los coras, ya que en los rituales de estos últimos siempre aparecen personas que representan a la diosa de la Tierra y a la Estrella de la Mañana.

Quiero aclarar que no necesariamente existe una relación de exclusión mutua entre la expresión dramática como la observamos en los rituales coras y la forma dialogada de los cantos como la encontramos entre los huicholes. Esta extraña manera de dirigirse a los dioses se presenta, entre los huicholes, bajo un aspecto muy lógico. Con la única excepción de la fiesta de la Siembra (heuātsiiše), que comienza en la mañana, los cantos inician con una invocación del mensajero de los dioses, Kauyumári, el personaje divino que también es la Estrella de la Mañana. Primero, el cantador dialoga con el fuego que se encuentra en el centro del templo. La fogata es el dios del Fuego —Tateuarí, "nuestro abuelo"—, y el tema de la conversación son asuntos relacionados con la fiesta. Tateuarí explica que no puede actuar solo y envía dos plumas (dos flechas ceremoniales o varas con plumas de determinadas

especies de aves). Las plumas también son seres personificados. En su camino se encuentran con diversas deidades y, finalmente, logran hallar a Kauyumári, que se encuentra dormido en un lugar oscuro, rodeado por plumas mágicas. También lo vigilan jaguares, pumas y víboras venenosas. Las plumas le tocan los pies; después de este episodio sigue una larga y complicada negociación. Primero el mensajero de los dioses no está disponible para asistir a la fiesta. Siempre está enfermo: a veces tiene catarro, en otras ocasiones le duelen los pies o acaba de sufrir un ataque de malaria. Su esposa lo exhorta a quedarse en casa. Finalmente, se anima pero, cuando ya quiere irse, no encuentra sus varas ceremoniales emplumadas. Su esposa lo provee con todo lo que necesita para el viaje y le recomienda que no se meta con otras mujeres. Después de estas escenas domésticas, donde siempre suelen añadirse nuevos detalles, Kauyumári se dirige hacia el templo, pero en el camino todavía realiza varias paradas. Al llegar al lugar de la fiesta, se encarga de las negociaciones con los dioses. Los convoca, les presenta el caso específico de la fiesta y discute con ellos acerca de la manera de poner fin a determinados males. Cuando termina la fiesta, es el último en dejar el escenario.[5]

La siguiente parte de los cantos nos muestra cómo se desarrollan las negociaciones con los dioses; el ejemplo es una fiesta tan ordinaria como la ceremonia propiciatoria de la lluvia, que se celebra cuando ya se hace sentir la falta de precipitaciones. Los dioses hacen su aparición después de ser convocados por Kauyumári. Primero, expresan cuáles son sus necesidades y se declaran dispuestos a hacer llover en caso de que se les cumplan todos sus deseos. Lo que piden son alimentos como caldo, carne de res y cerveza de maíz (nawa, tejuino), pero lo más importante son los objetos mágicos que ocupan para realizar sus actividades, es decir, los instrumentos que tienen fuerzas mágicas. Entre otras cosas, se trata de flechas votivas, jícaras con emblemas sagrados, velas, instrumentos para ver (*nieríka*). Estos últimos son figuras que se elaboran con varitas y estambre de lana; se parecen a las piedras que tienen un agujero en el centro. Junto con estos objetos, los dioses piden ciertos animales y plantas que son sagrados para las deidades en cuestión. A veces se trata de los animales que se identifican con una deidad determinada. La diosa de la Lluvia de Oriente, Tatéx ("nuestra madre") Naariuáme, pide una imagen de un monstruo marino mítico que tiene la

[5] Esta representación, que con algunas variantes menores se repite en todos los cantos, la publiqué, casi palabra por palabra en mi descripción de la fiesta del Tostado del Maíz (*Globus*, 45, 1909, pp. 43ss). (Véase *infra* p. 387).

apariencia de un toro. Cuando cae un fuerte aguacero, suele decirse que esta bestia –que se llama *hakuyáka*– está rascando la tierra con sus patas delanteras. Así es como manifiesta su existencia. La ofrenda que pide la diosa del Maíz (Utianáka) es un bagre con el aspecto de una víbora. La forma original de esta deidad es la de una serpiente. La Madre Tierra y la diosa de la Luna (Takútsi Nakawé, "nuestra abuela que crece") pide una pequeña variedad de maguey que crece en las rocas, jícamas, camotes, una iguana, un jabalí, así como un modelo del ahuecado tronco de un árbol que sirvió al único sobreviviente del diluvio para salvarse. El sol es el personaje de quien proviene toda la lluvia, ya que la estación de lluvias inicia en los solsticios de verano. Una de las ofrendas que exige es un adoratorio ubicado en el lugar de su nacimiento (el oriente).

Ahora uno podría pensar que el canto termina, ya que a todos los dioses se les ha asegurado que sus deseos serán cumplidos. Tamátsi Ékateuari ("nuestro hermano mayor el viento"), un dios que vive en el oriente junto con Naariuáme, la madre de la lluvia, ha prometido no quedarse "delante de su madre" y no impedirle bajar. Sin embargo, de repente la diosa declara: "Tengo miedo del arcoiris. No me puedo ir. Delante de mi puerta, en el cerro, hay agua que fue escondida por un brujo. Éste clavó una flecha en el norte, una en el sur y otra en el centro." Al mismo tiempo, a pesar de su promesa, el viento Ékateuari aún permanece donde no debería, dispersando las nubes de Naariuáme. Kauyumári se traslada al lugar por donde se encuentran las flechas maléficas. Apacigua al viento rociándolo con *tumári*, harina de maíz diluida en agua. Al regresar, Kauyumári escucha el ruido de un *itáuki*. Se trata de un animal mágico que sale del fuego e impide a los dioses hacer llover; además, causa enfermedades, tanto entre los dioses como entre los seres humanos. La palabra *itáuki* sólo se refiere al hecho de estar escondido. Siendo también la obra de un brujo, aúlla como un lobo y recorre el aire zumbando. Para matarlo hay que rodear el fuego con flechas, acercándolas cada vez más hacia la hoguera. A Šuravetámai ("niño estrella"), un personaje estrechamente asociado con la Estrella de la Mañana, Kauyumári le pide sus flechas, es decir, sus varas ceremoniales emplumadas, y es con estos instrumentos con los que logra matar al *itáuki*. La cacería es sumamente agotadora, el tirador cae en el suelo y hay que echarle agua en la cabeza. En esta escena se actúa realmente, con el cantador tomando el papel de Kauyumári, pero no se ve nada. Tampoco se ve a Šuravetámai, ni a los dioses restantes. El *itáuki*, cuando aún está vivo, sólo es visible para el cantador y, una vez muerto, es mostrado al resto de la gente en forma de pequeños objetos como velas, cabellos, granos de maíz o flechas.

Todas estas prácticas nos demuestran que en la religión huichola no existe una deidad suprema. El conjunto de los dioses conforma una comunidad democrática. La autoridad depende de las ceremonias tan eficaces que realizan los hombres. Tratando de satisfacer las exigencias divinas y recurriendo a la diplomacia y a la intermediación de la Estrella de la Mañana, los seres humanos se empeñan en apaciguar las discrepancias que se producen entre los diferentes personajes que forman parte del colorido y multifacético panteón huichol. Así es como dirigen el universo según sus necesidades.

Es en los mitos en donde esta democracia divina se manifiesta de una manera particularmente nítida, sobre todo cuando se comparan los mitos huicholes con los de los coras.

Así es como los huicholes cuentan la creación de la tierra:

Cuando estaban en Tatiápa [el mundo subterráneo], nuestros padres y nuestras madres extendieron sus petates en medio del agua. Los extendían en el sur, en el norte, en el oriente, en el poniente y en el centro. Los petates empezaron a crecer y así fue como el mundo se expandió hacia el sur, hacia el norte, hacia el poniente, hacia el oriente y hacia el centro. En medio del agua crecieron nuestras madres, Haiyuráme ["la nube que crece"], Utianáka [la diosa del Maíz], Utsimávika ["la que cuida al maíz"], Naariuáme [la diosa de la Lluvia de Oriente], Kiewimúka [la lluvia de occidente], Šapawiyéme [la lluvia del sur] y todos los Kakauyárite [que son, más que nada, deidades de los cerros]. Empezaron a crecer todas las personas que existen, es decir, los dioses recién nacidos, así como Timušáre, un personaje que es el fuego y prepara un coamil para sembrar maíz [también se llama Uatakame, "el sembrador de maíz"]. Takútsi Nakawē, al quedarse sola, también empezó a crecer. Así originó su mundo, este mundo superior donde ahora vivimos. Así fue como lo hicieron nuestras madres. Crecieron por encima de su mundo, pero nacieron en Tatiápa.

De una manera muy diferente que entre los coras, todas las deidades huicholas de la lluvia y del crecimiento de las plantas son concebidas como dioses creadores. A grandes rasgos, lo mismo puede decirse de los restantes Kakauyárite. Sólo a la diosa de la Tierra, Takútsi Nakawé, se la concibe como un ser aparte. Entre los coras es precisamente esta diosa la que crea la tierra y las deidades menores como son los dioses de la lluvia. Las versiones coras y huicholas comparten el siguiente motivo: el mundo no fue creado para los hombres sino para los dioses. Además, constatamos que el elemento femenino tiene una importancia particular en ambas versiones. La tierra se crea por encima del océano original. De cierta manera, los huicholes identifican el océano con el mundo subterráneo.

Una continuación de esta historia de la creación es el mito huichol del diluvio. El protagonista es la figura del "sembrador de maíz", Timušáve. Se trata del mismo personaje que aparece en los orígenes del mundo, junto con los primeros dioses. En realidad se trata del representante de la humanidad que existe para proveer a los dioses del maíz y de los instrumentos mágicos que utilizan. Por esta razón, más adelante se dice que, una vez que el mundo fue formado, cuando los padres y madres paseaban en él, el "sembrador de maíz" habló acerca de "su petate", que es "su coamil", y preparó uno. A continuación, se relata cómo un día, algunos años después de la primera siembra, los árboles que habían recubierto el terreno desmontado empezaron a levantarse de nuevo, cada vez que el sembrador regresaba a su casa. El hombre, finalmente, se dio cuenta de que era una mujer anciana, es decir Takútsi Nakawé, la que siempre levantaba los árboles ya tumbados. Ella le avisó que la tierra iba a inundarse, que un viento violento iba a dispersar a los animales y llevarse a todos sus parientes. Entonces le dijo que tenía que ahuecar un tronco de chalate en forma de una casita y ponerle una tapadera. También le ordenó que se llevara todas las variedades de maíz y frijoles, así como el fuego y una perra. Todas las especies de animales y aves se metieron a la canoa y el mar se la llevó. La diosa se sentó en la canoa y la dirigió hacia todos los puntos cardinales, incluso hacia el cielo, donde todas las aves se fueron volando. Finalmente, encallaron en el sur. Los hijos del "sembrador de maíz" (Uatákame) y de la perra fundaron la nueva humanidad.

Algunos elementos de este mito del diluvio, con el previo aviso de tener que ahuecar un tronco de árbol para hacer una canoa y de tener que llevar semillas y animales, coinciden con el texto bíblico a tal grado que uno se pregunta si no derivaron de él. Más bien, debería investigarse si no existe una base común que es compartida por ambas versiones del diluvio.

La versión mexicana del diluvio que se encuentra en la *Historia de Colhuacan y de México*[6] presenta las mismas características, por lo menos en lo que se refiere al episodio en que una pareja, Nota y Nona, reciben la noticia del diluvio y la orden de ahuecar un tronco de árbol para poder salvarse.

Es evidente que en este episodio se incorporó la antigua concepción mexicana de las cuatro edades anteriores del universo, que son "soles" y representan a los cuatro elementos –la tierra, el viento, el fuego y el agua– que causan la destrucción del mundo al que corresponden. En la sección del Códice Vaticano 3738,[6] que se refiere a aquellos periodos que precedieron

[6] *Journal de la Société des Américanistes de Paris*, nueva serie, t. III, 1900, pp. 245ss.

al mundo (o sol) actual, siempre se representa una cueva con una pareja humana que simboliza la continuidad de la humanidad. Por lo general, las antiguas tradiciones mexicanas se conformaban con explicaciones que decían que la gente de cada periodo fue aniquilada o transformada en determinadas especies de animales.

Los coras, al igual que los antiguos mexicanos, tienen un mito del diluvio que no se relaciona con el mito bíblico. El personaje que causa el cataclismo es una serpiente que vive en el mar occidental y representa al cielo nocturno. Su oscuridad es concebida como agua, y lo que se cree es que, diariamente, la Estrella de la Mañana la mata con su flecha. Luego, la serpiente es ofrecida al dios solar como una comida. Así, el astro diurno logra transformar la energía destructora de la serpiente en bendición. También es así como hace caer el rocío en la tierra. Se cree que en el pasado, cuando la Estrella de la Mañana aún no la dominaba, esta serpiente efectivamente destruyó al mundo y a la humanidad. El único vestigio de este cataclismo es la laguna de Santa Teresa, ubicada en una de las mesetas de la región serrana. Hoy los coras aún piensan que existe el inminente peligro de un nuevo diluvio. Durante los cantos de sus fiestas religiosas llega a escucharse cómo la Estrella de la Mañana sacrifica a la serpiente. Este mismo acontecimiento también es el tema de una representación dramática que tiene la función de un acto mágico imitativo.[8] Los huicholes ya han perdido el temor de un nuevo diluvio. Durante la época de lluvias, cuando realizan ritos propiciatorios de lluvias abundantes, inclusive ofrendan pequeños modelos de la canoa del diluvio. Estos objetos se dedican a Takútsi Nakawé y remiten al tronco ahuecado que sirvió para que se salvara Timušáve. También le ponen todos sus accesorios. Sin embargo, cabe suponer que anteriormente esta ofrenda sí se hacía con la intención de evitar un nuevo diluvio.

Constatamos que tales mitos no sirven simplemente para satisfacer una curiosidad, sino que se trata de proyecciones al pasado de un temor real. De cierta manera, los mitos ofrecen la garantía de que, por medio de las prácticas rituales apropiadas, se podrá evitar que se repita una catástrofe como la que se produjo en los inicios del mundo. Al igual que los coras, los antiguos mexicanos también creían que el mundo había sido extraído del agua. Entre otras cosas, decían que la tierra originalmente era un animal parecido a un cocodrilo que vivía en el agua. Además, imaginaban que el mundo inferior estaba lleno de agua, la cual brotaba por los ríos

[7] Edición del Duque de Loubat, Roma, 1900, fol. 4-6.
[8] K. Th. Preuss, *Die Nayarit-Expedition*, p. XXVIII.

y lagos de la superficie.[9] ¡Ésta es la razón por la cual estamos rodeados por el inmenso océano! Así se entiende cómo la ubicación geográfica, junto con otras manifestaciones naturales como son las inundaciones y ciertos fenómenos meteorológicos, pudo provocar miedos apocalípticos de esta índole y todo el sistema de protección que se revela en los mitos. No hay ninguna necesidad de suponer que el origen de los mitos del diluvio se explique por algún acontecimiento real de dimensiones extraordinarias. Mitos como los relatos del diluvio, por supuesto, son sumamente susceptibles de causar una profunda impresión en todas las partes donde aún no se conocen. Como vemos en el caso de los huicholes, también penetran en el culto con mucha fuerza. De hecho, el episodio del diluvio ocupa un espacio desproporcionado dentro del corto texto que es el mito huichol de la Creación. Más bien, la historia de la Creación se encuentra al inicio del mito del diluvio; su función principal es demostrar que el diluvio forma parte de la creación del cosmos y de la consolidación de la tierra, como a veces realmente sucede.

El antiguo mito mexicano de los cuatro soles o periodos prehistóricos es una expresión de la necesidad de evitar, sistemáticamente y para siempre, las catástrofes que amenazan a la tierra, provocadas por el viento, el fuego o el agua. Era preciso contrarrestar las consecuencias de tales cataclismos. Como es bien sabido, los antiguos mexicanos aún temían que se acabara el sol actual, sobre todo cuando terminaba un periodo calendárico de 52 años. En el contexto de los mitos del diluvio, a menudo también se cuentan historias de emergencias causadas por otros elementos como el fuego o, en las regiones septentrionales, la nieve, el frío y el hielo. No cabe duda de que siempre hay una relación con catástrofes reales de la naturaleza. Acontecimientos como incendios, erupciones volcánicas o heladas sí son una base importante para que se elaboren las narraciones míticas sobre los cataclismos cósmicos. Los mitos hacen que las emergencias reales aparezcan más aceptables; también la distancia temporal con el pasado mítico tiene un carácter tranquilizador. Por medio de una serie de complejas asociaciones entre acontecimientos reales y fenómenos astronómicos se logra construir la idea de que los astros sean la única causa de cataclismos tales como el diluvio, o de una conflagración mundial. Pero tales concepciones mítico-religiosas necesariamente son secundarias. Es curioso notar que en los acontecimientos míticos mencionados frecuentemente se manifiesta una estrecha unión entre el

[9] K. Th. Preuss, "Mexikanische Religion", Hans Haas (ed.), *Bilderatlas zur Religionsgeschichte*, Leipzig, pp. IIIss.

agua y el fuego. Una acción simultánea de ambos elementos antagónicos no es tan común en las narraciones sobre los cataclismos cósmicos. Lo que predomina es un complejo conceptual donde ambos elementos se asocian debido a una supuesta contigüidad espacial o temporal, o por alguna semejanza. Los antiguos mexicanos creían que la edad del sol de fuego terminó a causa de una lluvia de fuego. Iconográficamente, este periodo es representado por el dios del Fuego, así como por el dios de la Lluvia. Ambas deidades remiten al fuego y al agua. Esta asociación se explica porque, según la cosmovisión mexicana, el fuego volcánico y el agua subterránea son vecinos; ambos también se relacionan con el cielo, ya que éste no es otra cosa que una réplica del inframundo.

Así, también el dios huichol del Fuego, Tateuarí ("nuestro abuelo"), proviene del mundo inferior, al igual que el agua y las diosas del agua, como lo acabamos de ver en el mito huichol de la Creación. El episodio de la llegada del fuego al mundo se narra de la siguiente manera (versión ligeramente abreviada):

En el mundo inferior, "los que han aparecido" nacieron cuando todavía era de noche. Entonces, "los que saben", cuando nacieron, dijeron: "¿Qué haremos para tener luz en nuestro mundo?" Primero, nació la luna, su abuela, y tenían su luz. Pero ella los engañó.[10] Ocurrió que en la noche se produjo un ardor en medio de las rocas rojas y azules y una luz surgió de allí, desapareció, brilló de nuevo y luego se apagó. Los Kakauyárite [Saurísete] la vieron y dijeron: "¿Qué pasó en medio de las rocas? Vayamos a ver." Uno de ellos se levantó y fue hasta la orilla del barranco para ver qué pasaba. En el fondo del peñasco, un hombre viejo estaba acostado; era una roca azul de aspecto horrible al contemplarla. Tenía sus flechas, una pulsera, sandalias y un bastón emplumado del que emanaba una luz brillante. Al ver esto, la persona se lo contó a sus padres y los Kakauyárite dijeron: "¿Cómo haremos para verlo de cerca?" Los Saurísete, "los que saben", dijeron: "Vamos a dispararle una flecha." Le arrojaron pequeñas serpientes que fallaron el blanco y cayeron, sin resultado alguno. Entonces, Šuravetámai ["el niño de la estrella"] dijo: "Miren, padres míos, voy a pararme en el pequeño peñón que está arriba de él." Y entonces se puso allí, apuntó bien y disparó su flecha, que cayó en la roca azul y la tumbó. Salió mucho humo. El anciano rodó cuesta abajo, por donde las piedras azules y rojas estaban regadas. Otras personas lo levantaron, eran los venados del sur y del norte.[11] Lo nombraron su abuelo y lo colocaron en sillas de madera de huisache, de upa y de ocote.[12] Lo dejaron descansar

[10] Con estas palabras tal vez se pretende explicar que la luna no siempre brilla.
[11] Se trata de las estrellas.
[12] Los tres tipos de leña que se utilizan para las fogatas.

y él brilló. En la noche brilló con tal resplandor que todos los Kakauyárite presentes podían mirarse mutuamente y reconocerse. "Nuestro abuelo nació."

Tateuarí, "nuestro abuelo", nació en un barranco del mundo inferior. A la vez es un elemento natural y un anciano. Después de su nacimiento, es consagrado por la flecha que le dispara el Niño de la Estrella, un personaje asociado con la Estrella de la Mañana. Entre los huicholes, al igual que entre los antiguos mexicanos, el fuego es un ser vivo y también un objeto de culto. La representación del dios del fuego es la fogata que arde en el centro del *tuki*. El mundo por encima y por debajo de la tierra es simbolizado por medio de una escultura. El fuego siempre mantiene una relación con el sol que nos alumbra, así como con el sol del inframundo. Del antiguo dios mexicano del Fuego, Xiuhtecutli, se decía que vivía en el "ombligo de la tierra". Por otra parte, entre los coras el fuego no es un dios, y no se le rinde culto alguno. Solamente en los cantos de los mitos se dice que el fuego central del patio festivo (lugar que, a su vez, simboliza al mundo) ha sido encendido por el fuego del sol en el poniente. También se dice que durante toda la noche el fuego se mueve como un águila que aún no ha tomado su vuelo (el cielo luminoso); así conversa con los ancianos que son los dirigentes de la ceremonia. Al amanecer se eleva para retomar su lugar en el cielo.

Tatiápa es el inframundo de los huicholes cuyos dioses nacieron durante la Creación, al igual que los seres humanos. Ahí es donde vive el dios del Fuego. Por cierto, el lugar recuerda mucho el Tamoanchan, "la casa del origen", de los antiguos mexicanos. También se trata del lugar donde los dioses nacieron y donde se reunieron, al que los seres humanos siempre regresaron, cuando realizaban sus migraciones en los tiempos más remotos. No siempre se ubica en el cielo nocturno, o sea, en el occidente, donde aparece la luna nueva, pero aún así conserva algunos rasgos importantes de las regiones del inframundo.[13]

En su conjunto, las diferencias entre las religiones huichola y cora son bastante notables, a pesar de que existen coincidencias entre muchas ideas particulares. Las dos tribus seguramente estaban unidas por lazos históricos. De hecho, lingüísticamente los coras y los huicholes son bastante cercanos. Cabe preguntarse cómo pudo producirse una evolución tan distinta en lo que se refiere a las concepciones que tienen sobre los dioses. Sin duda, se trata de una evolución y no simplemente de procesos históricos. Los antiguos mexicanos se encuentran en un punto intermedio, tanto en lo que se refiere

[13] "Mexikanische Religion", p. v.

al aspecto de la multiplicidad de los dioses, como en lo que se refiere a la importancia de las deidades tribales. Krickeberg[14] encontró analogías entre los coras y los totonacas de la costa del golfo en lo que concierne a las tres deidades principales: el dios del Sol, la diosa de la Tierra y de la Luna y la Estrella de la Mañana. Algún día, tal vez, se descubran otros eslabones.

[14] Walter Krickeberg, "Die Totonaken", en *Bässler-Archiv*, t. IX, 1925. [Traducción del alemán al español por Porfirio Aguirre: *Los totonacos, contribución a la etnografía histórica de la América Central*, por el Dr. Walter Krickeberg, Talleres gráficos del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía, Secretaría de Educación Pública, México, 1933.]

V

ENSAYOS ETNOHISTÓRICOS Y ETNOARQUEOLÓGICOS

23

Los cantos dialogales del *Rig Veda* a la luz de los cantos religiosos de los indios mexicanos*

Konrad Theodor Preuss

Recientemente se celebró el III Congreso Internacional de la Historia de las Religiones en Oxford. En la sección de los pueblos primitivos se nos ofreció un grandioso espectáculo en que numerosos investigadores de las más diversas disciplinas filológicas presentaron ponencias sobre magia y religión. Es notable cómo en los últimos años la etnología y la filología de lenguas antiguas se han acercado cada vez más la una a la otra. Es que ambas disciplinas quieren aprender algo de la otra: las ciencias filológicas han reconocido que los enfoques más recientes sobre el origen de las religiones no solamente parten de sus propios materiales de estudio; ahora aceptan que el análisis de los antiguos monumentos debe fundamentarse sobre una base más amplia. Ninguna conjetura o especulación, pues, puede sustituir lo que ofrecen los datos concretos.

Friedrich Schwally (*Der Heilige Krieg in Israel* [La guerra sagrada en Israel],[1] Hermann Reich (*Der Mimus* [El mimo]), Albrecht Dieterich (*Mutter Erde* [Madre tierra]) y otros filólogos no han vacilado en utilizar datos etnográficos para el bien de su disciplina.[2] A estos investigadores ahora se les une Leopold von Schröder, filólogo que en su obra *Mysterium und Mimus im Rigveda* [Misterio y mimo en el *Rig Veda*][3] presenta un admirable y profundo análisis de su material. Por cierto, la manera en que Schröder utiliza los datos etnográficos es sumamente innovadora, porque utiliza a los "salvajes", o sea

* "Dialoglieder des Rigveda im Lichte der religiösen Gesänge mexikanischer Indianer", *Globus*, 95 (3), Brunswick, 1909, pp. 41-46. Traducción de Johannes Neurath y Leticia Villanueva.

[1] *Semitische Kriegsaltertümer I* [Antigüedades bélicas semitas 1].

[2] Véase los autores de la revista *Archiv für Religonswissenschaften.*

[3] Leipzig, 1908.

gente que supuestamente carece de la literatura para explicar un género literario. Pero, ¿de veras contamos los etnólogos con cantidades tan grandes de cantos, oraciones, rezos, cuentos y mitos? Por lo general, aún no tenemos suficiente de una tribu en particular, y de otras ni siquiera tenemos nada. Cuando, entre 1905 y 1907, realicé trabajo de campo entre los indígenas de la sierra Madre Occidental en México, tuve la suerte de poder documentar los textos originales de un gran número de cantos dramáticos, todos ellos textos que acompañan a *drómena* religiosos pero en diferentes estadios de desarrollo. Espero que en un futuro se exija a cualquier etnólogo que registre los textos indígenas en su idioma nativo; entonces nuestros resultados en verdad van a ser sumamente interesantes.

Von Schröder fue el primero en reconocer qué valor podrían tener estos cantos mexicanos, junto con los actos rituales dramáticos. El *Rig Veda* contiene un cierto número de breves cantos dialogales que se llaman *samvâdas*, mismos que se caracterizan por sus extraños y oscuros contenidos. Desde Hermann Oldenberg, los investigadores clasificaron este género literario (que en la India solamente aparece de forma rudimentaria) como el tipo *âkhyâna*; definido por la presencia de proverbios, discursos dialogales y otros elementos; textos que, en forma de versos, se insertan en las partes principales escritas en prosa. Aunque los diálogos del *Rig Veda* forman parte de este tipo de narraciones en prosa, los cantos dialogales tienen toda la apariencia de ser obras literarias por sí mismas; es algo que podemos apreciar muy bien en la traducción elaborada por Von Schröder, que no recurre a cambios del original. Los cantos tampoco necesitan textos explicativos, por el contrario, éstos solamente destruirían su efecto poético. Por esta razón, Sylvain Lévi y después Johannes Herbel han insistido en que se trata de diálogos para representaciones dramáticas. El último planteó incluso que se trata de cantos responsoriales. Cuando Schröder interpreta los cantos basándose en estos planteamientos, y nos hace accesible el mundo del *Rig Veda*, lo logra sobre todo debido a su afán de explicarnos la evolución de las formas y de los contenidos de los diálogos, reconociendo el papel que tienen la danza y la acción dramática como misterios y prácticas mágicas, y apreciando también la figura del mimo alegre que se desarrolla en este contexto. Ahora no nos interesa el nivel evolutivo del *Rig Veda*, sino el camino que lleva hacia allá. Por eso dejaré hablar a los indígenas mexicanos, a cuyos cantos se refiere Von Schröder, citando mis informes preliminares. El baile y el *drómenon* también son los principios que dan vida a los actos rituales de los indígenas coras y huicholes, tal como sucede en toda la Norteamérica nativa, mientras que los textos acompañantes, los cantos, son entonados durante noches en-

teras. Entre las dos tribus existe una diferencia bastante extraña. Los coras jamás abandonan la forma narrativa y nunca se inclinan hacia los diálogos, mientras que los textos huicholes a veces son puramente dialogales, aunque, por lo general, se insertan breves explicaciones narrativas, o sea, palabras como "dijo". Por eso también los cantos huicholes pueden clasificarse como cantos descriptivos. No hay una buena explicación de por qué existe tal diferencia entre las dos tribus. Tal vez es porque entre los coras tiene más importancia describir míticamente la existencia y la vida de las deidades, no solamente describir las ceremonias, la llegada de los dioses y las negociaciones con ellos. La manera de recitar es la misma entre ambos grupos: un cantador es el encargado de cantar todo, y sin muchas modulaciones del tono de la voz. Entre los huicholes, lo más común es que el sacerdote-cantador cuente con dos ayudantes, uno en cada lado. Después de aproximadamente cada minuto de canto, repiten el texto recitado a manera de coro. Supuestamente, hacen esto para evitar que se canse el cantador, pero creo que lo más importante es aumentar la fuerza mágica de las palabras. Según el mito, en un pasado los ayudantes de cantadores eran mujeres. Pero un terrible demonio mataba cada noche al cantador, entonces uno de los cantadores más poderosos acabó con las cantadoras femeninas y, así, rompió el poder del demonio. Seguramente este mito nada más quiere expresar que las mujeres no sirven como cantadoras rituales. Sin entrar por ahora en el análisis de las danzas y actos que acompañan el canto, quiero afirmar que todos los diferentes papeles, a veces antagónicos, en las partes dialogales de los cantos huicholes son recitados por un mismo cantador, y nunca por personas o actores diferentes. Aquí, el diálogo solamente es una forma en que se desarrolló el canto narrativo; entre otras cosas, lo comprueba el hecho de que ciertos textos dialogales que se repiten, por ejemplo, en las partes iniciales de los cantos, a veces se me han dictado con frases del tipo "dijo" y a veces sin ellas. El cantador, por lo general, no toma parte en la acción ceremonial. Entre los coras, permanece sentado en su silla durante toda la noche como si lo hubieran clavado ahí, mientras que otras personas realizan los ritos. Entre los huicholes el cantador no canta cuando actúa, la única acción que realiza sin interrumpir el canto es agitar la vara con las plumas mágicas. Cuando cantos y actos rituales se realizan simultáneamente, los últimos no son ejecutados por el cantador. Solamente recuerdo dos excepciones. Una vez el cantador se levantó y salió cantando por la puerta del templo hacia la oscuridad de la noche, donde saludó a los cuatro rumbos. La otra ocasión fue en la fiesta del Peyote, cuando el cantador se levantó, después de casi veinticuatro horas de cantar sin interrupción, y participó durante algunos

minutos en el baile frenético de los venados. Esto fue al terminar la danza.

Quiero ilustrar mis planteamientos con algunos ejemplos de los cantos, que confrontaré con textos análogos del *Rig Veda*, traducidos y analizados por Von Schröder.

La borrachera de Indra y el ebrio Tonárikan

En el último de los doce cantos de la fiesta cora del Vino, ceremonia dedicada a la salud de los niños, precisamente en el momento de la salida del sol, aparece un viejito, personaje que representa a Tonárikan (el soleado), la Estrella de la Mañana. Su función es distribuir "vino" entre los niños, o sea un trago destilado de una especie de agave. En el canto que, a grandes rasgos, va paralelo a la acción ritual, se describe cómo aparece sobre la montaña, cómo se va acercando con su temible y majestuoso rostro, cómo llega hasta el altar y cómo se sirve el vino con los utensilos que allí están dispuestos. Se dice que anteriormente esta ceremonia solía representarse teatralmente. Finalmente llena su botella con el trago y va pasando por las filas de los adultos, escondiendo la botella discretamente. Sonríe a los niños y parece como si diera a beber a los adultos, pero le ofrece a los niños, mientras el canto continua así:[4]

...hacia él se dirige el cantador: "Ven acá Tonárikan; ândale, alcánzame el agua de la salud." Allá va, se acerca al cantador, lo jala hacia él y le ofrece la bebida. "Así les gusta tu agua, así les gusta a los [niños] recién nacidos tu agua, y a ti, ¿cómo te parece tu agua?" Ahora Tonárikan cae. Se arrastra, se levanta y baila; llama a los recién nacidos: "Vamos a bailar." Allá bailan, allá baila Tonárikan en su borrachera; allá baila; bebe vino y lo ofrece a los niños. Allá baila con los ojos abiertos, y borracho se cae. Allá se tambalea como un borracho, Tonárikan, el que apareció, y con él están los sabios [los viejos]. Les ofreció de beber, allá bailan con él. Ahora, aquí quiere dejar de bailar. Ya terminó. Que descansen los recién nacidos. Allá están, abajo del altar. Tonárikan les hizo una mala jugada con su borrachera...

Por otra parte, el ebrio Indra canta así (cf. Von Schröder, p. 365):

1. ¿Así o asá? ¿Cómo está mi espíritu?
¿Qué capturaré? ¿Una res, un caballo?
¿Acaso habré tomado soma?

[4] Traducción literal. El volumen con los textos de los cantos coras saldrá a la luz en el transcurso de este año.*

* Ésta publicación salió hasta 1912 [N. de E.].

2. Así como soplan los vientos tempestuosos,
así me desgarran las bebidas.
¿Acaso habré tomado soma?

3. Las bebidas me jalan hacia arriba,
me jalan como los caballos el carro.
¿Acaso habré tomado soma?
[Etcétera. En total 13 versos.]

La canción cora sobre las ranas y las ranas del *Rig Veda*

Durante la fiesta de la siembra, un poco antes del inicio de la temporada de las lluvias, el cantador cora canta una canción mágica que trata de las ranas que llamaron a la lluvia. Éste solamente es uno de los muchos cantos que se entonan durante las ceremonias. No puedo decir si en este caso también se baila. He aquí una traducción literal del texto.

"Los sabios, nuestros viejos, allá en la fogata están pensando. El niño Haatsikan [el "hermano mayor", dios de la Estrella de la Mañana que en las fiestas aparece representado por un niño] les pregunta: "Mis viejitos, mis sabios, ¿qué están pensando?" "Nuestros ancianos, los dioses [o sea los muertos que se transformaron en los dioses de la lluvia] no quieren venir." Ahora los sabios se acuerdan de la rana y le explican el problema. La rana conoce lo que piensan los viejos. Hablando se acerca a sus viejos; viene con ellos, se levanta y les habla a sus viejos, los sabios, que permanecen aquí en el mundo. Aquí le hablan los sabios con estas palabras: "Rana, tú lo vas a hacer, vas a traer la lluvia desde allá, directamente desde el más allá [del extremo del mundo en el oriente], para que baje, para que baje a la tierra." La rana les contesta a nuestros viejos: "Lo que piden no lo puedo hacer, porque no tengo los pies ligeros." Los viejos no le hacen caso, y le ordenan: "Hazlo." "Mis viejos, pues no me queda otra, me voy." Se volvió y se acordó de la roca de la lluvia [una roca del océano Pacífico, cerca de San Blas]. Hasta allá abajo se va, directamente hasta el poniente, y llama a sus hijos. Con sus hijos se voltea la rana y se acerca hablando. Se acuerda del más allá, allá afuera [el extremo oriental del mundo]. Se acerca hablando y llega a la montaña. Se va directamente hacia arriba, a la montaña, y donde sale deja a uno de sus hijos. Allá se va a quedar el hijo de la rana. Aquí le dice así: "Tú vas a croar cuando los dioses de la lluvia lleguen a la otra sierra." [De la misma manera, a sus otros dos hijos los deja en las sierras siguientes, en el oriente.] Allá anda platicando, allá lejos en medio del oriente. Allá consigue la tierra en que se va a esconder. Termina y piensa: "¿Cómo voy a hablar con los que viven aquí en medio del oriente?" Allá llega a su casa. Les habla con voz alta y los saluda: "¿Están ustedes en la casa? Los

quiero visitar." Los dioses allí adentro, los que viven allí, están platicando y divirtiéndose. Otra vez la rana les habla: "¿Están ustedes en la casa?" Entonces, las lluvias [los dioses de la lluvia] la escuchan. Aquí ellos le explican al más viejo de ellos, al padre de las lluvias, lo que debe hacer. Entonces, nuestro hermano mayor, la rana, sabe muy bien lo que va a pasar, ¿no había dejado órdenes para sus hijos? "¡Agárrenla, maten a la rana!" Entonces la rana se esconde muy bien en su tierra. Ellos salen furiosamente hacia afuera, a su mundo, pero no la ven. "¡Síganla, alcáncenla!" Entonces el hijo de la rana empieza a croar. [Lo mismo se repite con los otros hijos de la rana, lo que tiene como consecuencia que los dioses de la lluvia lleguen hasta el poniente.] Aquí en el poniente terminan las palabras de la rana, y los dioses del Oriente se van a quedar en el mundo. Así lo sabe hacer la rana. ¿Acaso no trajo la lluvia? Allá terminan las lluvias, buscando a la rana.

Ahora quiero citar una selección de los versos sobre las ranas demoniacas del *Rig Veda*. A la manera de sacerdotes, las ranas cantan himnos mágicos para atraer a la lluvia (cf. Von Schröder, p. 403):

1. Permanecieron durante todo el año,
como sacerdotes (que tienen que abstenerse de hablar
antes de las ceremonias), fieles a su juramento.
¡El canto, ioh, Parjanya! [el mismo que en otros cantos (*Rig Veda* 7 102) crea "pasturas abundantes" y "los hijos de las plantas, vacas y caballos"], despertadlo!
Ahora lo entonan las ranas.

2. Cuando lo mojan las murmurantes aguas del cielo que bajan,
a él que yace en el pozo como una manguera seca,
entonces, cuando se oye el mugir de las vacas y de los becerros,
junto con ello, pronto las ranas entonarán su croar.

3. Cuando bajan las lluvias para los que sufren la sed,
los ansiosos —ya llegó el temporal.
¡Ak, ak! Así se escucha —parece que un hijo visita a su padre,
así uno saluda al otro.

7. Como los sacerdotes cuando beben la todopoderosa soma,
y cantan sentados alrededor de una copa llena,
así, ioh ranas!, están sentadas alrededor de este día (el primer día de la temporada de las lluvias es como una copa llena de soma),
ustedes, alrededor del día que trae el temporal.

8. Como los sacerdotes con la soma entonan su canción,
y dicen su oración para el bien del año,

y como sudan con su olla los Adhvaryus [los sacerdotes en turno],
todas salen, ninguna se queda escondida.

9. Guardan el orden divino del año;
jamás faltarán cuando viene el tiempo;
cuando vienen las lluvias,
cuando termina el calor del verano.

10. Nos ofrecen regalos las gritonas y las croadoras,
la pinta y la verde nos obsequian tesoros,
las ranas regalan cientos de vacas,
en la fiesta de soma nos obsequian la vida.

Cómo traen a la Estrella de la Mañana a la fiesta

Como ejemplo de los cantos dialogales huicholes presentaré el inicio de uno de los cantos que duran toda una noche. A diferencia de los coras, entre esta tribu casi no existen los cantos particulares y breves, sino que predominan aquellos de una duración casi interminable. La mayoría de los cantos inicia prácticamente de la misma manera. El dios del Fuego Tateuarí ("nuestro abuelo"), que es la fogata en el centro del templo, manda traer a la Estrella de la Mañana Kauyumári, que vive en el lugar del amanecer, para que éste dirija las negociaciones con los dioses restantes. En este caso no hay representantes de dioses, aunque se piensa que éstos están presentes en sus "camas", que se encuentran en el templo. El texto que reproduzco en los siguientes párrafos es el inicio de la fiesta del Tostado del Maíz. Para esta fiesta se cazan muchos venados. La traducción literal dice así:

Cantador: Aquí estamos buscando.[5] Teuarí ("abuelo", el dios del Fuego). Que tu corazón no esté triste [reservado]. Tu jícara, tu flecha, aquí nacieron.[6] Para que lo sepas [escuches], no estés triste, Teuarí. Aquí te estamos buscando.

[5] Expresión típica que quiere decir que se busca los medios para cumplir los deseos humanos, especialmente las ofrendas destinadas a los dioses. Cada fiesta tiene su finalidad particular, la cual es la razón por la que se necesita la colaboración de las deidades. Cuando los dioses tienen los objetos que utilizan para cumplir con sus tareas, los ciclos naturales y los alimentos, los deseos principales de los humanos son garantizados.

[6] Éstos son los instrumentos que los dioses utilizan para cumplir sus funciones, y que los seres humanos tienen que ofrendar.

Relato: Ya se está moviendo [Teuarí] en Tumuánita [el lugar del polvo],[7] en Ximuánita [donde hay piedritas],[8] ya se está moviendo Teuarí.

Cantador: Aquí estamos buscando. Que tu corazón no esté triste. Escucha, toma tus plumas [la vara mágica emplumada] en Tumuánipa.

Relato: Ella [la pluma] sabe [que Teuarí la va a tomar].

Cantador: He aquí el águila [la vara con plumas de águila], ¡tómala!

Relato: Ya se está acercando, ella [la pluma] habló en Tumuánipa. Él [Teuarí] ya está viendo su cama.[9]

Teuarí: Oiga cantador, ¿por qué me estás esperando?

Cantador: Sí, te estoy esperando. Aquí estamos buscando. Nació tu flecha. En la cacería sabía [la flecha sabía que había un venado en la trampa].[10] Escucha Teuarí, que no esté triste tu corazón. Aquí nos encontramos con nuestra cama, con nuestro instrumento [mágico] de ver.[11] (Juntamos los instrumentos, los usamos juntos.) Para que sepas, Teuarí, aquí buscamos las jícaras [de los dioses] y las flechas.

Teuarí: Pues sí, eso es lo que estás buscando.

Cantador: Estamos buscando su maíz.

Teuarí: Ahora yo, Teuarí, no puedo hacerlo. Aquí los dos, nuestro hermano mayor[12] y yo, sabemos cómo buscar. Aquí estaba mirando anteriormente,[13] pero ahora no está, ¿a dónde habrá ido?

Una vara con plumas del *tutuwí* (guacamaya) y del *piuáme* (halcón). Allá está, en Taurúnipa [el "país de la luz" en el oriente]. Yo, *tutuwí*, el *piuáme* [de los dioses], lo voy a traer, lo voy a buscar, mientras ustedes se quedan aquí.

Teuarí: Yo solo no puedo hablar con mis madres [las diosas]. Entonces tú, *piuáme tutuwí*, ve a buscar a nuestro hermano mayor y tráelo.

La vara emplumada: Ya me voy.

Relato: Ella [la vara emplumada] se fue. Allá en la sierra habló el *piuáme* [de los dioses], en la cumbre habló. Allá se quedó, allá donde están las madres, donde ellas miran a Hériui: nuestra madre Waxe Wimári [la bella virgen], nuestra madre Utianáka Niuetsika [el maíz], la Sauríxete. Ahora *piuáme* las ve [a las diosas].

[7] El templo. Se llama así porque el templo, durante esta fiesta, representa el lugar mítico donde los venados bailan y levantan polvo. La culminación de la fiesta es la danza salvaje de los venados que son representados por todos los participantes.

[8] El mismo lugar.

[9] Un pedazo de corteza de árbol que el cantador tiene enfrente de sí. La vara emplumada representa a Teuarí.

[10] Con antelación a una fiesta se realizan cacerías de venado que sirven para conseguir las víctimas del sacrificio. En las cacerías, un niño que representa al dios del Fuego va adelante. Las flechas ceremoniales que simbolizan a los diferentes dioses son untadas con la sangre del venado cazado.

[11] Un objeto en forma de estrella hecho de varitas y un tejido de lana. En el centro tiene un agujero.

[12] La Estrella de la Mañana Kauyumári.

[13] En forma de la flecha que se había llevado a la cacería.

Las diosas: ¿Qué estás buscando?

La vara emplumada: Bueno, aquí dicen que está la persona que estoy buscando, mi hermano mayor, Kauyumári.

Las diosas: Sí, allá dicen que está, allá búscalo, en Taurúnita.

La vara emplumada: Bueno, lo estoy buscando, quiero saber dónde anda.

Relato: Se fue. Allá en la sierra cantó, donde está mirando nuestro hermano mayor Uakúritsie ["en su peyote": un cerro en el poniente]. Allá pasó y llegó más adelante, y llegó a Makutúxa. Allá encontró la huella [de Kauyumári]. Allá va, en caso que sea su huella. Se fue más adelante y llegó a Taurúnita. Allá llegó y vio su cama, su casa. Allá se fue y lo encontró allá.

La vara emplumada: Así lo hago.

Relato: Con muchas plumas de *kuíxu*, *xiurikuai túxa* [especies de halcones], *uérika* [águila] y *piuáme* estaba tapada la entrada. La abrió, vio y entró, y se acercó a su cama. Entonces, [la vara emplumada] estuvo muy impresionada [del aspecto que tenía este lugar]. En la casa hay jaguares, sus animales, la *haíku* [serpiente de agua] azul y la víbora roja de cascabel en el sur. Está amaneciendo [en la casa siempre oscura, porque está tapada]. Su pluma [la del dios del Fuego] ya lo está viendo. Pero él no contesta. Ella lo pellizca en el sur, lo pellizca en el norte. Pero él no contesta. Entonces lo pellizca en el oriente.

Kauyumári: ¿Qué me pasa?

La vara emplumada: ¡Kauyumári!

Kauyumári: ¿Por qué me pellizcan en todas partes? Estoy solo.

Pluma: Yo, la pluma de Teuarí.

Kauyumári: Ven acá, acércate. ¿Qué tienes planeado, por qué viniste aquí?

Pluma: Tengo un encargo. Vamos, te están esperando. Por eso me mandaron.

Kauyumári: No puedo. No voy a llegar hasta allá. Es muy lejos. Estoy enfermo, y no tengo ganas de caminar. Viniste en balde. Me siento mareado en la cabeza. Estoy muy débil en la cabeza. No quiero ir. Mis pies son muy tiernos. Te digo, mis hermanas se van a burlar de mí. Se están burlando de mí. No quiero caminar. Bueno, entonces me voy, pero tengo una diarrea.

Relato: Así le dijo.

Pluma: ¿Por qué hablas tan rápido? Vamos, te están esperando. Vamos. ¿Por qué hablas? No hables tanto. Tu Teuarí te está esperando. Todos se fueron a la cacería [antes de la fiesta], por dondequiera que miren.[14] Ellos [los hombres] hicieron tu flecha. Todos están celebrando la fiesta en Tumuánipa.

Kauyumári: Bueno, pues, voy a preparar mis cosas. A lo mejor puedo ir.

Relato: dijo él y tomó su caja [con las varas emplumadas], etcétera...

[El canto es catorce veces más largo que la cita.]

[14] Por medio de las flechas que los representan.

La recuperación de Agni

Como una suerte de paralelo, pero sobre todo para dar una idea de cómo son los diálogos del *Rig Veda*, ahora presentaré algunos versos del primero de los cuatro cantos dialogales que tratan de la recuperación del Agni (Von Schröder, p. 188). Este pasaje trata del retorno y del nuevo nacimiento del dios del Sol y del Fuego, mismo que se esconde en el agua, en las plantas y dentro de la madera de ciertos árboles, de donde se le puede sacar con el taladro. Esto se hace en la primavera;[15] entonces, nuevamente se cuenta con el fuego para ofrecer los sacrificios, tarea que el fuego se quiso negar a hacer.

Varuna (el primero de los dioses):
1. Grande y fuerte era la piel
con que te metiste al agua.
Sólo un dios, ¡oh Agni!, que conoces la esencia,
pudo ver tus múltiples cuerpos.

Agni:
2. ¿Quién me vio? ¿Quién de los dioses
pudo verlos, mis múltiples cuerpos?
¿Dónde estará, ¡oh Varuna, oh Mitra!, la leña
de Agni para el sendero de los dioses?
[la leña que sirve para los sacrificios de la temporada]

Varuna:
3. A ti te estábamos buscando, ¡oh Agni! que conoces la esencia,
que te metiste en aguas y plantas, de múltiples maneras;
Yama[16] te descubrió, ¡oh resplandeciente!
Tu resplandor salió de diez escondites.

Agni:
4. ¡Oh Varuna!, por miedo me escapé del sacrificio,
para que los dioses no me sometan bajo su yugo.
Por eso mis cuerpos están escondidos;
yo, Agni, ya no pienso hacer este trabajo.

[15] Sobre el trasfondo mítico, véanse especialmente A. Hillebrandt, *Vedische Mythologie II* [Mitología védica II], pp. 134-148; H. Oldenberg, *Religion des Veda* [La religión de los Vedas], pp. 102-133.

[16] El señor de los padres en el país celeste de la luz, seres que ayudan en la producción de la luz.

Varuna:
5. ¡Ven! El hombre piadoso que ama el sacrificio
ya está listo –y tú, Agni, estás en la oscuridad.
¡Prepara los senderos donde caminan los dioses,
transporta a los sacrificios de buena intención!

Agni:
6. Esta obra la realizaron los hermanos mayores
de Agni,[17] así como el camino el cochero;
por miedo, Varuna, me fui lejos de aquí,
como un búfalo escapé del látigo.

Varuna:
7. Te creamos fuerza vital para ti, que no envejeces.
Agni, que no sufras, sometido al yugo;
por eso, ¡oh noble!, amablemente estés dispuesto,
a transportar la parte del sacrificio que es para los dioses.

Agni:
8. El sacrificio inicial, y aquel que viene al fin, son míos,
¡dénme la parte nutritiva de la ofrenda,
la grasa de las aguas, y el tuétano de las plantas,
y tengan una larga vida, dioses!

Varuna:
9. Para ti sea el sacrificio inicial, y aquel que viene al fin,
también las partes nutritivas de la ofrenda,
tuyo, Agni, sea todo el sacrificio,
los cuatro rumbos, que hagan su reverencia frente a ti.

Los cantos de los huicholes y coras solamente son comprensibles en la relación que tienen con la representación teatral. Los contenidos de los textos son concretos. La motivación principal siempre es provocar efectos mágicos o sobrenaturales, lo mismo cuando se trata, por ejemplo, del mito cora sobre la Creación del mundo y de los dioses de la lluvia desde el agua,[18] como cuando vienen los dioses personalmente para realizar las ceremonias. Una vez que el mundo es creado, y los dioses tienen un suelo firme bajo sus

[17] Los tres hermanos mayores de Agni son las tres hogueras para los solemnes sacrificios, mismas que se acabaron y murieron cumpliendo con este oficio.

[18] Véase mi traducción de este canto en la revista *Zeitschrift für Ethnologie*, 1908, p. 601 (véase *supra* p. 257).

pies, inicia la danza y en ella los danzantes son los dioses de la lluvia. Las palabras, la acción, y también las ofrendas, las tres cosas sirven para hacer posible que los seres sobrenaturales de la naturaleza tengan la capacidad de cumplir con su trabajo y hacer funcionar el mundo. En un canto huichol, que solamente se ejecuta cada diez años aproximadamente, todos los dioses son sometidos a una curación de la misma manera como cuando se cura a seres humanos: Kauyumári, la Estrella de la Mañana, el asistente del dios del Fuego Tateuarí, chupa las enfermedades del cuerpo de los dioses, para que ellos recuperen su salud y puedan producir lluvias más abundantes. Cuando las descripciones dramáticas de los cantos son reafirmadas con actos ceremoniales y danzas, el efecto mágico es doble. Así sucede en muchos casos, pero no siempre. Entre estos indígenas tenemos pocos actos; mientras que el canto descriptivo es lo predominante, en otras tribus predomina la danza dramática sin que haya descripciones verbales precisas de lo que sucede. En estos casos la interpretación de las ceremonias es mucho más difícil.

Quiero subrayar que el canto descriptivo no es acompañado por actos rituales de la misma complejidad. La acción sí existe, pero a menudo no es un cosa tan espectacular. Pequeños ritos, como por ejemplo encender la fogata, llenar y encender pipas de tabaco, cuando se sientan los viejos en sus sillas colocadas alrededor de la fogata, y muchas cosas más, estos actos en los cantos coras son descritos como actividades que realiza la Estrella de la Mañana. En otras ceremonias sumamente complicadas se les ofrece a los dioses sus insignias, se bendicen los instrumentos ceremoniales, se obsequian ofrendas y se somete a los participantes de la fiesta a diversos ritos. También se saluda al sol y a las deidades de los seis rumbos. Entre los huicholes, se representa el curso del sol por medio de bolitas de maíz que se lanzan en las direcciones este-oeste y norte-sur y viceversa. Actos como levantar y bajar las varas emplumadas se relacionan con la llegada y los viajes de las deidades representadas, como ya vimos en la escena donde se invita a la Estrella de la Mañana a la fiesta. En la fiesta huichola de la cosecha, a ambos lados del cantador, se encuentran niños de entre dos y seis años que representan a los jóvenes espiritus de las calabazas. Vistiendo trajes y adornos festivos y con la cara mirando hacia el oriente, los pequeños inician un viaje que los lleva al cielo en el este y de regreso. Este movimiento se expresa por la posición de las cruces romboides que los niños llevan en su sombrero. Cuando, durante el canto, se van hacia el este, las cruces miran hacia el frente; cuando regresan las cruces miran hacia atrás, al poniente. Por otra parte, un cinturón colgante representa el camino hacia el cielo, mientras que abajo de este lugar hay calabazas que apuntan hacia el este cuando van en esta dirección, y que

son vueltas al revés durante el viaje de regreso. Ciertas ceremonias informan a los dioses que se visita, durante el viaje, en sus moradas. Las dos águilas que acompañan a los niños están representadas por dos hombres adultos, que se sientan tranquilamente junto a los pequeños.

Por otra parte, en las fiestas huicholas también hay actuaciones dramáticas muy elaboradas, especialmente cuando se trata de representar la cacería del venado. En el caso de los coras, la Estrella de la Tarde Sáutari, con figura de venado, baila alrededor de la fogata, brincando salvajemente y dando patadas a los instrumentos rituales, así como a toda la gente presente, entre ellos la Estrella de la Mañana representada por un niño y la diosa de la Tierra Tatéχ personificada por una niña. Los cantos huicholes tratan sobre la cacería sagrada del venado que realizan los dioses, acto que se escenifica teatralmente con cazadores que conducen a personas que representan a los venados a meterse en trampas preparadas. Entre los mexicaneros la cacería se representa con jóvenes muchachos que se divierten bailando alrededor, e imitan el ladrido de los perros de caza. En otras ocasiones, entre los huicholes la cacería la escenifica un hombre que actúa disfrazado de venado y que en medio de la noche sale corriendo del templo con una antorcha en la mano, en dirección al "lugar del amanecer" (Paríya kutsié). Lo persiguen el dios del Sol (Tayáu, nuestro padre) y un dios del Fuego (Tatutsí Maxa Kuaxí, bisabuelo cola de venado). Mientras tanto, dos personajes bailan alrededor de la fogata, frotando dos omóplatos entallados de venado. La explicación es que el sol mata a los venados-estrella al amanecer. Entre los coras, se representa cómo cae el venado herido, después lo cargan bailando alrededor de la fogata y representan cómo lo desuellan y lo preparan para comer.[19]

Un poco antes del amanecer, el niño cora que representa a la Estrella de la Mañana se para frente al altar en el oriente, lugar que simboliza la salida del inframundo, y tira una flecha hacia los arbustos que se encuentran al poniente. Se dice que así mata a la serpiente acuática que es la aurora. Otro indígena se quita su largo cinturón y baila alrededor, agitando el cinturón y lanzándolo finalmente hacia los arcos que están sobre el altar, adornados con flores y que representan el cielo. El águila, o sea el sol, que se encuentra en el cenit, lo recibe.[20] De una manera similar, el chamán huichol que representa a Kauyumári, la Estrella de la Mañana, lanza su vara emplumada para matar al *itáuki*, el animal sobrenatural que causa las enfermedades. A causa del gran esfuerzo, cae y se le echa agua. En la fiesta huichola de la siembra

[19] Véase *Zeitschrift für Ethnologie*, 1906, p. 963 (véase *supra* p. 139).
[20] Véase *Zeitschrift für Ethnologie*, 1906, p. 965 (véase *supra* p. 139).

se realiza el baile de los demonios femeninos alrededor de la vara del sol. El coito mágico es representado de una manera muy realista. En la misma fiesta se viste a la diosa del Maíz Niuetsika, un gran manojo de mazorcas, con ropa de mujer y se le adorna con pulseras y cintas. Cinco veces se la llevan cargando alrededor de la fogata, mientras que ella se despide. Entre los coras, existe la danza del Lucero Borracho, y el divertido baile de la Cigarra Divina que trae la lluvia.

Éstos son sólo algunos ejemplos de lo que son los actos dramáticos que se realizan junto con los cantos. El baile y los demonios tienen más o menos los mismos papeles que tenían, según Von Schröder, en el desarrollo de los cantos dialogales del *Rig Veda*. Con los documentos y fuentes hindúes analizados por este autor, esta hipótesis me parece bastante plausible, aparte de que existen otras fuentes de tribus arias, así como muchos aspectos del folklore europeo que lo comprueban. Para su interpretación hay que tomar en cuenta que también en los diálogos del *Rig Veda* existen claras finalidades mágicas, mucho más que, por ejemplo, en los *Eddas*. En este sentido también habrá que indagar sobre los ocultos motivos fálicos de los *samvâdas*, así como otros elementos similares en la mitología hindú. Además, igual que entre los coras y los huicholes, a los actos mágicos con una finalidad concreta les siguen escenas mímicas que toman en cuenta la necesidad que tienen los participantes en las fiestas de bromear y divertirse. Desde luego, en el caso de textos como el *Rig Veda*, es difícil determinar con seguridad hasta qué grado las dramatizaciones son elaboradas. A lo mejor aparecían todos los personajes que hablan en los diálogos, pero también es posible que solamente haya habido actuaciones de grupos particulares de personas, por ejemplo los *Maruts* bailadores. Un canto como *Rig Veda* 9 112 que Von Schröder, en su agudo y satisfactorio análisis, llama "un desfile popular durante la fiesta de soma", sin las actuaciones de los coloridos personajes descritos probablemente no tendría mucho caso. Mis indígenas a veces me decían que tal o cual escena había sido representada antes escénicamente. Por otra parte, jamás pude registrar un caso donde el elemento dramático haya aumentado. Con el progreso de la cultura un proceso de este tipo sí me parecería posible. Tel vez se podría llegar a una caracterización escénica de todos los personajes. El cantador ya no tendría que cantar todo, y cada uno de los actores cantaría su papel. Por falta de materiales comparables, no podemos decir si una tranformación de este tipo sería plausible. El baile dificulta que un personaje cante al mismo tiempo. Cuando la actuación dramática es más tranquila, es más fácil que los actores canten los diálogos. Por eso es posible que las danzas se concentren, por ejemplo, en las partes iniciales o finales.

Los *samvâdas* seguramente son textos que se cantaron; el canto hace posible que se alargue un texto breve de tal manera que puede acompañar una larga y complicada ceremonia. Eso que puede observarse con frecuencia entre los coras y los huicholes.

Lamentablemente no hay espacio para explicar a los etnólogos toda la interesante argumentación elaborada por Von Schröder. Solamente quiero subrayar que se puede aprender muchísimo de la obra de este autor, sobre todo porque demuestra que el universo intelectual de los pueblos primitivos, a pesar de su pobre cultura material, es mucho más rico de lo que se supone. A menudo los etnólogos olvidan eso y no aprecian la belleza y el olor de las flores que nos ofrecen estos pueblos.

24

El recipiente de sangre sacrificial de los antiguos mexicanos explicado según los planteamientos de los coras*

Konrad Theodor Preuss

Cuando uno pretende entender una etnia, lo más conveniente es recurrir a las metodologías tradicionales del análisis filológico. Con estas herramientas probadas pueden obtenerse resultados suficientes y seguros sobre cualquier pueblo o tribu, además de que se puede lograr una mayor comprensión de las interrelaciones que existen entre los diferentes aspectos que tiene una cultura. Estoy convencido de que es precisamente esto lo que siempre debe ser la meta principal de la etnología. Sin embargo, también es cierto que la difusión siempre ha sido un factor importante en la historia de los pueblos y culturas. Así, estamos cada vez más conscientes de que pueden existir situaciones donde ciertos elementos culturales apenas se relacionen superficialmente con el patrimonio cultural del grupo donde se encuentren. Por otra parte, las reflexiones sobre los procesos de difusión también tienen una dimensión bastante problemática, ya que muchas veces lo que estimulan no es el desarrollo de nuestra disciplina, sino el surgimiento de un clima de pesimismo exagerado. La alternativa que, aparentemente, se ofrece es dedicarse ya nada más a la etnología comparativa. En los estudios de caso, ¡cómo nos hemos molestado siempre por la falta de información detallada, trátese de la tribu que sea! Ahora que la etnología tiende a convertirse en una búsqueda de las más sensacionales relaciones históricas –preferentemente entre los países más distantes posibles–, algunos investigadores piensan que pueden olvidarse de esta engorrosa preocupación por la recopilación de

* "Die Opferblutschale der alten Mexikaner erläuter nach Angaben der Cora-Indianer", *Zeitschrift für Ethnologie*, 43, Berlín, 1911, pp. 293-308. Traducción de Olivia Kindl y Johannes Neurath.

datos precisos de campo. Sin embargo, si ya no buscamos completar nuestros registros etnográficos en el nivel local, pronto seremos testigos de un colosal derrumbamiento del rimbombante edificio que construyen las teorías etnológicas comparativas. Entonces será demasiado tarde para darse cuenta de que los cimientos empíricos de nuestra disciplina eran insuficientes.

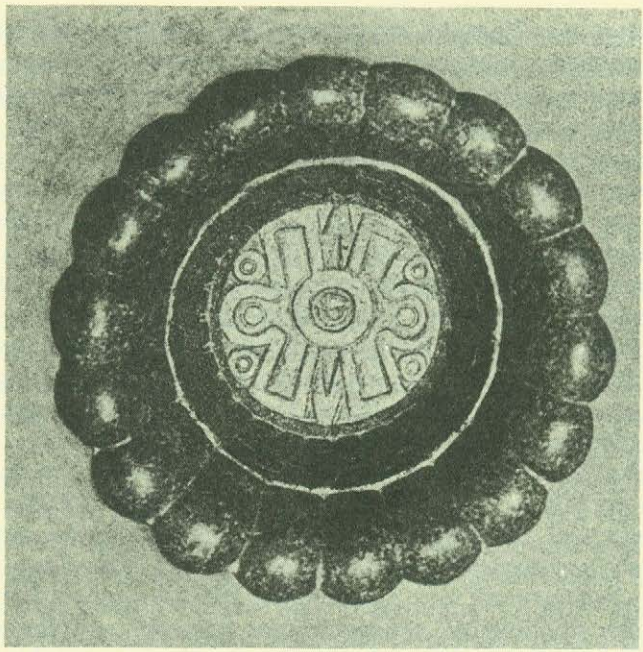
Para confrontar a esta clase de "pesimistas" que en lugar de dedicarse a la investigación de campo andan rondando a lo lejos, quiero presentar un estudio que demuestra cómo pueden evidenciarse las misteriosas penetraciones culturales que existen entre pueblos vecinos. La reconstrucción de tales interrelaciones hace posible la definición de ciertos complejos o círculos culturales compactos que son únicos en el mundo. No dudo que pueden sobrarnos una serie de elementos que no encajan en los círculos culturales así establecidos, pero me parece que lo más sensato es no preocuparse demasiado de tales fenómenos aislados y dejarlos para una segunda fase de la investigación. Por otra parte, los estudios comparativos que sí me parecen muy pertinentes son aquellos que buscan determinar cuáles son las particularidades psicológicas de los elementos culturales en cuestión, ya que tal vez puedan detectarse evidencias que permitan una reconstrucción de su origen dentro del mismo círculo cultural que, aparentemente, les es ajeno. Lo que no nos parece correcto es tomar cualquier elemento extraño como prueba de una difusión y convertirlo en el objeto principal de nuestras investigaciones. Incluso, aun cuando haya una razón fundamentada para explicar ciertas semejanzas culturales como resultados de una difusión, no nos permitiremos lanzar tales hipótesis. No queremos ser responsables de empeorar una enfermedad crónica que tanto afecta a la tierna creatura que aún es la ciencia etnológica. Por tal razón, ¡Dios nos proteja de los comparatistas y, sobre todo, de los que sólo saben comparar! Si no existe un movimiento paulatino y gradual de un círculo cultural a otro —un proceso que involucra a numerosas generaciones—, no se producen resultados duraderos. Así, la mayoría de las teorías basadas en comparaciones superficiales no son sino simples opiniones que se lanzan según las modas del momento; la única razón por la que merecen discutirse es para criticar los peligros metodológicos que tienen tales especulaciones.

Aquí hablaré sobre el círculo cultural mexicano; de ninguna manera debemos pensar en una área con fronteras fijas y zonas de influencia claramente perfiladas; más bien se trata de una región poco definida donde se presentan ciertas relaciones culturales concretas que siempre tienen algo que ver con los antiguos mexicanos, que son la cultura mejor conocida de la zona. Aparte de las tribus nahuas, vive ahí una multitud de pueblos lingüísticamen-

te ajenos como, por ejemplo, los tarascos, los zapotecos, los mixtecos y los mayas. Sin embargo, entre todas estas tribus siempre encontramos el mismo calendario, así como deidades y fiestas similares. El misterioso mito de Tollan y Quetzalcóatl, la serpiente emplumada, penetra al área maya, donde este último personaje es conocido con los nombres Kukulkán y Kukumatz. En los mitos quichés, el dios azteca Tezcatlipoca reaparece como huracán. Incluso tradiciones tan exóticas como desollar a las víctimas sacrificiales, así como revestir a otras personas con la piel del desollado se practicaron tanto en las fiestas de los antiguos mexicanos como entre los tarascos, según lo que nos dice la *Relación de Michoacán.*[1] También en los ámbitos de la sociología, del arte y de la tecnología se encuentran múltiples correspondencias. Sin embargo, con la única excepción de los antiguos mexicanos, desgraciadamente queda tan poca información acerca de todos estos pueblos que en ninguna parte se puede saber bien hasta dónde llegan las semejanzas y hasta dónde las diferencias. En lo que se refiere al ámbito religioso, hay que reconocer que incluso en el área maya hacen falta los registros de textos mitológicos, de tal manera que aún no logramos una comprensión del panteón maya. Tenemos las investigaciones detalladas que Tozzer realizó sobre la religión de los mayas lacandones,[2] pero también ahí faltan los mitos. Para el resto de Centroamérica difícilmente conseguiremos grandes cantidades de nuevos materiales de estudio, ya que el registro de mitos en su lengua original requiere muchísimo tiempo.

Hasta ahora, las únicas tribus que ya se han estudiado en profundidad son los coras y los huicholes que viven en las partes serranas del territorio de Tepic y en el estado de Jalisco. Se trata de grupos que hablan lenguas bastante similares, las cuales también están lejanamente emparentadas con el náhuatl. Especialmente las religiones de estas tribus se prestan para realizar los primeros estudios comparativos con los antiguos mexicanos. Ya el año pasado tuve el honor de hablar en este recinto sobre las concepciones religiosas que estas tribus comparten con los antiguos mexicanos.[3] Para no extenderme demasiado aquí, reiteradamente me referiré a aquella exposición. Además, en una ponencia presentada en el XVI Congreso Americanista que se celebró en Viena,[4] demostré que existen correspondencias entre una de las fiestas coras (la denominada "fiesta del despertar" o *xisïreame*) con dos

[1] *Relación de la Provincia de Michuacan*, Morelia, p. 292.
[2] Tozzer, *A Comparative Study of the Mayas and the Lacandones*, Nueva York, 1907.
[3] *Zeitschrift für Ethnologie*, 1910, p. 793.
[4] P. 189 (véase *supra* p. 397).

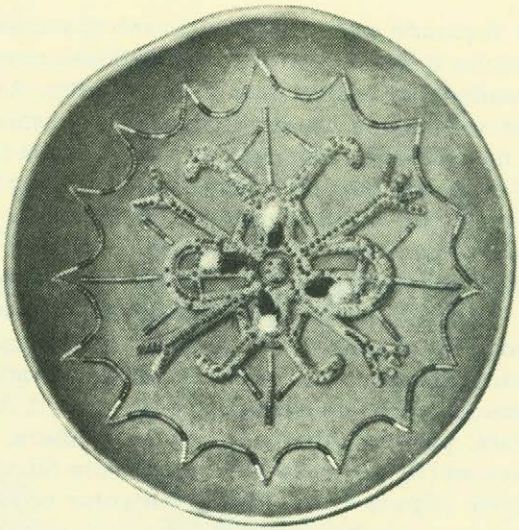


24.1. El recipiente de sangre sacrificial (*quauhxicalli*) de los mexicas, fabricado en piedra pulida

de los festivales de los antiguos mexicanos que son la "Pequeña" y la "Gran Vigilia" (*toçoztontli* y *ueitoçoztli*). Ahora, a partir de un ejemplo concreto, quiero demostrar que no solamente tratamos con semejanzas superficiales, como las relaciones que pueden darse cuando se trata de una difusión, sino que existen convergencias en los mismos fundamentos del pensamiento, o sea, relaciones que solamente pueden explicarse en virtud de una antigua cultura común. Lo que quiero demostrar es lo siguiente: la jícara ceremonial que se coloca en el altar festivo cora corresponde al *quauhxicalli* (recipiente de sangre sacrificial) de los antiguos mexicanos, tanto por las representaciones en su interior como por la exégesis que los coras me proporcionaron acerca de ella. En muchos aspectos las explicaciones coras corresponden perfectamente al universo conceptual de los antiguos mexicanos pero, además de esto, la jícara cora también nos revela cuál era el significado de la decoración simbólica del *quauhxicalli* azteca.

En dos pasajes del primer volumen de sus *Gesammelte Abhandlungen*, Eduard

Seler habla del *quauhxicalli* de los antiguos mexicanos (pp. 704 y 712). De ahí tomo la siguiente cita:



24.2. Jícara (*tuxa*) del altar de los coras de Jesús María [Chuísete'e]

La orilla superior del valioso recipiente de piedra que se encuentra en el Museo Etnográfico de Berlín muestra un relieve que representa corazones arrancados, la parte exterior representa plumas de águila, en el interior reconocemos la imagen del sol con su signo que es el 4 *olin* (o también el *olin* sólo, cf. figura 24.3*d*), la parte inferior representa el denominado sapo telúrico, es decir, un monstruo agachado que se apoya en sus extremidades posteriores. Le da la espalda al espectador; tiene el hocico abierto vuelto hacia atrás, y en el mismo se encuentra clavado un cuchillo de sacrificio. Se trata de la personificación de la tierra [figura 24.1]. Después de levantarlos hacia el sol, los corazones de las víctimas del sacrificio se depositaban en este recipiente.[5]

Desde luego, la actual jícara cora no se usa en absoluto para recibir ofrendas sangrientas. Su decoración consiste en tiras de cera en las que se aplican cuentas de vidrio; alrededor del motivo central vemos una especie de guirnalda. El interior de la jícara, además, contiene algodón suelto. Este material simboliza a las nubes, el agua, las flores y otras cosas (figura 24.2).

Según lo que relata la *Gaceta de México*, después de la conquista de la región cora en el año 1722, un recipiente de piedra adornado con la imagen del sol fue llevado desde el santuario principal de la Mesa del Nayar hasta la ciudad de México. Supuestamente, el recipiente había servido para sacrificios mensuales de un niño.[6] Hoy es difícil saber con seguridad si los coras

[5] Basándose en una serie de experimentos anatómicos, recientemente L. Pfeiffer pudo explicar de manera convincente cómo se arrancaba el corazón con la ayuda de un cuchillo de piedra. *Korrespondenz-Blätter des Allgemeinen Ärztlichen Vereins von Thüringen*, 1911.

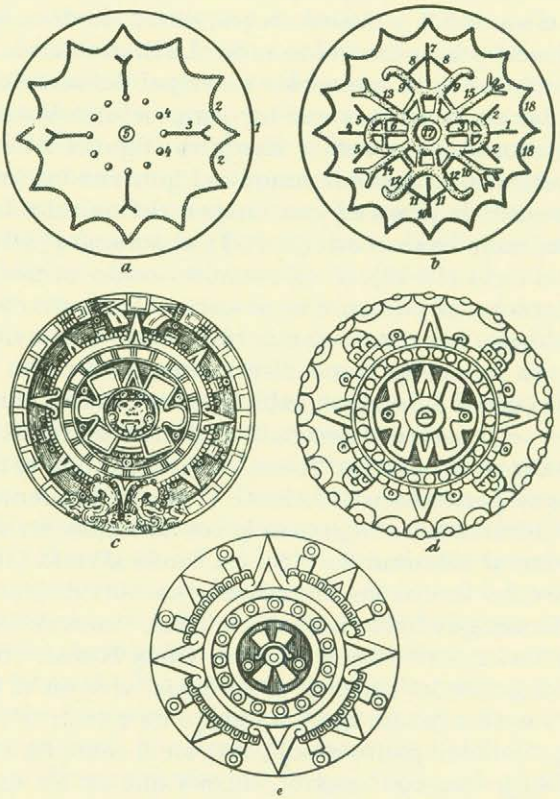
[6] *Gaceta de México*, 2, febrero de 1722, citado por Seler, *Gesammmelte Abhandlungen*, III, p. 355.

en el pasado realmente practicaron el sacrificio humano. En el México antiguo, las víctimas representaban a dioses; entre los huicholes aún se sacrifican venados que representan a las deidades. Así, podemos decir que las ideas que sustentan a los sacrificios son las mismas. Otra de mis hipótesis es que el mencionado recipiente de piedra con la imagen del sol era un prototipo de las jícaras que, en la actualidad, se colocan sobre el altar. Como veremos, al igual que la representación en el interior del *quauhxicalli* de los antiguos mexicanos, también la figura en el interior de la jícara puede interpretarse como una representación del sol, del cielo luminoso o del signo *olin*.

Aparentemente, la decoración de la jícara del altar no es la misma en todos los pueblos coras y sus respectivos ranchos. (Los ranchos tienen sus mitotes particulares, al menos cuando el anfitrión aún conoce los cantos o cuando puede conseguir otro cantador.) A mí no me permitieron ver la jícara, pero el gobernador de Jesús María, Matías Canare, hizo una copia para mí (figura 24.2), y el cora Jacinto Silverio realizó un dibujo del mismo objeto (figura 24.3*a*). Todos los coras coincidieron en que la jícara representaba –simultáneamente– el sitio ceremonial, así como el mundo. Jacinto Silverio me proporcionó explicaciones donde cada parte de la jícara se refería a un aspecto determinado del cosmos y, paralelamente, a un aspecto del sitio festivo. Ordené estas explicaciones en dos columnas paralelas:

El mundo	*El patio festivo*
1. La orilla del mundo, todo el mundo, o la imagen del mundo.	1. La orilla del patio festivo, o la jícara que representa el mundo.
2. Los doce arcos, que son el corral de los dioses, se ubican cerca del fin o de la orilla del mundo.	2. Se baila entre la orilla del mundo y el corral de los dioses, entre el cantador y el altar.
3.Los cuatro rumbos del universo, las moradas de los dioses.	3. Las cuatro direcciones del patio festivo donde viven los dioses y donde reciben las ofrendas por parte de sus hijos.
4.Los doce ancianos que corresponden a los primeros habitantes del mundo.	4. Los ancianos del pueblo, es decir, el gobernador y la gente de mayor prestigio.
5. El centro del universo donde vive nuestro padre el sol.	5. El fuego que representa al sol; se ubica en el centro del patio.

Es conveniente señalar que los dirigentes de las ceremonias, los "ancianos



24.3. Representaciones en jícaras coras y en recipientes de sangre sacrificial (*quauhxicalli*) mexicas. *a*. Jícara cora según un dibujo de Jacinto Silverio. *b*. Esquema de la jícara cora de la figura 24.2. *c*. La llamada piedra del Calendario Mexicano del Museo Nacional de México. *d*. *Quauhxicalli* del Museo Etnológico de Viena (según Seler, *Gesammelte Abhandlungen zur amerikanischen Sprachund Alterthumskunde*, II, 1904, p. 305). *e*. *Quauhxicalli* del Museo Nacional de México (según Peñafiel, *Monumentos del arte mexicano antiguo, ornamentación, mitología, tributos y monumentos*, 1890, II, p. 305)

y sabios" (*ïvaxsi tìmuakas*) que se sientan alrededor de la fogata central no necesariamente son doce. Delante de ellos se encuentra el cantador cuya cara mira hacia el oriente. En el extremo oriental se ubica el altar. Según esta descripción, que coincide con lo que dicen los cantos y con otras explicaciones que me dieron, el altar representa la orilla oriental del mundo. La danza se realiza entre el cantador y el altar, o sea, entre los doce arcos que son el "muro de los dioses" y la orilla del mundo. La danza alrededor del fuego y alrededor del cantador es la ceremonia principal del mitote.

En realidad, las explicaciones que me proporcionó Matías Canare sobre la decoración elaborada con cera y chaquira (figuras 24.2 y 24.3*b*) no se referían para nada al sitio festivo, aunque el gobernador insistió en que sí. Según mi informante, la jícara es una imagen del mundo. Las cuatro direcciones representadas indican el oriente (1-3), el poniente (4-6), el inframundo (7-9), así como el cielo (10-12). Si orientamos, como es nuestra costumbre, el oriente a la derecha, el poniente se ubicaría a la izquierda, el inframundo arriba y el cielo abajo. Las cuatro ramas bifurcadas que dividen estas cuatro direcciones no son señaladas como direcciones, sino como flores. Éstas corresponden a los cuatro dioses que habitan en los cuatro rumbos del universo. Las flores no se reparten de manera continua entre las deidades de las direcciones más cercanas, sino las "flores" bifurcadas que se ubican en ambos lados del poniente pertenecen al oriente (13) y al poniente (14), mientras que las "flores" bifurcadas con cuatro picos ubicadas en ambos lados del oriente pertenecen al inframundo (15), así como al cielo (16).

Matías Canare no indicó las direcciones por sus nombres, sino con los nombre de los dioses que habitan en ellas. Tahá, "nuestro hermano mayor", la Estrella de la Mañana vive en el oriente; Tatéx̂ Nāsisa, "nuestra madre el maíz", a la vez diosa de la Tierra y de la Luna, vive en el poniente; Tatéx̂ Taheté Vàkan, "nuestra madre que vive abajo de nosotros", vive en el inframundo; y Tayáû̯, "nuestro padre el sol", vive en el cielo. En el centro se ubica la morada de Tatéx̂, "nuestra madre", misma que en los cantos siempre se identifica con Nāsisa y la diosa de la Tierra y de la Luna. De la misma manera que las flores (*šùšu*), también otros detalles de la decoración se asocian con las cuatro deidades de los rumbos cósmicos. Las líneas dibujadas con chaquiras (1, 4, 7, 10) que parten del centro simbolizan senderos (*huyé*) por donde caminan los dioses. Por eso se llaman *tahás huyará*, etc. Solamente cuando Canare se refería al sendero del dios del Sol decía: *tayáû̯ wikáxra*, "nuestro padre baja". Las líneas inclinadas de chaquira a ambos lados de cada camino (2, 5, 8, 11) son las manos o los brazos de las deidades, por eso se llaman *tahás moáxkàra*, etc. Las figuras dobladas a partir de las que salen los "cami-

nos" y los "brazos" son las "coronas" de las deidades, *tahás kúruneara*, etc. En cada una de éstas se encuentran pegados un poco de algodón y pequeñas plumas de perico (*Amazona autumnalis*); ambos simbolizan el maíz. Finalmente, hay que mencionar los dieciséis arcos de chaquira en el borde de la jícara. El número fue elegido arbitrariamente por parte del artista; se trata de "la morada de los animales domésticos y de los seres humanos".

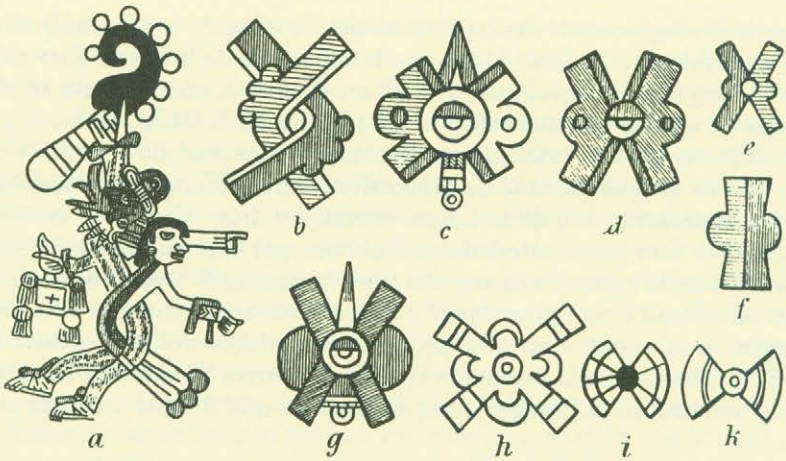
El orden que tienen los diferentes colores de chaquiras en estos arcos resulta ser particularmente interesante. En cada arco el orden de los colores es rojo, verde, azul, amarillo, negro y blanco. Estos mismos colores son los que deben aparecer en la decoración de la jícara. Entonces, uno no se equivocará en suponer que estos seis colores son los que corresponden a la serie acostumbrada de las seis direcciones, muy frecuentemente mencionada en los cantos: oriente (rojo), poniente (verde), norte (azul), sur (amarillo), abajo (negro) y arriba (blanco). Considerando la manera estricta en que se respeta el número seis en relación con los colores de las chaquiras de los arcos, tenemos una razón para suponer que los doce arcos en el dibujo de Jacinto Silverio no sean una simple coincidencia y tengan que ver con los doce ancianos que se sientan alrededor del fuego. De otra forma, el orden exacto de los colores también podría ser irrelevante.

El hecho de que en el centro del universo una vez se ubique al sol o al fuego y otras veces a la diosa de la Tierra y de la Luna, Tatéx̂, corresponde perfectamente a las concepciones de los antiguos mexicanos, como las expliqué el año pasado (Preuss, *op. cit.*). El sol tiene el sobrenombre Kuólreabe, "águila", ave que representa a la luz celeste. Acerca del águila cuentan los coras que aparece en el ocaso cuando se enciende la fogata en el centro del sitio festivo. Entonces, se manifiesta en forma de fuego y se supone que aún es un polluelo sin plumas e incapaz de volar. En la madrugada le crecen las plumas y al amanecer emprende el vuelo hacia el cielo. Para los coras, el sol y el fuego son una unidad, mientras que entre los huicholes y los antiguos mexicanos existe un dios particular del fuego. Según estos últimos, el fuego vive en el "ombligo de la tierra" (*tlalxicco*), lugar que también es la morada de la diosa de la Tierra y de la Luna, Teteoinnan, ya que ella es *tlalli iyollo*, "el corazón de la tierra". Por cierto, también de la diosa Quaxólotl Chantico se decía que su morada era el *tlalxicco*. Chantico es una deidad astral y, simultáneamente, una diosa del Fuego, lo que se explica por el hecho de que las deidades astrales en su totalidad también representan al fuego. Así es como también lo manejan los coras en el caso del motivo central de la decoración de su jícara ceremonial. Para tener más claridad, conviene repetir que tanto entre los antiguos mexicanos como entre los coras las diosas luna-

res siempre también son deidades telúricas e inframundanas, ya que el inframundo (que llega hasta la superficie de la tierra) se identifica con el cielo nocturno. Además, predomina una creencia según la cual todo lo que existe en la tierra también tiene que encontrarse en el inframundo. Toda la vida terrestre viene bajando de los lugares de la fertilidad que se encuentran en el cielo nocturno. Así es como se establece el vínculo que une a Tatéx, la diosa de la Luna y de la Tierra que reside en el poniente, y Tētewan (de *tēte*, "abajo"), la diosa del Inframundo. Sin embargo, ya que cada una de las diosas tiene su nombre particular, no se consideran personajes idénticos.

Ahora, si resumimos las explicaciones que los coras me dieron sobre su jícara, constatamos los siguientes conceptos básicos. Existe una división del mundo en una parte oriental y una parte occidental, mitades que se representan por los atributos de la Estrella de la Mañana, respectivamente los atributos de la diosa de la Luna. La región superior se representa con atributos del sol y de la luz celeste, la región inferior con atributos de la diosa del Inframundo, mientras que el centro corresponde al fuego, al sol o a la diosa de la Tierra. Los restantes detalles de la decoración que corresponden a las diferentes deidades –las coronas, los caminos, los brazos y las flores– aparentemente no son tan importantes. Lo mismo se puede decir de los arcos de chaquira que son el corral de los dioses o el lugar donde viven los humanos y los animales domésticos.

Veamos ahora los simbolismos análogos que encontramos en el *quauhxicalli* de los antiguos mexicanos. Nos interesa la representación del sol con el signo 4 *olin*, o simplemente *olin* (figura 24.3*d*). La figura 24.4 muestra las diferentes variantes del signo *olin* que aparecen en las escrituras ideográficas. En este caso no contamos con una explicación directa de la simbología, ya que ésta no fue transmitida. Sobre todo en las variantes *g*, *h*, *i* y *k* y en la figura 24.3*e* se aprecia una gran semejanza con la decoración del interior de la jícara cora. Reconocemos las cuatro "flores" entrecruzadas y el círculo en el centro. En 4*h* también se aprecian los cuatro semicírculos que corresponden al oriente, al poniente, al cenit y al nadir. Por el otro lado, en 4*g* solamente se observan los semicírculos del oriente y del poniente, mientras que arriba y abajo se representan por un rayo de sol. Esta variante se encuentra en casi todas las representaciones del disco solar (figuras 24.3*c-e*). No creo que las versiones 4*g-k* del glifo *olin* sean las más antiguas que existen de este signo, más bien supongo que 4*a* y *b* son las formas más originales, ya que son las más explícitas. En 4*a* apreciamos las figuras entrelazadas de la Estrella de la Mañana (Quetzalcóatl) y de una diosa no especificada. 4*b* es una variante similar, pero ya más esquemática. 4*a* representa las mitades del mundo,



24.4. El glifo *olin*. *a*. Códice Aubin 13. *b*. Códice Borgia 10. *c*. Códice Borbónico 14. *d*. Códice Aubin 14. *e*. Códice Borgia 71. *f*. Códice de Viena. *g*. Códice Vaticano 3788, folio 27. *h*. Manuscrito de Sahagún de la Biblioteca Nazionale, Florencia, según Seler, ideogramas de Humboldt, p. 10, fig. 12. *i*, *k*. Nombres personales *olin*. Registro de población de las localidades *Uexotzinco* y *Xaltepetlapan*: Manuscrit mexicain III de la Bibliothèque Nationale, París, según Seler, *Gesammmelte Abhandlungen* I, p. 10, fig. 12

oriente y poniente, al igual que en la jícara cora. Al cielo y al inframundo les corresponde el espacio vacío del centro que las dos figuras entrelazadas dejan abierto entre sí. En el centro de la figura 24.4*b* ya aparece un círculo. Llama la atención que se usan los colores rojo y azul para marcar las dos mitades, ya que casi corresponden a los colores rojo y verde que, entre los coras, representan el oriente y el poniente. Prácticamente en todos los glifos *olin* de los códices Borgia (4*b* y *e*), Vaticano 3773, Féjerváry-Mayer y Bologna encontramos el contraste entre los colores rojo y azul/verde.

Ciertamente, es difícil decir por qué razón los antiguos mexicanos concibieron la unión entre oriente y poniente de esta manera tan singular. Al parecer, había dos factores principales que llevaron a la elaboración del símbolo: ¿cómo representar una unión de las deidades del oriente y del poniente sin omitir el centro donde está el fuego? La única solución posible es la figura 24.4*a*. Por la posición de las piernas no podemos hablar de la representación de un coito.

El círculo en el centro de las dos bandas entrelazadas que representan las mitades del mundo (oriente y occidente) más que nada tiene la función

de marcar las regiones de arriba y de abajo. Se trata de representar al cielo y al inframundo en el mismo plano que la superficie de la tierra. Para aclarar que es el fuego (o el sol) el que vive ahí en el centro, en el círculo se añade el dibujo de un ojo que simboliza la luz (figuras 24.1, 24.3*d*, 24.4*c*, *d*, *g*). En la denominada piedra calendárica del Museo Nacional de México (figura 24.3*c*), que es un *quauhxicalli* de dimensiones monumentales, se aprecia incluso una representación de la cabeza entera del dios solar, en el centro del glifo olin. Por otra parte, alrededor del círculo que se encuentra en el centro del glifo *olin* de la figura 24.3*e* encontramos la conocida representación de la luna, el *yacametztli* ("nariguera lunar") de las deidades nocturnas. Este detalle nos remite a la explicación que los coras nos dieron sobre la jícara: es la diosa de la Tierra y de la Luna que vive en el centro. Ya que ella también es una personificación del fuego astral, se trata de una deidad asociada con el fuego.

Ahora lo que parece lo más lógico es representar también a la irradiación del fuego hacia las regiones de arriba y de abajo, o sea, hacia la luz celeste y hacia el fuego nocturno de los astros. Por esta razón se añadieron los rayos que atraviesan el círculo central. Esto creó la necesidad de separar a las figuras entrelazadas y, así, se originó el glifo *olin* en la variante que apreciamos en la figura 24.4*c*. Esta modalidad se mantuvo aún cuando, por razones de simplificación, no siempre se representaron los rayos (figuras 24.*d* y *e*). A través de un proceso de esquematización también originaron las formas más sencillas del *olin* como las vemos en las figuras 24.4*g-k* y 24.3*e*. En estas variantes observamos una elaboración de aquellos elementos que en la jícara cora fueron identificados como "flores".

Otra particularidad de la jícara cora es que las regiones de arriba y de abajo se representen por arcos con picos doblados. Supongo que las formas de estos elementos no son arbitrarias, sino que remiten a las representaciones de la luna y de las estrellas que conocemos de los antiguos códices mexicanos (figura 24.3*e*). La diosa de la Luna y de la Tierra es la deidad que aquí tiene el papel de representar el cielo, el inframundo, así como el centro del universo. Como ya expliqué, existe una identificación del cielo nocturno con el inframundo y con el fuego astral. Sin embargo, la concepción más difundida entre los coras es que la luz diurna, el águila y el sol son personificaciones del cielo, mientras que la diosa Tētewan es la representante del inframundo. Así es como fue también señalado en la explicación de la jícara.

Ahora llegamos al punto en que podemos abordar la interpretación de los arcos de chaquira que encontramos en la orilla del lado interior de la

jícara. Si su forma no fuera tan extraña, podríamos contentarnos con la explicación que nos dieron: "corral de los dioses" o "lugar donde viven la gente y los animales domésticos". Si el mundo es habitado por los dioses, también tiene que existir un espacio para los seres humanos y sus animales domésticos. Como ya mencioné, se dice que aquel recipiente que los españoles trajeron en 1722 desde la Mesa del Nayar llevaba una imagen del sol, así como las que tenían los *quauhxicallis* de los antiguos mexicanos. Entonces, lo que supongo es que los arcos en realidad representen los rayos del sol que rodean el mundo, exactamente como lo podemos observar en las imágenes del astro diurno que llevan el glifo *olin* en su centro. En las antiguas representaciones del disco solar apreciamos que los rayos están doblados en la base (figuras 24.3*c-e*); este detalle confirma la hipótesis de que los arcos de la jícara cora también sean un círculo compuesto por rayos solares.[7]

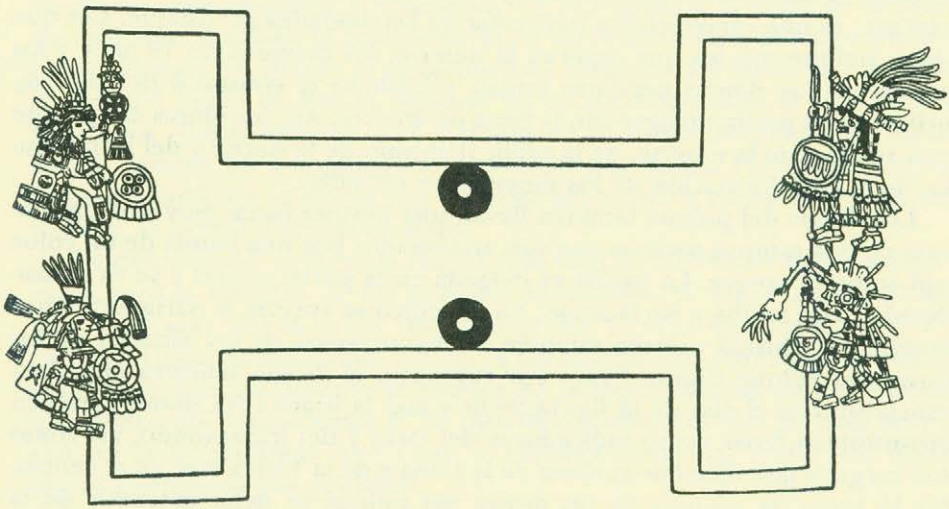
Extendiéndose hacia el oriente y el poniente, el glifo *olin* sólo representa una imagen plana de la tierra. Ésta se hunde en la oscuridad del cielo nocturno o se encuentra alumbrada por la luz celeste del sol. Para la decoración de los recipientes de sangre sacrificial se solía elegir la segunda posibilidad, ya que se representaba a la luz celeste que rodea a toda la tierra (el sol con el glifo *olin* en su centro). Sin embargo, todo esto se aclara aún más cuando analizamos las representaciones simbólicas de la piedra calendárica (figura 24.3*c*). En este monumento se aprecia el cielo luminoso que rodea a la tierra (el sol con el glifo *olin*), pero también observamos elementos que se refieren a la noche que va subiendo desde el inframundo. La oscuridad es simbolizada por dos serpientes emplumadas que rodean a la tierra desde el oriente y el poniente, enfrentándose cara a cara. De sus hocicos emergen caras humanas. Como ya lo expliqué en una conferencia anterior (Preuss, 1910), los cantos coras aclaran que se trata de la serpiente acuática nocturna que vive en el poniente. Durante la noche ella recubre el cielo, pero en la mañana muere flechada por la Estrella de la Mañana y devorada por el águila que es la luz celeste.

La palabra *olin* significa "movimiento". Como símbolo del mundo y de la tierra, la única explicación plausible es que el universo se concibe como una unidad donde los astros (o sea, los dioses) se mueven girando alrededor de la tierra. No creo que *olin* se refiera a los movimientos telúricos ocasionales que son los terremotos, aunque en los códices históricos el glifo

[7] Los arcos que se aprecian en la orilla del *quauhxicalli* (figura 3*d*) no tienen nada que ver con la representación del sol, ya que los arcos corresponden a las puntas de las plumas del lado exterior.

puede aparecer con este significado. La interpretación del símbolo *olin* como movimiento cósmico es corroborada por el hecho de que Xólotl, el patrón del día *olin*, es el "señor del juego de pelota". El juego de pelota también es *olin* y tiene un significado cosmológico, ya que los movimientos del sol y de los demás cuerpos celestes se comparan con los movimientos de las pelotas.

Creo que con estas deducciones he cumplido la meta que me propuse para esta exposición. Pero no quiero terminar sin resaltar algunas de las conclusiones que derivan de mi interpretación del glifo *olin* y que considero importantes para la comprensión de los códices mexicanos. En primer lugar está el simbolismo del juego de pelota a que nos hemos referido. Las canchas para este juego (figura 24.5) siempre se encuentran con la misma orientación: las terminaciones en forma de T se ubican en el norte y en el sur, mientras que en las paredes laterales, o sea, en el oriente y el poniente, se encontraban los anillos de piedra a través de los cuales se supone que la pelota debía lanzarse. Ahora, si el vuelo de la pelota remite a los movimientos del sol y de los demás astros que giran del oriente hacia el poniente, entonces no debemos pensar que los jugadores divinos que se encuentran en las terminaciones en forma de T corresponden al norte y al sur sino más bien a las regiones de arriba y de abajo. Así también es el caso del glifo *olin* (véase la figura 24.4*f*). Cuando las mitades oriente y poniente se ubican exactamente en las direcciones este y oeste, entonces las regiones superiores e inferiores tienen que corresponder al eje norte-sur. Esto es corroborado por el hecho de que muchos de los juegos de pelota de los códices se divididen en dos mitades. La división es marcada por una línea y cada una de las mitades muestra un color específico. Los anillos de piedra que corresponden al oriente y al poniente además representan la entrada y la salida del inframundo. Sin embargo, es notable que en algunos casos no se dibujaron los anillos, sino solamente un círculo que se ubica exactamente en el centro de la cancha (figura 24.5). Aparentemente, se trata de la misma forma de representar el centro del universo que hemos visto anteriormente. La línea que conecta el cielo con el inframundo pasa por este punto de la superficie terrestre. Para el hombre primitivo, el camino de los astros que une el oriente con el poniente es una conexión similar. También la descripción del juego de pelota que encontramos en capítulo 1 de la *Historia eclesiástica* confirma esta interpretación. Huitzilopochtli, el dios del Sol, manda construir una cancha para el juego de pelota y, en su centro, manda excavar un agujero de un tamaño un poco más grande que una pelota. No se mencionan los anillos de piedra que se ubican en el oriente y en el poniente, pero del agujero en el centro



24.5. Juego de pelota (*tlachtli*), *Tonalamaltl Aubin* 19. 2/3 del tamaño original

sale agua que forma un lago que es la noche. Finalmente, Huitzilopochtli, en su aspecto del sol saliente, provoca el desagüe.

Otro caso donde encontramos una relación entre los códices y el *quauhxicalli* es el glifo "sol-noche". En los *quauhxicallis* más pequeños no solamente se representa la tierra inundada por la luz celeste o por el sol, sino que en las partes de abajo también encontramos representaciones del inframundo en forma del denominado sapo telúrico. El mismo glifo *olin* del disco solar ya es una clara referencia al inframundo pero lo que pasa es que se trata de afirmar una vez más que la jícara es una imagen del mundo, que el interior es el mundo de arriba (el cielo y el sol) y la parte de abajo es el inframundo (la noche).

El símbolo "sol-noche" que se compone de círculos o semicírculos remite al centro del mundo que es la conexión entre las regiones de arriba y de abajo. La presencia del glifo en el tocado del dios Tláloc (Códice Borgia 27) corrobora esta interpretación. El dios que lleva el glifo corresponde al centro, mientras que los cuatro Tlaloques del oriente, del poniente, del norte y del sur no lo tienen. Además, este mismo signo también adorna a los cuatrocientos dioses del pulque. Ellos llevan el glifo mencionado además de sus

narigueras lunares. Mayauel, la diosa del pulque que tiene 400 senos y representa el cielo nocturno, también lo lleva. El símbolo "sol-noche", aparentemente, es una característica particular de las deidades del pulque. Los que beben pulque son los que esperan la muerte, los mayores de 70 años y los guerreros. Las demás personas tenían prohibido el consumo del pulque, incluso se les podía castigar con la pena de muerte. Así, los dioses del pulque eran señores de la muerte, de la caída al abismo de la noche y del inframundo, de la transformación de los muertos en estrellas.

Los dioses del pulque también llevan una pintura facial muy singular. Se trata de dos campos oscuros que son atravesados por una banda de un color rojo como la sangre. La banda es delgada en la parte central y se va desanchando hacia arriba y hacia abajo. En el centro se aprecia la nariguera lunar amarilla. La misma pintura también la encontramos en los escudos de los dioses del Pulque (figura 24.6). Por supuesto, el diseño muestra una clara semejanza con el *olin* de la figura 24.3*e* y con la jícara cora donde también encontramos lunas como indicadores del cielo y del inframundo, así como una exégesis que dice que la diosa de la Luna y de la Tierra vive en el centro. Por lo tanto, la pintura de los dioses del pulque se debe entender de la siguiente manera: los campos oscuros son las partes del mundo que son cubiertas por la noche, las manchas amarillas son las estrellas y la banda roja representa al dios del Fuego, el fuego solar y astral del centro. El símbolo sol-noche y la mencionada pintura facial también aparecen en asociación con Quetzalcóatl, el dios del Viento y de la Estrella de la Mañana que siempre comparte muchos rasgos iconográficos con los dioses del Pulque (Códice Borgia 62). Debemos recordar que Hàtsîkan, el dios cora de la Estrella de la Mañana, también es el dios del Vino.



24.6. Dios del pulque. Códice Magliabecchiano 57. 2/3 del tamaño original

Finalmente, hay que mencionar a la serpiente de color rojo sanguíneo adornada con ojos de estrella. En el Códice Borgia 66 la encontramos a un lado de Teteoinnan, la diosa de la Tierra y de la Luna, ocupando el lugar que, según el Códice Tonalamatl Aubin correspon-

de a las dos figuras entrelazadas que son una variante del *olin* (figura 24.4*a*). De hecho, esta serpiente frecuentemente acompaña a la diosa de la Tierra; sin embargo, también la encontramos en otros contextos, por ejemplo en el Códice Borgia 65, donde la serpiente está desgarrada y asociada con Xólotl, el dios del Juego de Pelota. Muchas veces hay referencias al sacrificio que sufren los dioses astrales (por ejemplo en el juego de pelota del Códice Borgia, lámina 21, y también en Códice Borgia, lámina 19). Al parecer, esta serpiente también se asocia con el fuego del centro y con la conexión entre el cielo, el centro y el inframundo.

Evidentemente, todo sería mucho más fácil si tuviéramos siquiera algunas explicaciones directas de los antiguos mexicanos. Si fuera así, tendríamos una base más sólida para interpretar las figuras que aparecen en los códices. Como nuestra situación no es tan afortunada, tenemos que elaborar conjeturas que únicamente se apoyan en la lógica interna de las relaciones que tienen las figuras entre sí. El caso del *quauhxicalli* nos permite apreciar cuál es la importancia que tiene la exégesis indígena. ¡Pero aún quedan tantos problemas por resolver!

25

Nueva interpretación de la llamada piedra del calendario mexicano

Konrad Theodor Preuss

Con ocasión del centenario de la declaración de la independencia de México, la colonia alemana de la capital publicó un escrito titulado *El llamado calendario azteca* (México, 1921), cuyo autor es el profesor Hermann Beyer. En él se consigna cuanto puede decirse sobre las particularidades y la importancia del monumento y su significación como un enorme recipiente de sangre de sacrificios. No me propongo tocar estos resultados; trato más bien de retrotraer en cierto modo la imagen del sol, representada en la piedra del calendario, a la antigüedad, en la que probablemente no fue un disco solar, sino una imagen del mundo. Dentro de esta concepción, todo lo señalado sobre las particularidades de la piedra puede realmente quedar sin variación.

Esta interpretación como imagen del mundo me fue realmente impuesta por mi descubrimiento de la misma figura que se ve en la piedra del calendario y en muchas representaciones mexicanas del sol, en una jícara sagrada de los indios coras, que tenían sobre el altar como imagen del mundo; allí estaba hecha de cuentas de vidrio. Ciertamente, hace ya mucho tiempo que había señalado yo la semejanza entre ambas y la diferencia en la interpretación,[1] y hubiese podido continuar sencillamente en mi silencio de entonces sobre las causas de la diferente concepción en ambos pueblos, y tranquilizarme interiormente del mismo modo que entonces, considerando la interpretación de los coras como una torpe modificación del sol mexicano, pues, como siempre, las influencias que irradian de un pueblo civilizado se consideran como de importancia mucho mayor para los pueblos primitivos circundantes que la que, por el contrario, se concede al culto y los símbolos de

[1] *Die Opferblutschale der alten Mexikaner...*, Berlín, 1911, pp. 293ss. (Véase *supra* p. 403), y K. Th. Preuss, *Die Religion der Cora-Indianer*, 1912, pp. LXXXIIss.

los pueblos primitivos en sus relaciones fundamentales, para los pueblos civilizados. Pero fue decisiva para mí la posibilidad de poner en claro cómo, partiendo de una imagen del mundo, se puede llegar a la concepción de una figura del sol. A este proceso ha abierto camino últimamente Herman Wirth,[2] con su concepto de horizonte del año solar (*Gesichtkreissonnenjahr*), aun cuando no haya señalado la transición a la representación de un disco solar. En realidad, es facilísimo imaginar que una representación del horizonte con señales en los puntos de salida y puesta del sol, especialmente al tiempo de los solsticios, puede llevar a un dibujo de las direcciones, de manera que la figura resultante pueda pasar, sin más, también por un sol con sus rayos. Y, por el contrario, habría que desechar que de un disco solar salga nunca una imagen del mundo.

Para poner ante los ojos, en nuestro caso, esta transformación de una imagen del mundo en imagen del sol, tenemos que recordar brevemente los hechos. La imagen del mundo de los coras se representa con dos variantes: la más sencilla (figura 24.3*a*) representa en el centro la plaza de fiestas, que al mismo tiempo es un trasunto del mundo entero; en su centro está el fuego, que se supone que, cuando el sol se pone, es traído del oeste, y que durante la noche es un águila que aún no tiene alas pero que por la mañana las adquiere, de modo que puede volar al cielo y se sitúa allí como cielo luminoso. En la imagen del mundo, por el contrario, se designa al círculo (*5* de la figura 24.3*a*) como centro del mundo en el que habita el Sol, nuestro padre; alrededor están sentados los doce ancianos, igual número que los primeros habitantes del mundo; los cuatro bastones bifurcados (*3*) son las cuatro direcciones del mundo, la residencia de los dioses; los doce arcos (*2*) sirven a los dioses de muralla; luego sigue el borde de la calabaza, que es, al mismo tiempo, el borde del mundo. Especialmente digna de mención es la designación del centro como residencia del sol y como fuego que es recogido por el sol que se pone y que a la mañana se convierte en un águila que se eleva al cielo luminoso. Con esto queda señalada, por el curso de sol, una quinta y sexta dirección, la dirección cenit-nadir.

Correspondientemente, en la segunda variante de la imagen del mundo en la calabaza de los coras (figura 24.3*b*) sólo están señaladas las direcciones este-oeste y arriba-abajo (en lugar de norte-sur); una prueba de lo importantes que les parecían a los coras las cuatro primeras direcciones y de la poca importancia para ellos del norte y el sur. Detalladamente se dijo: los 16 arcos junto al borde son la habitación de los animales domésticos y de los hombres;

[2] Herman Wirth, *Die heilige Urschrift der Menschheit*, Leipzig, 1932.

en la parte de adentro de los arcos está, a la derecha, la región de la divinidad de la Estrella de la Mañana, "nuestro hermano mayor"; a la izquierda, la mansión de la diosa del Maíz, Nāsisa; abajo, la del dios del Sol, "nuestro padre", y arriba, la de "nuestra madre, que se encuentra debajo de nosotros", o sea, los infiernos. El este está orientado, por consiguiente, a la derecha; y el oeste a la izquierda, según nuestra costumbre; pero "arriba" y "abajo" —que identificaríamos con norte y sur— están cambiados, quedando situado el "abajo" en el borde superior, y el "arriba" en el inferior.

Si las estructuras curvadas de cada lado (*3*, *6*, *9*, *12*) se señalan como coronas de los dioses correspondientes, las tres líneas rectas que de ellas parten (*1*, *2*, *7*, *8*, etc.) como sus caminos y brazos, y la cruz en aspa con extremos ahorquillados (*13*, *14*, *15*, *16*) como sus flores, veremos entonces, teniendo en cuenta el monumento mexicano, que estos detalles de las "coronas" y "flores" tienen otra significación que está más conforme con las direcciones atestiguadas aquí, este y oeste, y con el horizonte del año solar.

Ya antes había demostrado yo que la figura que se acaba de interpretar dentro de los 16 arcos (figura 24.3*b*) coincide con el llamado signo *olin*, que podemos ver en el centro de la piedra del calendario, dibujada de un modo simplificado (figura 24.3*c*), y de la figura del sol del recipiente de sangre de sacrificios (figura 24.3*d*). Aun reconocemos más claramente esto en los diferentes tipos del signo *olin* (véase figura 24.4). De modo clarísimo, *i* y *k* indican los lados este y oeste del mundo. En ellos vemos ahora, bajo la idea del horizonte del año solar, lo que significa la cruz en aspa y los arcos de unión a derecha e izquierda. Son, unidos al centro, los puntos solsticiales en el horizonte al que pertenecen los arcos a derecha y a izquierda. Vemos, además, en los otros tipos, que los brazos de la cruz en aspa forman anchas tiras que rebasan siempre los arcos del horizonte, de manera que éstos se encogen más o menos y se asemejan a la figura redonda del centro. En 24.4*a* y en *b*, esta misma estructura se origina por el entrelazamiento de los cuerpos de dos figuras o de dos tiras anchas encorvadas que corresponden a aquéllas. Las dos figuras de 24.4*a* son, a la derecha, el dios del Viento, Quetzalcóatl, que según un mito se convierte en la Estrella de la Mañana; y a la izquierda, al parecer, una diosa, que, por consiguiente, lo mismo que en la jícara de los coras (figura 24.3*b*), encarnan el este y el oeste. El norte y el sur —o arriba y abajo— no están en absoluto expresados en la mayor parte de los signos *olin*, y sólo hay dibujado en el centro un círculo o un ojo (figura 24.4*c*, *d*, *g*) o, como en las figuras 24.4*a* y *b*, existe solamente un hueco entre los arcos. En este caso, el ojo nos dice claramente que en el centro del horizonte —es decir, de la figura del mundo— se piensa que existe el fuego del sol, con lo

cual se expresa su carrera por encima y debajo de la tierra y, al propio tiempo, la dirección cenit-nadir. En este sentido, en el *olin* de la piedra del calendario aparece en su lugar la cabeza del dios del Sol (figura 24.3*c* y 25.1). En algunos signos *olin* (figura 24.4*c* y *g*) la dirección arriba-abajo está también expresada por una punta y una tira con piedras preciosas, como ocurre asimismo, en forma de rayos, en las representaciones del sol. Lo mismo sucede en los signos *olin* de los discos solares (figura 24.3*c*, *d*). Con esto, resulta evidente que la imagen del mundo expresada por el signo *olin* muestra sólo el curso del sol durante todo el año, y representa el horizonte sólo en cuanto el centro y los puntos solsticiales están en relación con los arcos del horizonte al este y al oeste. Lo mismo ocurre con la representación dentro de los 16 arcos en la calabaza de los coras. En ella, las "coronas" de los dioses (figuras 24.3*b*, *3* y *6*) están al este y oeste; los arcos del horizonte y las "flores" (figura 24.3*b*, *13-16*) son los puntos de unión del centro con los puntos solsticiales.

Otra cosa ocurre con todo el horizonte en las dos variantes de la calabaza y en el disco solar. Los 12 (o los 16) arcos en el borde de la calabaza que corresponden a las 16 divisiones hechas mediante rayos o fajas de piedras preciosas, que significan luz, en la imagen del sol no se han originado naturalmente por señalar los puntos de salida y puesta del sol, sino que indican direcciones del cielo que, naturalmente, han nacido de la observación del curso solar. Los huicholes, vecinos de los coras, que tienen templos redondos con base de piedra y techo de paja de forma casi piramidal, a los que consideran como una representación del mundo, tiran desde las cuatro direcciones una flecha con plumas de pavo, el ave del sol, al techo de paja, y pretenden que hacen esto porque la luz no viene a la tierra desde el oriente, sino uniformemente de todos lados. Pero, evidentemente, a pesar de ello, el concepto de las cuatro direcciones se deriva del curso del sol. El número 16 se explica claramente por subdivisión de las cuatro direcciones y nueva subdivisión de las ocho; el número 12 (figura 24.3*a*), que existe simultáneamente entre los coras, se ha originado probablemente por duplicación del número de seis direcciones, cenit y nadir inclusive. Esto lo indica la serie de los colores en los 16 arcos de la figura 24.3*b*, que han de ser rojo, verde, azul, amarillo, negro y blanco. Estos seis colores corresponden evidentemente a la serie ordinaria de las direcciones, muy frecuentemente mencionadas en los cantos: este (rojo), oeste (verde), norte (azul), sur (amarillo), abajo (negro) y arriba (blanco). Tienen que estar representados por separado en las cuentas de vidrio de la imagen total del universo. De esto hay que deducir también los 12 asientos de los ancianos alrededor del fuego (figura 24.3*a*). Para los

coras, la tierra fue creada por la diosa de la Tierra, "nuestra madre", del siguiente modo: por su orden, el dios de la Estrella de la Mañana, "nuestro hermano mayor", puso en cruz dos de sus flechas, es decir, determinó las cuatro direcciones; luego, la diosa dispuso sus cabellos alrededor del centro (cruz de rombos, cruz de filamentos), y sobre esto hizo pisar un poco de tierra.[3] Estas cruces de filamentos de algodón o de lana los coras las hacen todavía como ofrendas para los dioses; pero muchas veces no tienen cuatro puntas, sino ocho o seis, y significan siempre lo mismo, la tierra. Se ve, pues, cómo estos 12 o 16 arcos de abalorios en la calabaza de los coras se han originado como disco de la tierra.

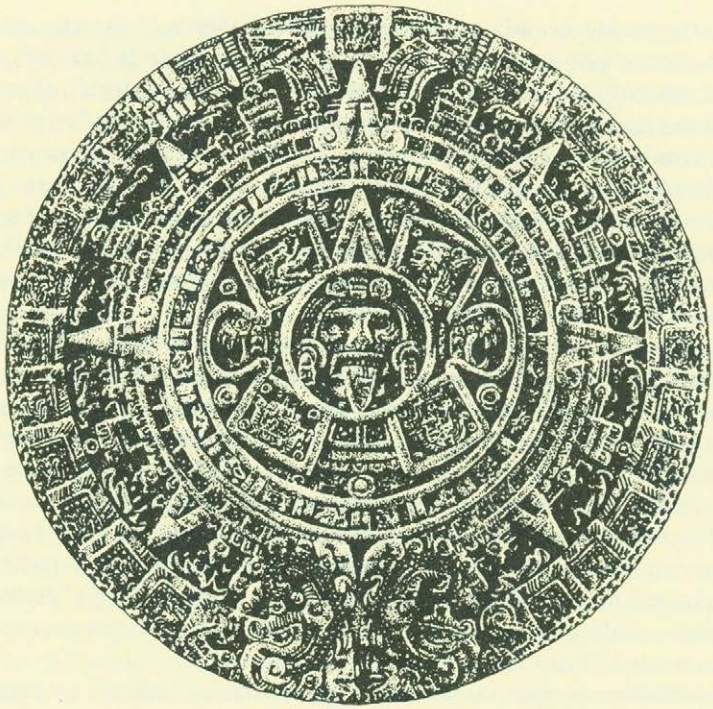
A mi parecer, no constituye en absoluto un problema especial el determinar cómo la línea norte-sur se ha originado a partir del horizonte, y no creo que sea necesario admitir, con Wirth, que sólo un pueblo situado al otro lado del círculo polar, que viese salir el sol por el sur, haya podido representarse esta línea.[4] Hemos visto que, probablemente, la línea norte-sur muchas veces sólo en apariencia representa a aquélla; más bien, como en las figuras correspondientes del signo *olin* de la calabaza de los coras, y como en la imagen mexicana del sol, significa la dirección cenit-nadir; así, por ejemplo, ha sido transmitido de los odschibwes el signo como "arriba-abajo";[5] si admitimos realmente que los círculos arriba y abajo representan soles, no es el sol en norte y sur, sino en cenit y nadir.

Pero admitiendo que también la representación del sol se origina en la imagen del mundo, nada indica, sin embargo, en la tradición mexicana, que haya sido jamás una imagen del mundo; por el contrario, en la piedra-calendario (figura 25.1), arriba, está representado explícitamente el signo "13 caña", que en los *Anales de Quauhtitlán*, etc., está indicado como año del nacimiento del sol. Tampoco los otros signos existentes de la piedra del calendario indican una antigua imagen del mundo. Sorprendente es, en todo caso, la representación del signo del día, *olin*, generalmente unida al número 4; pero también sin el mismo (véase la figura 24.3*d* dentro del sol); pero hemos de tener en cuenta que *olin* está también relacionado con el actual sol histórico, como los soles o eras precedentes prehistóricos (el sol-jaguar, el sol-viento, el sol-lluvia de fuego y el sol-agua), con sus correspondientes signos del día (jaguar [tierra], viento, fuego, lluvia [lluvia de fuego] y agua).

[3] Preuss, *Religion der Cora...*, pp. 59ss..

[4] H. Wirth, *Aufgang der Menschheit*, Jena, 1929, p. 69.

[5] Henry B. Schoolcraft, *Historical and statistical information respecting the Indian tribes of the United States*, part I, Filadelfia, 1851, p. 386, lám. 53, núm. 52.



25.1. La piedra del sol de los aztecas
[dibujo de Héctor Barrera]

Cierto que no tenemos representación alguna de estos signos del día dentro de los soles prehistóricos, como la representación de *olin* en el sol actual; pero en el *Codex Vaticanus* 3738, hoja 4.6, hay, por lo menos, tres de estos soles prehistóricos con sus signos del día, que representan dioses, en su centro: con el dios del Viento, Quetzalcóatl (viento); con el dios del Fuego, Xiuhtecutli (lluvia), y con la diosa del Agua, Chalchiutlicue (agua). Sólo falta Tezcatlipoca, como dios del signo del día (jaguar), que, junto con los otros tres, es mencionado como encarnación de los soles de aquellas eras, y como representación de los elementos tierra, aire, fuego y agua, incluidos en los correspondientes signos del día.[6] La idea es que cada elemento y cada dios

[6] Véase *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, en Icazbalzeta, *Nueva colección de documentos para la historia de México*, México, 1891, pp. 231ss.

que lo representa reina en el correspondiente sol o era, y que, finalmente, destruye el sol y la era y los hombres que en ella viven. Aplicado esto al signo *olin*, la fuerza destructora por la cual aquella era tenía que perecer, según los *Anales de Quauhtitlán*, fue terremotos y hambre. El que *olin* positivamente significa terremotos se desprende de la palabra *tlalolin* (terremotos), y también del signo jeroglífico de terremotos, que se expresa por un campo rectangular (tierra) y *olin* dentro. No es, sin embargo, probable que exista una asociación de ideas entre el significado propio de *olin*, como representación del sol en el universo, y la causa del terremoto, sino que *olin* se llama "movimiento rotatorio" (como el de una bola de caucho, *oli*); y este significado de la palabra sólo es, seguramente, el lazo de unión entre ambas cosas, el movimiento de la tierra y el sol. Tampoco está expresada directamente en el signo *olin* la destrucción de los hombres de aquella era por efecto del hambre. En el *Codex Vaticanus* 3738, la era presente está representada por Xochiquetzal, la diosa de las Flores, la cual, sin embargo, no aparece en medio de un sol. Probablemente con esto se debe caracterizar la variedad de alimentos de esta era, mientras que, según la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, se indica para cada una de las eras anteriores un solo alimento poco atractivo, que más tarde ya no fue comido. La historia del pueblo mexicano enseña que, a pesar de la multiplicidad de alimentos, frecuentemente se presentó la necesidad, y con esto, el hambre pudo muy bien considerarse como consecuencia del curso del sol, representado por *olin*, y como fin de la era. Por último, el dios que en las pictografías aparece como una personificación del signo del día *olin* está también en estrecha relación con el curso del sol; es el dios Xólotl, de figura de perro, que acompaña a los muertos a los infiernos cruzando las nueve corrientes (chiconauhapan), y que, por su naturaleza, se puede designar mejor como conductor del sol.[7] Es característico de él que se le ha señalado como señor del Juego de Pelota, lo que nuevamente tiene relación con el curso del sol y su dirección, pues la pelota se tenía como una imagen del sol.

Por consiguiente, cuando el signo *olin* está en la imagen del sol, esto sólo encuentra justificación si se prescinde de la significación propia de curso de sol en el universo. Correspondería mejor, indudablemente, a un horizonte de año solar. En los cuatro sectores del signo *olin* (figura 25.1), están representados los cuatro soles prehistóricos o eras, lo que, según lo dicho, se puede aplicar bien al sol de la era actual. Además, en un círculo concéntrico

[7] Para detalles sobre este asunto, véase mi contribución en Herman Wirth, Leipzig, 1932, pp. 55s.

de la piedra del calendario están representados los 20 signos de los días. Como éstos, junto con los números 1-13, constituyen la base del *tonalamatl* (el periodo de 13 x 20 = 260 días), y como el *tonalamatl*, a su vez, repitiéndose 73 veces (73 x 260 días), da 52 años de 365 días cada uno (es decir, su periodo sagrado), hasta que se llega de nuevo a empezar la cuenta con las mismas cifras y los mismos signos, tiene también su justificación el poner los 20 signos de los días en el disco solar, aun cuando podrían de igual modo tener su sitio justificadamente en el horizonte del año solar. Beyer ha demostrado, además, la existencia de representaciones gráficas de manchas de sangre hacia el borde del disco solar, que ponen claramente a la vista que los sacrificios humanos tenían lugar principalmente para la prosperidad del sol.

Quizá lo que más se sale de la idea de un disco solar son las dos serpientes de fuego que lo encuadran exteriormente, las puntas de cuyas colas se encuentran en el borde superior, quedando separadas solamente por el signo del año "13 caña", mientras que en el borde inferior, según la observación de Beyer, cabezas con la boca abierta representan, a la derecha, la del dios del Sol Tonatiuh, y, a la izquierda, la del dios del Fuego Xiuhtecutli. Si se admitiese que las serpientes son parte integrante del sol, a pesar de que los rayos terminan ya dentro del marco formado por ellas, estas serpientes, tan frecuentes en la plástica y en las pictografías mexicanas, personificarían otra vez la esencia del sol; pero si se interpreta el disco como horizonte del año solar, las serpientes indicarían, por el contrario, el curso anual del sol desde el norte hacia el sur.

Queda todavía por considerar la aparición del disco solar sobre el recipiente de sangre de sacrificios, en relación con las restantes representaciones, con objeto de comprobar si existe una disparidad con la representación del sol o del horizonte del año solar. Los recipientes de sangre de sacrificios tienen a veces, en el lado inferior, el llamado sapo, con la boca muy abierta hacia arriba, o un monstruo, con una cabeza más bien humana, echada hacia atrás, y en ambos casos sale de ellos un cuchillo de pedernal, personificación de la luz solar o indicación de los sacrificios relacionados con la prosperidad del sol, como lo vimos también ya en la cabeza del dios del Sol en medio de la piedra-calendario (figuras 24.3*c* y 25.1). Es evidente que la asociación tuvo que ser que el sol, representado en el recipiente, sale de la boca de la tierra, entrada de los infiernos, o se hunde en ella. Se ve que esta disposición no es precisamente necesaria, y que esta representación sólo es aplicable al sol, dado que para el horizonte del año solar este monstruo sería superfluo, pues el curso del sol está allí ya representado. En vez de este ser, o fuera de él, está figurado algunas veces en el borde exterior del recipiente de sangre de

sacrificios, el cielo estrellado, como, por ejemplo, en la porción cilíndrica de nuestra piedra del calendario, o además del cielo de noche, en el borde superior de la superficie cilíndrica, se encuentra en el borde inferior la boca abierta de la tierra con el cuchillo de piedra que significa la luz, como ocurre en la piedra de Tizoc. En estos casos, evidentemente, el cielo de noche significa sólo el complemento de la boca abierta de la tierra, pues el cielo de noche es sólo una representación de los infiernos. Considerada en conjunto, la unión del sol y la tierra –pues la boca abierta significa evidentemente la tierra– nos muestra la intención de reconstruir por estos aditamentos la primitiva significación del recipiente y del dibujo de su interior como imagen del mundo, después que ésta se había transformado ya en la del sol.

Teniendo presente todo esto, se podría llegar a la conclusión de que no puede darse una prueba de la significación primitiva del disco solar como imagen del mundo. El caso es éste: todo lo que hay en la imagen del mundo con representación del curso del sol puede aplicarse también, con un poco de buena voluntad, a una imagen del sol, puesto que en la imagen del mundo el curso del sol –y el sol mismo– es una condición previa. Para decidir esto, sólo sirve el sentido común; evidentemente, sería absurdo el orientar una imagen del sol en 4, 8, ... direcciones, si esto no ha entrado ya antes en la mente, para el disco terrestre, por el curso del sol; pero ni aun en este caso esta orientación en una imagen del sol tiene el menor sentido. Por consiguiente, todas las figuras del sol de esta clase, dondequiera que se presenten, tienen que haber sido primitivamente imágenes del mundo. Entran aquí no sólo las características figuras del sol, que se presentan de igual modo en todas las pictografías mexicanas de diferentes variedades (en las mexicanas en sentido estricto, en el grupo del *Codex Borgia* y en las llamadas mixteco-zapotecas), sino también hay que contar aquí el signo maya *kin* (sol o día), porque encierra las cuatro direcciones. Cuando una cara de sol está rodeada de rayos o llamas, como caracterización primitiva de la naturaleza solar, como en ciertas figuras del sol, de Santa Lucía Cozumalhuapa, o en Chaculá,[8] en Guatemala, o en las figuras consideradas como divinidades solares, de San Agustín, en Colombia,[9] o en la figura principal del dios Sol sobre la Puerta del Sol de Tiahuanaco, etc., la orla de rayos no tiene nunca la regularidad de un horizonte de un año solar, sino que es más o menos irregular. Repitámoslo aún otra vez: de una imagen del mundo con el curso anual del sol puede salir una imagen del sol; pero nunca puede ocurrir a la inversa.

[8] Véase la figura 190, p. 134, en E. Seler, *Die alten Ansiedlungen von Chaculá*, Berlín, 1901.
[9] K. Th. Preuss, *Monumentale vorgeschichtliche Kunst*, Gotinga, 1929, láms. 40-42.

De las diferentes concepciones de la misma imagen por los coras y los antiguos mexicanos, una vez como imagen del mundo y otra como del sol, hay que sacar, finalmente, la conclusión de que los sacrificios humanos al sol, que en México, en época tardía, se multiplicaron tanto, no fueron ejecutados por los coras. "Nuestro padre" (el Sol) de los coras es más bien una especie de dios superior, al cual, por consiguiente, se dedicaba, y se dedica, poco culto. Por tanto, hay que relegar al reino de la fábula la indicación de la *Gaceta de México* (núm. 2, febrero de 1722), según la cual, en la conquista del país de los coras fue llevado a México un vaso de piedra adornado con la imagen del Sol, a la cual se habría sacrificado mensualmente un niño.[10] En México, sin duda, se estaba acostumbrado a estas ideas; pero tampoco allí se sacrificaban niños al sol, sino a los dioses de la Montaña y de la Lluvia, y la tradición dice que los sacrificios humanos no hubieron de comenzar hasta el final de la mítica época de los toltecas, y que, por consiguiente, los nahuas que inmigraron a México adoptaron estos sacrificios al ponerse en contacto con los pueblos civilizados, o se desarrollaron más tarde en ellos espontáneamente. Si los sacrificios humanos hubiesen existido ya entre los coras, los numerosos textos y mitos que he anotado estando entre ellos, y sus numerosas ceremonias de culto, contendrían alguna indicación. Como víctimas, en el sentido de las víctimas mexicanas, no se citan entre los coras más que ciervos y, en correspondencia con esto, está representada en su culto, llevada a los cánticos, la caza de ciervos-estrellas, efectuada por la Estrella de la Mañana.[11]

[10] E. Seler, *Gesammelte Abhandlungen*, III, p. 355.
[11] Preuss, *Religion der Cora...*, pp. 40s.

Bibliografía de Konrad Theodor Preuss con traducción al español de sus títulos

Johannes Neurath y Jesús Jáuregui

1894

Die Begräbnisarten der Amerikaner und Nordostasiaten [Formas de entierros entre los indígenas americanos y los asiáticos nororientales], Inauguraldissertation zur Erlangung der Doktorwürde von der philosophischen Fakultät der Albertus-Universität zu Königsberg in Preussen, Königsberg (Kaliningrado), Hartungsche Buchdruckerei, 314 pp.

1896

"Menschenopfer und Selbstverstümmelung in Amerika" [Sacrificio humano y automutilación entre los indígenas americanos], en *Adolf Bastian als Festgabe zu seinem 70. Geburtstag*, Berlín, Dietrich Reiner Verlag, pp. 195-230.

"Die Totenklage im alten Amerika vom Standpunkte der Völkerpsychologie" [El luto en la América antigua y desde el punto de vista de la etnopsicología], *Globus. Illustrierte Zeitschrift für Länder- und Völkerkunde*, Brunswick, 70 (22-23), 8 pp.

1898

"Künstlerische Darstellungen aus Kaiser-Wilhelms-Land" [Manifestaciones artísticas de la tierra del emperador Guillermo (Nueva Guinea Alemana)], *Zeitschrift für Ethnologie*, Berlín, 30: 74-120.

"Über einige Ornamente vom Kaiserin-Augusta-Fluss in Deutsch Neu-Guinea" [Sobre algunos ornamentos del río Emperatriz Augusta en la Nueva Guinea Alemana], *Internationales Archiv für Ethnographie*, Leiden, 11: 145-153.

1899

"Die Zaubermuster der Orang Semang in Malaka" [Diseños mágicos de los orang semang de Malaca], *Zeitschrift für Ethnologie*, Berlín, 31: 137-197.

"Die Zauberbildschriften der Negrito in Malaka I" [Pictografía mágica de los negritos de Malaca I], *Globus. Illustrierte Zeitschrift für Länder- und Völkerkunde*, Brunswick, 75 (22): 345-348.

"Die Zauberbildschriften der Negrito in Malaka II" [Pictografía mágica de los negritos

de Malaca II], *Globus. Illustrierte Zeitschrift für Länder- und Völkerkunde*, Brunswick, 75 (23): 364-369.

"Künstlerische Darstellungen aus dem deutsch-holländischen Grenzgebiet in Neu-Guinea" [Manifestaciones artísticas de la zona fronteriza entre la Nueva Guinea Alemana y la Holandesa], *Internationales Archiv für Ethnographie*, Leiden, 12: 161-185.

Reseña de "Paul Schellhas, 'Die Göttersgestalten der Mayahandschriften. Ein mythologisches Kulturbild aus dem alten Amerika' [Los dioses de los códices mayas. Una perspectiva cultural-mitológica desde la América antigua], 1897", *Centralblatt für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte*, Jena, 4: 162.

1900

"Die Hieroglyphe des Krieges in den mexikanischen Bilderhandschriften" [El jeroglifo de la guerra en los códices mexicanos], *Zeitschrift für Ethnologie*, Berlín, 32: 109-145.

Reseña de "Eduard Seler, *Altmexikanische Studien II. Die bildlichen Darstellungen der Mexikanischen Jahresfeste* [Estudios mexicanistas II. Las representaciones gráficas de las fiestas del año de los mexicanos], 1899", *Centralblatt für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte*, Jena, 5: 232-233.

1901

"Kosmische Hieroglyphen aus Mexico" [Jeroglifos cósmicos mexicanos], *Zeitschrift für Ethnologie*, Berlín, 33: 1-47.

"Mexikanische Thonfiguren" [Figurillas mexicanas de barro], *Globus. Illustrierte Zeitschrift für Länder- und Völkerkunde*, Brunswick, 79 (6): 85-91.

"Die Schicksalsbücher der alten Mexikaner" [Los libros del destino de los antiguos mexicanos], *Globus. Illustrierte Zeitschrift für Länder- und Völkerkunde*, Brunswick, 79 (17): 261-164.

"Phantasien über die Grundlage der Kultur" [Especulaciones sobre los fundamentos de la cultura], *Globus. Illustrierte Zeitschrift für Länder- und Völkerkunde*, Brunswick, 80 (1): 9-12.

*"Parallelen zwischen den alten Mexikanern und den heutigen Huicholindianern" [Paralelos entre los antiguos mexicanos y los actuales indígenas huicholes], *Globus. Illustrierte Zeitschrift für Länder- und Völkerkunde*, Brunswick, 80 (20): 314-315.

"Der Affe in der mexikanischen Mythologie" [El mono en la mitología mexicana], *Ethnologisches Notizblatt*, Berlín, 2: 66-76.

Reseña de "Eduard Seler, *Das Tonalamatl der Aubin'schen Sammlung. Eine altamerikanische Bilderhandschrift der Bibliothèque Nationale in Paris (Manuscrits mexicains Nr. 18-19)* [El *tonalamatl* de la colección Aubin. Un antiguo códice mexicano de la Biblioteca Nacional de París (Manuscritos mexicanos números 18-19)], 1900", *Centralblatt für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte*, Jena, 6: 99-101.

* Las obras señaladas con asterisco están incluidas en este libro.

Reseña de "Frederick Starr, *Notes upon the Ethnography of Southern Mexico* [Notas sobre la etnografía del sur de México], 1901", *Centralblatt für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte*, Jena, 6: 101-102.

1902

"Das Reliefbild einer mexikanischen Todesgottheit im Königl. Museum für Völkerkunde zu Berlin" [El relieve de una deidad mexicana de la muerte que se encuentra en el Museo Real de Etnología de Berlín], *Verhandlungen der Berliner Gesellschaft für Völkerkunde*, Berlín, 34: 445-467.

"Die alten Ansiedlungen von Chaculá (Guatemala)" [Los antiguos asentamientos de Chaculá (Guatemala)], *Globus. Illustrierte Zeitschrift für Länder- und Völkerkunde*, Brunswick, 81 (22): 346-350.

Reseña de "Eugene Theodore Hamy, 'Le joyau du vent' [La joya del viento], 1902", *Globus. Illustrierte Zeitschrift für Länder- und Völkerkunde*, Brunswick, 82: 162.

1903

"Die Feuergötter als Ausgangspunkt zum Verständnis der mexikanischen Religion in ihrem Zusammenhange" [Los dioses del fuego como punto de partida para el análisis global de la religión mexicana], *Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft Wien*, Viena, 33: 129-233.

"Phallische Fruchtbarkeits-Dämonen als Träger des altmexikanischen Dramas; ein Beitrag zur Urgeschichte des mimischen Weltdramas" [Demonios fálicos de la fertilidad como agentes del antiguo drama mexicano; una aportación a la prehistoria del drama mímico-cósmico], *Archiv für Anthropologie und Völkerforschung*, Brunswick, nueva serie, 1 (3): 129-188.

"Die Sünde in der mexikanischen Religion" [El pecado en la religión mexicana], *Globus. Illustrierte Zeitschrift für Länder- und Völkerkunde*, Brunswick, 83 (16): 253-257.

"Die Sünde in der mexikanischen Religion" [El pecado en la religión mexicana], *Globus. Illustrierte Zeitschrift für Länder- und Völkerkunde*, Brunswick, 83 (17): 268-273.

Reseña de "Eduard Seler, *Gesammelte Abhandlungen zur Amerikanischen Sprach- und Alterthumskunde 1. Sprachliches, Bilderschriften, Kalender- und Hieroglyphenentzifferung* [Recopilación de disertaciones sobre filología y arqueología americanas 1. Lingüística, códices, desciframientos de calendarios y jeroglifos], 1902", *Globus. Illustrierte Zeitschrift für Länder- und Völkerkunde*, Brunswick, 83 (11): 210.

Reseña de "Ernst Wilhelm Förstemann, *Commentar zur Madrider Maya-Handschrift (Codex Tro-Cortesianus)* [Comentarios sobre el códice matritense maya (Tro-Cortesianus)], 1903", *Globus. Illustrierte Zeitschrift für Länder- und Völkerkunde*, Brunswick, 83: 337-338.

Reseña de "Eduard Seler, 'Die Ausgrabungen am Orte des Haupttempels in Mexiko' [Las excavaciones en el sitio del Templo Mayor de México], 1901", *Centralblatt für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte*, Jena, 8: 174-175.

1904

"Religionen der Naturvölker (1902/1903)" [Las religiones de los pueblos primitivos (1902-1903)], *Archiv für Religionswissenschaften*, Leipzig, 7: 69-78.

"Der Ursprung des Menschenopfers in Mexiko" [El origen del sacrificio humano en México], *Globus. Illustrierte Zeitschrift für Länder- und Völkerkunde*, Brunswick, 86 (7): 105-119.

"Der XIV Internationale Amerikanistenkongress in Stuttgart. 18. bis 23. August 1904" [El XIV Congreso Internacional de Americanistas en Stuttgart del 18 al 23 de agosto de 1904], *Globus. Illustrierte Zeitschrift für Länder- und Völkerkunde*, Brunswick, 86 (12): 199-202.

"Der Ursprung der Religion und Kunst. Vorläufige Mitteilung von K. Th. Preuss" [Los orígenes de la religión y del arte. Comunicación preliminar de K. Th. Preuss], *Globus. Illustrierte Zeitschrift für Länder- und Völkerkunde*, Brunswick, 86 (20): 321-327

"Der Ursprung der Religion und Kunst. Vorläufige Mitteilung von K. Th. Preuss (Fortsetzung)" [Los orígenes de la religión y del arte. Comunicación preliminar de K. Th. Preuss (continuación)], *Globus. Illustrierte Zeitschrift für Länder- und Völkerkunde*, Brunswick, 86 (22): 355-363.

"Der Ursprung der Religion und Kunst. Vorläufige Mitteilung von K. Th. Preuss (Fortsetzung)" [Los orígenes de la religión y del arte. Comunicación preliminar de K. Th. Preuss (continuación)], *Globus. Illustrierte Zeitschrift für Länder- und Völkerkunde*, Brunswick, 86 (23): 375-379.

"Der Ursprung der Religion und Kunst. Vorläufige Mitteilung von K. Th. Preuss (Schluss)" [Los orígenes de la religión y del arte. Comunicación preliminar de K. Th. Preuss (fin)], *Globus. Illustrierte Zeitschrift für Länder- und Völkerkunde*, Brunswick, 86 (24): 388-393.

"Die Entwicklung der altmexikanischen Religion" [El desarrollo de la antigua religión mexicana], *Naturwissenschaftliche Wochenschrift*, nueva serie, 19: 257-263.

1905

"Der Kampf der Sonne mit den Sternen in Mexiko" [La lucha entre el sol y las estrellas en México], *Globus. Illustrierte Zeitschrift für Länder- und Völkerkunde*, Brunswick, 87 (7): 136-140.

"Der Ursprung der Religion und Kunst. Vorläufige Mitteilung von K. Th. Preuss" [Los orígenes de la religión y del arte. Comunicación preliminar de K. Th. Preuss], *Globus. Illustrierte Zeitschrift für Länder- und Völkerkunde*, Brunswick, 87 (19): 333-337.

"Der Ursprung der Religion und Kunst. Vorläufige Mitteilung von K. Th. Preuss (Fortsetzung)" [Los orígenes de la religión y del arte. Comunicación preliminar de K. Th. Preuss (continuación)], *Globus. Illustrierte Zeitschrift für Länder- und Völkerkunde*, Brunswick, 87 (20): 347-350.

"Der Ursprung der Religion und Kunst. Vorläufige Mitteilung von K. Th. Preuss (Fortsetzung)" [Los orígenes de la religión y del arte. Comunicación preliminar

de K. Th. Preuss (continuación)], *Globus. Illustrierte Zeitschrift für Länder- und Völkerkunde*, Brunswick, 87 (22): 380-384.

"Der Ursprung der Religion und Kunst. Vorläufige Mitteilung von K. Th. Preuss (Fortsetzung)" [Los orígenes de la religión y del arte. Comunicación preliminar de K. Th. Preuss (continuación)], *Globus. Illustrierte Zeitschrift für Länder- und Völkerkunde*, Brunswick, 87 (23): 394-400.

"Der Ursprung der Religion und Kunst. Vorläufige Mitteilung von K. Th. Preuss (Schluss)" [Los orígenes de la religión y del arte. Comunicación preliminar de K. Th. Preuss (fin)], *Globus. Illustrierte Zeitschrift für Länder- und Völkerkunde*, Brunswick, 87 (24): 413-419.

"Der Einfluss der Natur auf die Religion in Mexiko und den Vereinigten Staaten" [La influencia de la naturaleza en la religión en México y en los Estados Unidos], *Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde Berlin*, Berlín, pp. 361-380 y 433-460.

Reseña de "George A. Dorsey, *The Arapaho Sun Dance: The Ceremony of the Offerings-Lodge* [La danza del sol de los arapahos: la ceremonia de la choza de las ofrendas] 1903", *Globus. Illustrierte Zeitschrift für Länder- und Völkerkunde*, Brunswick, 87 (6):98-99.

Reseña de "*Archiv für Religionswissenschaft* [Archivo de Historia de la Religión], 1904", *Globus. Illustrierte Zeitschrift für Länder- und Völkerkunde*, Brunswick, 87 (11): 206-207.

Reseña de "Der zweite Band von Eduard Selers *Gesammelten Abhandlungen zur amerikanischen Sprach- und Alterthumskunde* [El segundo volumen de la *Recopilación de disertaciones sobre filología y arqueología americanas* de Eduard Seler], 1904", *Globus. Illustrierte Zeitschrift für Länder- und Völkerkunde*, Brunswick, 87 (16): 290.

Reseña de "Hermann Strebel, 'Ornamente und Thongefässe aus Alt-Mexiko' [Ornamentos y vasijas del México antiguo], 1904", *Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien*, Viena, 35: 126.

1906

"Sonnenfeste der Altmexikaner und der Moki" [Fiestas solares de los antiguos mexicanos y entre los moquis], *XIV Internationaler Amerikanisten-Kongress Stuttgart, Stuttgart, 18-24 August 1904*, Leipzig, pp. 343-344.

"Der dämonische Ursprung des griechischen Dramas erläutert durch mexikanische Parallelen" [El origen demoniaco del drama griego explicado a través de paralelismos mexicanos], *Ilbergs Neue Jahrbücher des Klassischen Alterthums*, II, 18 (3), 1906: 161-193.

*"Beobachtungen über die Religion der Cora-Indianer Reisebericht von K. Th. Preuss z. Z. in Mexico [Observaciones sobre la religión de los coras]", *Archiv für Religionswissenschaften*, Leipzig, 9: 464-480.

*"Der Mitotetanz der Coraindianer. Reisebericht I von K. Th. Preuss" [La danza mitote de los indios coras. Informe de viaje I de K. Th. Preuss], *Globus. Illustrierte Zeitschrift für Länder- und Völkerkunde*, Brunswick, 90 (5): 69-72.

*"Weiteres über die religiösen Gebräuche der Coraindianer, insbesondere über die Phallophoren des Osterfests. Reisebericht II von K. Th. Preuss. Mit 4 Abbildun-

gen nach Aufnahmen des Verfassers" [Más información sobre las costumbres religiosas de los coras, especialmente sobre los portadores de falos de la Semana Santa. Informe de viaje II de K. Th. Preuss. Con 4 ilustraciones según fotografías del autor], *Globus. Illustrierte Zeitschrift für Länder- und Völkerkunde*, Brunswick, 90 (11): 165-169.

*"Reisebericht aus San Isidro vom 30. Juni 1906. Zwei Gesänge der Cora-Indianer" [Informe de viaje enviado desde San Isidro el 30 de junio de 1906. Dos cantos del mitote de la Chicharra], *Zeitschrift für Ethnologie*, Berlín, 38 (12): 955-966.

1907

*"Die Hochzeit des Maises und andere Geschichten der Huichol-Indianer. Reisebericht III von K. Th. Preuss" [La boda del maíz y otros cuentos huicholes. Informe de viaje III de K. Th. Preuss], *Globus. Illustrierte Zeitschrift für Länder- und Völkerkunde*, Brunswick, 91 (12): 185-193.

*"Ritte durch das Land der Huichol-Indianer in der mexikanischen Sierra Madre. Reisebericht IV von K. Th. Preuss" [Viajes a través del territorio de los huicholes en la sierra Madre Occidental. Informe de viaje IV de K. Th. Preuss], *Globus. Illustrierte Zeitschrift für Länder- und Völkerkunde*, Brunswick, 92 (10): 155-161.

"Ritte durch das Land der Huichol-Indianer in der mexikanischen Sierra Madre. Reisebericht IV von K. Th. Preuss (Schluss)" [Viajes a través del territorio de los huicholes en la sierra Madre Occidental. Informe de viaje IV de K. Th. Preuss (fin)], *Globus. Illustrierte Zeitschrift für Länder- und Völkerkunde*, Brunswick, 92 (11): 167-171.

1908

*"Ein Besuch bei den Mexicano (Azteken) in der Sierra Madre Occidental. Reisebericht V (Schluss) von K. Th. Preuss" [Una visita a los mexicaneros de la sierra Madre Occidental. Informe de viaje V (fin) de K. Th. Preuss], *Globus. Illustrierte Zeitschrift für Länder- und Völkerkunde*, Brunswick, 93 (12): 189-194.

*"Die religiösen Gesänge einiger Stämme der mexikanischen Sierra Madre" [Los cantos religiosos de algunas tribus de la sierra Madre Occidental], *Archiv für Religionswissenschaften*, Leipzig, 11 (2-3): 369-398.

*"Reise zu den Stämmen der westlichen Sierra Madre in Mexiko" [Viaje a las tribus de la sierra Madre Occidental de México], *Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde Berlin*, Berlín, 3: 147-167.

*"Ethnographischer Ergebnisse einer Reise in die mexikanische Sierra Madre" [Resultados etnográficos de un viaje a la sierra Madre Occidental], *Zeitschrift für Ethnologie*, Berlín, 40: 582-604.

*"Unter den Indianern der Sierra Madre in Mexiko" [Entre los indígenas de la sierra Madre Occidental], *Die Woche*, 43: 1908-1911.

*"Die Astralreligion in Mexiko in vorspanischer Zeit und in der Gegenwart (gekürzt)" [La religión astral mexicana en tiempos prehispánicos y en la actualidad (resumen)], *3rd International Congress for the History of Religions*, Oxford, 1908, 1: 36-41.

"The Astral Religion in Mexico in Pre-Spanish Time and at Present (abridged)" [La religión astral en tiempos prehispánicos y en la actualidad (resumen)], *Miscellaneous Mexican and Central American Pamphlets, Text and translation*, 3 (7).

Reseña de "Joseph Lauterer, *Mexiko, das Land der blühenden Agave, einst und jetzt* [México, el país del agave floreciente, en el pasado y en el presente], 1908", *Globus. Illustrierte Zeitschrift für Länder- und Völkerkunde*, Brunswick, 94 (6): 98.

1909

*"Dialoglieder des Rigveda im Lichte der religiösen Gesänge mexikanischer Indianer" [Los cantos dialogales del *Rig Veda* a la luz de los cantos religiosos de los indígenas mexicanos], *Globus. Illustrierte Zeitschrift für Länder- und Völkerkunde*, Brunswick, 95 (3): 41-46.

"Die Vorbedeutung des Zuckens der Gliedmassen in der Völkerkunde" [El presignificado etnológico de los movimientos convulsivos de los miembros"], *Globus. Illustrierte Zeitschrift für Länder- und Völkerkunde*, Brunswick, 95 (16): 245-247.

"Un viaje a la sierra Madre Occidental de México", *Boletín de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística*, México, 5a. época, 3: 187-167.

*"Ethnographische Sammlung aus Mexiko" [Colección etnográfica de México]. *Beiblatt zum Jahrbuch der Königlichen Preussischen Kunstsammlungen, Amtliche Berichte aus den Königlichen Kunstsammlungen*, Berlín, 30: 149-155.

Reseña de "Eduard Seler, *Gesamelte Abhandlungen zur Amerikanischen Sprach- und Alterthumsforschung III* [Recopilación de disertaciones sobre filología y arqueología americanas III], 1908", *Globus. Illustrierte Zeitschrift für Länder- und Völkerkunde*, Brunswick, 95 (6): 96-97.

1910

"Das Fest des Erwachens (Weinfest) bei den Cora-Indianern" [La celebración del Despertar ['Hisíreame*] o fiesta del vino entre los coras], *XVI Internationaler Amerikanisten-Kongress Wien, 9. bis 14. September 1908*, A. Hartleben's Verlag, Viena y Leipzig, 2: 489-512.

"Naturbeobachtungen in den Religionen des mexikanischen Kulturkreises" [La observación de la naturaleza en las religiones del círculo cultural mexicano], *Zeitschrift für Ethnologie*, Berlín, 42: 793-804.

"Altertümer aus Patagonien" [Antigüedades de la Patagonia], *Amtliche Berichte aus den Königlichen Kunstsammlungen*, Berlín, 32 (2): 34-42

*"Die Flutsage der Cora-Indianer und verwandter Stämme" [El mito del diluvio entre los coras y tribus emparentadas], *Korrespondenzblatt der Deutschen Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte*, Berlín, 41 (9-12): 82-83.

1911

*"Die Opferblutschale der alten Mexikaner erläutert nach Angaben der Cora-Indianer" [El recipiente de sangre sacrificial de los antiguos mexicanos explicado según los planteamientos de los coras], *Zeitschrift für Ethnologie*, Berlín, 43: 293-308.

"Religionen der Naturvölker Amerikas (1906/1909)" [Religiones de los pueblos primitivos americanos (1906-1909)], *Archiv für Religionswissenschaften*, Leipzig, 14: 212-301.

1912

Die Nayarit-Expedition. Textaufnahmen und Beobachtungen unter mexikanischen Indianern 1. Die Religion der Cora-Indianer in Texten nebst Wörterbuch Cora-Deutsch [La expedición al Nayarit. Registros de textos y observaciones entre indígenas mexicanos 1. La religión de los coras según sus textos. Con diccionario cora-alemán], Leipzig, G.B. Teubner, CVIII + 396 pp.

Reseña de "Paul Hennig, 'Apuntes etnográficos sobre los otomíes del Distrito de Lerma', 1911", *Centralblatt für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte*, Jena, 18: 234.

1913

"Das Verbum in der Sprache der Cora-Indianer" [El verbo en el idioma cora], *XVIII International Congress of Americanists, London, May 17 to June 1, 1912*, Londres, Harrison and Sons, 1: 105-106.

*"Die magische Denkweise der Cora-Indianer" [El pensamiento mágico de los coras], *XVIII International Congress of Americanists, London, May 17 to June 1, 1912*, Londres, Harrison and Sons, 1: 129-134.

"Vorlage der Eskimo-Sammlung des Forschungsreisenden Bernhard Hantzsch" [Presentación de objetos esquimales coleccionados por el investigador viajero Bernhard Hantzsch], *Zeitschrift für Ethnologie*, Berlín, 45: 121-126.

Reseña de "Rudolf Trebitsch, *Bei den Eskimos in Westgrönland. Erlebnisse einer Sommerreise im Jahre 1906 nebst einem ethnographischen Anhang von Micheal Haberlandt* [Entre los esquimales de Groenlandia Occidental. Impresiones de un viaje de verano en el año 1906, con un anexo etnográfico de Michael Haberlandt], 1910", *Zeitschrift für Ethnologie*, Berlín, 45: 916.

1914

Die geistige Kultur der Naturvölker [La cultura intelectual de los pueblos primitivos] (Aus Natur und Geisteswelt, Sammlung wissenschaftlich-gemeinverständlicher Darstellungen, 452), 1a. ed., Leipzig y Berlín, G.B. Teubner, 112 pp.

"Reisebrief aus Kolumbien" [Carta de viaje enviada desde Colombia], *Zeitschrift für Ethnologie*, Berlín, 46 (1): 106-113.

1919-1920

"Forschungsreise zu den Kágaba-Indianern der Sierra Nevada de Santa Marta in Kolumbien I" [Viaje de investigación entre los kágaba de la sierra Nevada de Santa Marta en Colombia I], *Anthropos*, Sankt Gabriel, Mödling bei Wien, 14-15: 314-404 y 1040-1079.

1921

Religion und Mythologie der Uitoto. Textaufnahmen und Beobachtungen bei einem Indianerstamm in Kolumbien, Südamerika. [Religión y mitología de los uitoto. Registros de textos y observaciones entre una tribu indígena de Colombia, América del Sur], vol. I, Gotinga, Vandenhoek und Ruprecht.

"Bericht über meine archäologischen und ethnologischen Forschungsreisen in Kolumbien" [Informe sobre mis viajes en Colombia y las investigaciones arqueológicas y etnológicas realizadas], *Zeitschrift für Ethnologie*, Berlín, 52 (2-3): 89-128.

"Sänfte aus Golddraht, Chibcha" [Litera chibcha elaborada con alambre de oro], *Zeitschrift für Ethnologie*, Berlín, 52 (4-5): 460-461.

1921-1922

"Forschungsreise zu den Kágaba-Indianern der Sierra Nevada de Santa Marta in Kolumbien II" [Viaje de investigación entre los kágaba de la sierra Nevada de Santa Marta en Colombia II], *Anthropos*, Sankt Gabriel, Mödling bei Wien, 16-17: 459-480 y 737-764.

1922

"Flutmythen der Uitoto und ihre Erklärung" [Mitos del diluvio de los uitoto y su explicación], en Walter Lehmann (comp.), *Festschrift Eduard Seler. Dargebracht zum 70. Geburtstag von Freunden, Schülern und Verehrern*, Stuttgart, Verlag von Strecker und Schröder, pp. 385-400.

"Die oberste Gottheit bei den Naturvölkern" [La deidad suprema entre los pueblos primitivos], *Zeitschrift für Ethnologie*, Berlín, 54 (1-5): 123-129.

"Die oberste Gottheit bei den kulturarmen Völkern" [La deidad suprema entre los pueblos primitivos], *Psychologische Forschungen*, Berlín, 2: 161-208.

"Ergebnisse einer archäologischen und ethnologischen Forschungsreise in Kolumbien 1913/19 (Auszug)" [Resultados de un viaje de investigaciones arqueológicas y etnológicas a Colombia 1913-1919 (resumen)], *Jahrbuch*, Leipzig, Städtisches Museum für Völkerkunde Leipzig, 8: 92.

1923

Religion und Mythologie der Uitoto. Textaufnahmen und Beobachtungen bei einem Indianerstamm in Kolumbien, Südamerika [Religión y mitología de los uitoto. Registros de textos y observaciones entre una tribu indígena de Colombia, América del Sur], vol. II, Gotinga, Vandenhoek und Ruprecht.

Die geistige Kultur der Naturvölker [La cultura intelectual de los pueblos primitivos] (Aus Natur und Geisteswelt, Sammlung wissenschaftlich-gemeinverständlicher Darstellungen, 452), 2a. ed., Leipzig y Berlín, G.B. Teubner, 112 pp.

"Die wissenschaftliche Lebensarbeit Eduard Selers" [Eduard Seler y la obra científica de su vida], *Zeitschrift für Ethnologie*, Berlín, 55: 1-6.

"Ethnographische Sammlung in Kolumbien" [Colección etnográfica en Colombia], *Zeitschrift für Ethnologie*, Berlín, 55: 91-93.

Reseña de "Theodor-Wilhelm Danzel und Ernst Fuhrmann, *Mexiko. Texteil: Grundzüge der altmexikanischen Geisteskultur, Bildteil: Altmexikanische Bilderhandschriften* [México. Texto: Los rasgos principales de la cultura intelectual de los antiguos mexicanos. Láminas: Los códices del México antiguo], 1922", Zeitschrift für Ethnologie, Berlín, 55: 106-108.

1923-1924

"Forschungsreise zu den Kágaba-Indianern der Sierra Nevada de Santa Marta in Kolumbien III" [Viaje de investigación entre los kágaba de la sierra Nevada de Santa Marta en Colombia III], *Anthropos*, Sankt Gabriel, Mödling bei Wien, 18-19: 125-154 y 890-950.

1924

"Ideen der Indianer über den Ursprung der Kultur, mit besonderer Berücksichtigung der Toltekenfrage" [Ideas de los indígenas sobre el origen de la cultura, especialmente en relación con la cuestión tolteca], *XXI International Congress of Americanists, First Session, The Hague, August 12-16, 1924*, Leiden, E.J. Brill, Ltd., 1: 162-174.

Traducción del español al alemán de Augusto Jiménez Seminario, "Bemerkungen über den Stamm der Bora oder Meamuyna am Putumayo, Amazonas" [Comentarios sobre la tribu bora o meamuyna del río Putumayo, Amazonas], *Zeitschrift für Ethnologie*, Berlín, 56 (1-4): 83-93.

Reseña de "Theodor Reik, *Der eigene und der fremde Gott. Zur Psychoanalyse der religiösen Entwicklung* [El dios propio y el ajeno. Contribución al psicoanálisis del desarrollo religioso], 1923", *Zeitschrift für Ethnologie*, Berlín, 56 (1-4): 127.

1925

"Forschungsreise zu den Kágaba-Indianern der Sierra Nevada de Santa Marta in Kolumbien IV" [Viaje de investigación entre los kágaba de la sierra Nevada de Santa Marta en Colombia IV], *Anthropos*, Sankt Gabriel, Mödling bei Wien, 20: 77-119, 461-495 y 737-764.

"Das Verbum in der Sprache der Kágaba in der Sierra Nevada de Santa Marta, Kolumbien, auf Grund meiner Textaufnahmen" [El verbo en el idioma de los kágaba de la sierra Nevada de Santa Marta, Colombia, según mis registros de textos], *XXI Congrès International des Américanistes, Deuxième Session, Göteborg le 20-26 Août, 1924*, Gotemburgo, Elanders Boktryckeri Aktiebolag, 2: 348-387.

*"Die Gestalt des Morgensterns nach Textaufnahmen bei den Mexicano im Staate Durango, Mexiko" [El concepto de la Estrella de la Mañana según los textos recogidos entre los mexicaneros del estado de Durango, México], *XXI Congrès International des Américanistes, Deuxième Session, Göteborg le 20-26 Août, 1924*, Gotemburgo, Elanders Boktryckeri Aktiebolag, 2: 458-471.

*"Die Erd- und Mondgöttin der alten Mexikaner und im heutigen Mythos" [La diosa

de la Tierra y de la Luna de los antiguos mexicaneros en el mito actual], *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Soziologie*, Leipzig, 1 (2): 150-156.

"Das Problem der Mondmythologie in Lichte der lokalen Sprachforschung" [El problema de la mitología lunar a la luz de la investigación lingüística local], *Archiv für Religionswissenschaft*, Leipzig, 23 (1-2): 1-14.

"Lehmanns Ausgrabungen in Teotihuacan" [Excavaciones realizadas por Lehmann en Teotihuacan], *Zeitschrift für Ethnologie*, Berlín, 57 (3-6): 252-254.

"La civiltà degli indigeni della Colombia" [La civilización de los indígenas colombianos], *Le vie d'Italia e dell'America Latina*, Milán, 1925 (2): 429-439.

1926

Forschungsreise zu den Kágaba. Beobachtungen, Textaufnahmen und sprachliche Studien bei einem Indianerstamm in Kolumbien, Südamerika [Viaje de investigación entre los kágaba. Observaciones, registros de textos y estudios lingüísticos entre una tribu indígena colombiana], Sankt Gabriel, Mödling bei Wien, 414 pp.

Glauben und Mystik im Schatten des höchsten Wesens [Creencia y mística a la sombra del ser supremo], Leipzig, Verlag C.L. Hirschfeld.

Die Eingeborenen Amerikas [Los indígenas de America], Religionsgeschichtliches Lesebuch (ed. por A. Bertholet), Tubinga, III + 61 pp.

"Forschungsreise zu den Kágaba-Indianern der Sierra Nevada de Santa Marta in Kolumbien V" [Viaje de investigación entre los kágaba de la Sierra Nevada de Santa Marta en Colombia V], *Anthropos*, Sankt Gabriel, Mödling bei Wien, 21: 192-232, 386-418 y 777-796.

"Adolf Bastian und die heutige Völkerkunde. Zum Gedächtnis eines hundertjährigen Geburtstages am 26. Juni 1926" [Adolf Bastian y la etnología actual. En ocasión del centenario de su natalicio el 26 de junio de 1926], *Baessler-Archiv*, Berlín, 10: 1-15.

Reseña de "Bernhard Laum, *Das Heilige Geld. Eine historische Untersuchung über den sakralen Ursprung des Geldes* [El dinero sagrado. Una investigación histórica sobre el origen ceremonial del dinero], 1924", *Zeitschrift für Ethnologie*, Berlín, 58 (1-2): 237.

Reseña de "Walter Krickeberg, *Die Totonaken. Ein Beitrag zur historischen Ethnographie Mittelamerikas* [Los totonacas. Una contribución a la etnografía histórica de Mesoamérica], 1918-1922 y 1925", *Zeitschrift für Ethnologie*, Berlín, 58 (1-2): 239-241.

Reseña de "Franz Boas, *Contributions to the Ethnology of the Kwakiutl* [Contribuciones a la etnografía de los kwakiutl], 1925", *Zeitschrift für Ethnologie*, Berlín, 58 (3-4): 341.

Reseña de "Pater Wilhelm Schmidt und Pater Wilhelm Koppers, *Völker und Kulturen. Teil I. Gesellschaft und Wirtschaft der Völker* [Pueblos y culturas. Parte I. Sociedad y economía de los pueblos], 1924", *Zeitschrift für Ethnologie*, Berlín, 59 (1-2): 143-147.

Reseña de "Marshall Howard Saville, *The Wood-Carver's Art in Ancient Mexico* [El arte de los talladores de madera en el México antiguo], 1923", *Dr. A. Pettermanns Mitteilungen aus Justus Perthes Geographischer Anstalt*, Gotha, 77: 234.

1927

"Forschungsreise zu den Kágaba-Indianern der Sierra Nevada de Santa Marta in Kolumbien VI" [Viaje de investigación entre los kágaba de la sierra Nevada de Santa Marta en Colombia VI], *Anthropos*, Sankt Gabriel, Mödling bei Wien, Viena, 22: 66-79 y 357-386.

1928

"Die Ausstrahlung der San Agustin-Kultur in Amerika" [Irradiaciones de la cultura de San Agustín en América], *Zeitschrift für Ethnologie*, Berlín, 59 (1-2): 111-112.

*"Die Christusmythe und andere Sonnenmythen der Mexicano (Text, Übersetzung und Erläuterung)" [El mito de Cristo y otros mitos solares de los mexicaneros (texto, traducción y comentarios)], en Pater Wilhelm Koppers (comp.), *Festschrift. Publication d'hommage offerte au P. W. Schmidt*, Mechitaristen-Buchdruckerei, Viena, pp. 570-582.

"Die Entwicklung mimischer Darstellung bei den Naturvölkern" [El desarrollo la la representación mímica entre los pueblos primitivos], *Zeitschrift für Ethnologie*, Berlín, 60 (1-3): 164-165.

Reseña de "Walter Krickeberg, *Märchen der Azteken und Inkaperuaner, Maya und Muisca* [Cuentos de los aztecas e incas, mayas y muiscas], 1928", *Zeitschrift für Ethnologie*, Berlín, 60 (1-3): 169.

Reseña de "Karl Beth, *Religion und Magie bei den Naturvölkern. Ein religionsgeschichtlicher Beitrag zur psychologischen Grundlegung der religiösen Prinzipienlehre* [Religión y magia entre los pueblos primitivos. Una contribución a la historia de la religión para establecer el fundamento de la doctrina de los principios religiosos], 1914", *Zeitschrift für Ethnologie*, Berlín, 60 (1-3): 169-170.

Reseña de "Therkel Mathiassen, *Archaeology of the Central Eskimos* [Arqueología de los esquimales centrales], 1925", *Zeitschrift für Ethnologie*, Berlín, 60: 170-171.

1929

Monumentale vorgeschichtliche Kunst. Ausgrabungen im Quellgebiet des Magdalena in Kolumbien und ihre Ausstrahlungen in Amerika [Arte monumental prehistórico. Excavaciones en las fuentes del río Magdalena en Colombia y las irradiaciones culturales de esta región hacia otras partes de América], Gotinga, Vandenhoek & Ruprecht, 2 vols.

"Die Darstellung des zweiten Ichs unter den Indianern Amerikas" [La representación del *alter ego* entre los indígenas americanos], en *In Memoriam Karl Weule*, Leipzig, pp. 355-364.

"Das Frühlingsfest im alten Mexiko und bei den Mandan Indianern in den Vereinigten Staaten von Nordamerika" [La fiesta de la primavera en el México antiguo y entre los mandan de los Estados Unidos de Norteamérica], *Festschrift Joseph Schrijnen*, Nijmegen, Rijksmuseum G.M. Kam, pp. 825-837.

"Bemerkungen über den 23. Internationalen Amerikanistenkongress in New York"

[Comentarios sobre el XXIII Congreso Internacional de Americanistas celebrado en Nueva York], *Zeitschrift für Ethnologie*, Berlín, 61: 312.

Reseña de "Pater Wilhelm Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee II, Abteilung: Die Religion der Urvölker I, Die Religionen der Urvölker Amerikas* [El origen de la idea de dios II, Sección: La religión de los pueblos primigenios I, Las religiones de los pueblos primigenios de América], 1929", *Zeitschrift für Ethnologie*, Berlín, 61 (1-3): 227-229.

Reseña de "Alfonso Caso, *Las estelas zapotecas*, 1928", *Baessler-Archiv*, Berlín, 13: 119.

Reseña de "*Popol Vuh*, 1927", *Dr. A. Pettermanns Mitteilungen aus Justus Perthes Geographischer Anstalt*, Gotha, 75: 158.

1930

Der Unterbau des Dramas [La base del drama], Vorträge der Bibliothek Warburg VII, Leipzig, Verlag und Druck G.B. Teubner, 88 pp.

Tod und Unsterblichkeit im Glauben der Naturvölker [Muerte e inmortalidad en las creencias de los pueblos primitivos], Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus den Gebieten der Theologie und Religionswissenschaft, Tubinga, J.C.B. Mohr.

"Mexikanische Religion" [La religión mexicana], *Bilderatlas zur Religionsgeschichte*, 16, Leipzig, A. Deichartsche Verlagsbuchhandlung, 17 pp.

"Bemerkungen über den 23. Internationalen Amerikanistenkongress in New York" [Comentarios sobre el XXIII Congreso Internacional de Americanistas celebrado en Nueva York], *Zeitschrift für Ethnologie*, Berlín, 61 (4-6): 392-395.

"Die Ausstrahlung der San Agustin-Kultur (Kolumbien) in Amerika" [Irradiaciones de la cultura de San Agustín (Colombia) en América], *XXIII International Congress of Americanists, New York, September 17-22, 1928*, Lancaster, Pensilvania, The Science Press Printing Co., pp. 233-234.

"La importancia de Colombia para la arqueología y la prehistoria de América", *Investigación y Progreso*, Madrid, 4 (7-8): 74-76.

"La importancia de Colombia para la arqueología y la prehistoria de América", *Revista del Colegio Mayor del Rosario*, Bogotá, 24 (248): 554-563.

1931

Arte monumental prehistórico: excavaciones hechas en el Alto Magdalena y San Agustín (Colombia). Comparación arqueológica con las manifestaciones artísticas de las demás civilizaciones americanas, Escuelas Salesianas de Tipografía y Fotograbado, Bogotá.

"Bemerkungen über den 24. Internationalen Amerikanistenkongress in Hamburg" [Comentarios sobre el XXIV Congreso Internacional de Americanistas celebrado en Hamburgo], *Zeitschrift für Ethnologie*, Berlín, 62: 338-342.

"Vorlage von Goldgegenständen aus Kolumbien, Gegend von Santa Marta" [Presentación de objetos de oro provenientes de la región de Santa Marta, Colombia], *Zeitschrift für Ethnologie*, Berlín, 63 (1-4): 202-206.

*"Au sujet du caractère des mythes et des chants huichols que j'ai recueillis" [Acerca

del carácter de los mitos y cantos huicholes que he registrado], *Revista del Instituto de Etnología*, 2, Universidad Nacional de Tucumán, Buenos Aires, pp.445-457.

"Die Hochgottidee bei den Naturvölkern" [La idea de un dios supremo entre los pueblos primitivos], *Africa*, Londres, 4: 287-300.

"El XXIV Congreso Internacional de Americanistas", *Investigación y Progreso*, Madrid, 5 (4): 55-57.

1932

"Grammatik der Cora-Sprache" [Gramática del idioma cora], *International Journal of American Linguistics*, Nueva York, 7: 1-84.

"Entwicklung und Rückschritt in der Kultur" [Desarrollo y retroceso en la cultura], *Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaften*, Berlín, 47: 225.

"Die ethnologische Seite" [El aspecto etnológico], en Fehrle y Heberer, *Was bedeutet Hermann Wirth für die Wissenschaft?*, Leipzig, pp. 44-61.

"Vorlage einiger Goldsachen aus Kolumbien, Gegend von Santa Marta" [Presentación de algunos objetos de oro provenientes de la región de Santa Marta], *Zeitschrift für Ethnologie*, Berlín, 63: 202-206.

"Grab eines Urwelttieres" [Tumba de un animal prehistórico], *Saarbrücker Landeszeitung*, Sarrebruck.

"Nueva interpretación de la llamada piedra del calendario mexicano", *Investigación y Progreso*, Madrid, 6 (11): 169-174.

Reseña de "Theodor Wilhelm Danzel, *Symbole, Dämonen und heilige Türme* [Símbolos, demonios y torres sagradas], 1930", *Zeitschrift für Ethnologie*, Berlín, 63 (1-4): 260-261.

Reseña de "Hermann Wirth, *Der Anfang der Menschheit* [El origen de la humanidad], 1928", *Zeitschrift für Ethnologie*, Berlín, 64 (1-3): 152

Reseña de "Martin Gusinde, *Die Feuerland-Indianer I. Die Selk'nam* [Los indígenas de la Tierra del Fuego I. Los selk'nam], 1931", *Anthropos*, Sankt Gabriel, Mödling bei Wien, 22: 662.

1933

Der religiöse Gehalt der Mythen [El contenido religioso de los mitos], Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus den Gebieten der Theologie und Religionswissenschaft, 162, Tubinga, J.C.B. Mohr.

"Eine neue Auffassung des sogenannten mexikanischen Kalendersteines" [Nueva interpretación de la denominada piedra del calendario mexicano], *Zeitschrift für Ethnologie*, Berlín, 64 (4-6): 363-371.

"Nueva interpretación de la llamada piedra del calendario mexicano", *Anales del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía*, México, 4a. época, 8: 426-434.

Traducción del español al alemán de Jacinto Jijón y Caamaño, "Trophäenköpfe der Proto-Lima-Zeit im Tal des Rimac, Peru" [Cabezas-trofeos de la época proto-Lima en el valle del río Rimac, Perú], *Zeitschrift für Ethnologie*, Berlín, 64 (4-6): 354-362.

Reseña de "Oscar Schmieder: 'The Settlements of the Tzapotec and Mije Indians'

[Los asentamientos de los indios zapotecos y mixes], 1930", *Dr. A. Pettermanns Mitteilungen aus Justus Perthes Geographischer Anstalt*, Gotha, 79: 322.

1934

"Wörterbuch Deutsch-Cora" [Diccionario alemán-cora], *International Journal of American Linguistics*, Nueva York, 8: 81-102.

"Ursprung und Bedeutung der Menschenopfers in Mexiko nach einer fast unbekannten Bilderhandschrift (abstract)" [Origen y significado de los sacrificios humanos en México según un códice casi desconocido (resumen)], *Congrès International des Sciences Anthropologiques et Ethnologiques. Compte-rendu de la Première Session, Londres, 1934*, Londres, Institut Royal d'Anthropologie, p. 240.

"Der Charakter der von mir aufgenommenen Mythen und Gesänge der Huichol Indianer (Auszug)" [El carácter de los mitos y cantos huicholes que he registrado (resumen)], *XXIV International Amerikanisten-Kongress Hamburg, 7.-13. September 1930*, Hamburgo, De Gruyter & Co., pp. 217-218.

"Die Statue eines Mastodonten aus Columbien nebst einem Hinweis auf sein spätes Vorkommen" [La estatua colombiana de un mastodonte y consideraciones sobre su existencia tardía], *Zeitschrift für Ethnologie*, Berlín, 65 (4-6): 379-380.

"Schmuck- und Gebrauchsgegenstände der Nordost-Eskimos im Scorseby-Sund" [Objetos ornamentales y de uso cotidiano de los esquimales nororientales], en Kurt Wegner, *Wissenschaftliche Ergebnisse der Deutschen Grönland-Expedition Alfred Wegner 1929 und 1930/31*, vol. 6, Leipzig, F.A. Brockhaus, pp. 165-174.

"Der Mythos von Athen-Atlantis in der Religion des mythischen Zeitalters" [El mito de Atenas-Atlantis en la religión de la época mítica], *Zeitschrift für Religionspsychologie*, 7: 149-167.

"Tod und Geburt in den Paradiesmythen und ihr Niederschlag im Kult" [Muerte y nacimiento en los mitos del paraíso y sus manifestaciones en el culto], *Forschungen und Fortschritte*, Berlín, 10 (1): 5-6.

Reseña de "Hans Tolten, *Die Hand Gottes. Menschen und Tiere in Urwald und Kamp* [La mano de dios. Hombres y animales de la selva y de la pradera], 1934", *Zeitschrift für Ethnologie*, Berlín, 66 (1-3): 280.

Reseña de "Leonard Schultze-Jena, *Indiana I. Leben, Glauben und Sprache der Quiché von Guatemala* [Indiana I. Vida, creencias y lengua de los quichés de Guatemala], 1933", *Baessler-Archiv*, Berlín, 17: 100.

1936

"Der Ursprungsort Chicomostoc nach der mexikanischen Bilderhandschrift Historia Tolteca-Chichimeca" [Chicomostoc, el lugar de origen, según el códice mexicano Historia Tolteca-Chichimeca], *Baessler-Archiv*, Berlín, 19: 97-101.

"Der mythische und geschichtliche Aufbau der mexikanischen Bilderhandschrift Historia Tolteca-Chichimeca" [El fundamento mítico y el histórico del códice mexicano Historia Tolteca-Chichimeca], *Forschungen und Fortschritte*, Berlín, 12: 99.

"El mito paradisiaco de Atenas-Atlantis", *Investigación y Progreso*, Madrid, 10 (1): 5-7.

"El fundamento mítico y el histórico del manuscrito jeroglífico mejicano Historia Tolteca-Chichimeca", *Investigación y Progreso*, Madrid, 10 (5): 139-143.

"Religiöses Recht und Königtum in Amerika" [Derecho religioso y monarquía en Africa], *Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft*, Stuttgart, 50: 256-274.

"Die religiöse Bedeutung der Paradiesmythen" [El significado religioso de los mitos del paraíso], en L.H.D. Buxton (comp.), *Custom is King. Essays presented to R. R. Marett on His Seventieth Birthday, June 13, 1936*, Londres, Hutchinson, pp. 117-139.

Reseña de "Leonard Schultze-Jena, *Indiana II. Mythen in der Muttersprache der Pipil von Izalco in El Salvador* [Indiana II. Mitos en el idioma de los pipiles de Izalco en El Salvador], 1935", *Baessler-Archiv*, Berlín, 19: 188.

1937

(K. Th. Preuss y Ernst Menghin, trads. y comps.) *Histoire tolteco-chichimèque. Die mexikanische Bilderhandschrift Historia Tolteca-Chichimeca. Die Manuskripte 46-58 bis der Nationalbibliothek in Paris* [El códice mexicano Historia Tolteca-Chichimeca. Los manuscritos 46-58 bis de la Biblioteca Nacional de París], 1a. parte, Baessler-Archiv Beiheft, Berlín, 9, 104 pp.

(K. Th. Preuss, comp.) *Lehrbuch der Völkerkunde* [Manual de etnología], Stuttgart, Verlag Ferdinand Enke, 446 pp.

"Die Religion" [La religión], en Preuss (comp.), 1937: 57-123.

"Die Kunst der Naturvölker: Die Dichtung" [El arte de los pueblos primitivos: la poesía], en Preuss (comp.), 1937: 124-134.

"Anleitung zu ethnologischen Aufnahmen im Felde" [Instructivo para los registros etnológicos en el campo], en Preuss (comp.), 1937: 405-414.

"Die Menschenopfer in der mexikanischen Bilderhandschrift Historia Tolteca-Chichimeca" [Los sacrificios humanos en el códice mexicano Historia Tolteca-Chichimeca], *Studi e materiali di Storia delle Religioni*, Bolonia, 13: 127-158.

"Das Tolteken-Problem nach einer alten Bilderhandschrift und den Anschauungen heutiger mexikanischer Indianer (abgekürzt)" [El problema de los toltecas según un códice antiguo y según las concepciones de los actuales indígenas mexicanos], *Zeitschrift für Ethnologie*, Berlín, 69: 446-451.

Reseña de "Raffaele Pettazoni, *La confessione dei peccati presso gli indiani delle praterie* [La confesión de los pecados entre los indios de la pradera], 1929", *Zeitschrift für Ethnologie*, Berlín, 69: 107.

Reseña de "Erland Ehnmark, *The Idea of God in Homer* [La idea de dios en Homero], 1935", *Zeitschrift für Ethnologie*, Berlín, 69 (1-3): 109-110.

Reseña de "T.K. Penniman, *A Hundred Years of Anthropology* [Cien años de antropología], 1935", *Zeitschrift für Ethnologie*, Berlín, 69 (1-3): 110-111.

1938

(K. Th. Preuss y Ernst Menghin, trads. y comps.) "Histoire tolteco-chichimèque. Die mexikanische Bilderhandschrift Historia Tolteca-Chichimeca. Die Manuskripte

46-58 bis der Nationalbibliothek in Paris" [El códice mexicano Historia Tolteca-Chichimeca. Los manuscritos 46-58 bis de la Biblioteca Nacional de París], 2a. parte, *Baessler-Archiv*, Berlín, 21: 1-66.

"Das Tolteken-Problem nach einer alten Bilderhandschrift und den Anschauungen heutiger mexikanischer Indianer (abgekürzt)" [El problema de los toltecas según un códice antiguo y según las concepciones de los actuales indígenas mexicanos (resumen)], *Zeitschrift für Ethnologie*, Berlín, 69 (6): 446-451.

"Das Tolteken-Problem nach einer alten Bilderhandschrift und den Anschauungen heutiger mexikanischer Indianer (abgekürzt)" [El problema de los toltecas según un códice antiguo y según las concepciones de los actuales indígenas mexicanos (resumen)], *Forschungen und Fortschritte*, Berlín, 14: 134.

Reseña de "Hilde Thurnwald, *Menschen der Südsee. Charaktere und Schicksale; ermittelt bei einer Forschungsreise in Buin auf Bougainville, Salomo-Archipel; mit einem Vorwort von Prof. Dr. Richard Thurnwald* [Hombres del mar del sur. Caracteres y destinos; investigados durante un viaje de estudio en Buín, Bougainville, islas Salomón; con un prefacio del Dr. Richard Thurnwald], 1937", *Zeitschrift für Ethnologie*, Berlín, 69 (6): 456.

1939

(Konrad Theodor Preuss y Richard Thurnwald, comps.), *Lehrbuch der Völkerkunde* [Manual de etnología], 2a. ed. revisada, Stuttgart, Verlag Ferdinad Enke, 446 pp.

"Das Irrationale in der Magie" [Lo irracional de la magia], *Zeitschrift für Ethnologie*, Berlín, 70: 272-286.

1948

"Der mythische und geschichtliche Aufbau der mexikanischen Bilderhandschrift Historia Tolteca-Chichimeca" [El fundamento mítico y el histórico del códice mexicano Historia Tolteca-Chichimeca], *XXVI Congreso Internacional de Americanistas, Sevilla, 13-20 de octubre de 1935*, Madrid, S. Aguirre Impresor, 1: 233-242.

1955

"El concepto de la Estrella de la Mañana, según los textos recogidos entre los mexicaneros del estado de Durango, México", *El México Antiguo*, México, 8: 375-395.

1960

"La diosa de la tierra y de la luna de los antiguos mexicanos en el mito actual", *Boletín del Centro de Investigaciones Antropológicas*, México, 10: 6-10.

***circa* 1960**

Die Nayarit-Expedition. Translated from German to English by Angela Schiller [La expedición al Nayarit. Traducido del alemán al inglés por Angela Schiller], Department of Anthropology, University of Arizona, ms. núm. 7530 de los National Anthropological Archives, Smithonian Institution, Washington, D.C., mecanografiado.

1968

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 [Textos nahuas de San Pedro Jícora, Durango. Primera parte: Mitos y leyendas, registrados por Konrad Theodor Preuss, traducidos y editados por Elsa Ziehm. Con un prefacio de Gerdt Kutscher], Quellenwerke zur Alten Geschichte Amerikas aufgezeichnet in den Sprachen der Eingeborenen, 9, Ibero-Amerikanisches Institut Berlin Preussischer Kulturbesitz, Berlín, Gebrüder Mann Verlag, 329 pp.

"Ein Besuch bei den Mexicano (Azteken) in der Sierra Madre Occidental" [Una visita a los mexicaneros (aztecas) en la sierra Madre Occidental], en *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, pp. 25-33.

"Die Gestalt des Morgensterns nach Textaufnahmen bei den Mexicano im Staate Durango, Mexiko" [La figura de la estrella matutina según registros de textos entre los mexicaneros del estado de Durango, México"], en *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, pp. 33-44.

"Die Erd- und Mondgöttin der alten Mexikaner im heutigen Mythus mexikanischer Indianer" [La diosa de la tierra y de la luna de los antiguos mexicanos en el mito de los actuales indígenas mexicanos], en *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, pp. 44-48.

"Die Christusmythe und andere Sonnenmythen der Mexicano" [El mito de Cristo y otros mitos solares de los mexicaneros], en *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, pp. 48-59.

"Una visita a los mexicanos (aztecas) en la sierra Madre occidental", *Traducciones Mesoamericanistas*, México, Sociedad Mexicana de Antropología, 2: 209-220.

1971

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 [Textos nahuas de San Pedro Jícora, Durango. Segunda parte: Cuentos y bufonadas, registrados por Konrad Theodor Preuss, traducidos y editados por Elsa Ziehm], Quellenwerke zur Alten Geschichte Amerikas aufgezeichnet in den Sprachen der Eingeborenen, 10, Ibero-Amerikanisches Institut Berlin Preussischer Kulturbesitz, Berlín, Gebrüder Mann Verlag, 330 pp.

1976

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 [Textos nahuas de San Pedro Jícora, Durango. Tercera parte: Rezos y cantos, registrados por Konrad Theodor Preuss, traducidos y editados por Elsa Ziehm. Con un capítulo sobre la música de las tres tribus que Preuss visitó], Quellenwerke zur Alten Geschichte Amerikas aufgezeichnet in den Sprachen der Eingeborenen, 11, Ibero-Amerikanisches Institut Berlin Preussischer Kulturbesitz, Berlín, Gebrüder Mann Verlag, 282 pp.

"Die religiösen Gesänge einiger Stämme der mexikanischen Sierra Madre" [Los cantos religiosos de algunas tribus de la Sierra Madre mexicana], en *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, pp. 19-33.

1982

Mitos y cuentos nahuas de la sierra Madre Occidental, trad. de Mariana Frenk-Westheim, México, Instituto Nacional Indigenista, Clásicos de la Antropología, 14, 624 pp.

1986

"Carta de viaje desde Colombia", *Museo del Oro*, Bogotá, 15: 5-11.

1989

Manuela Fischer y Konrad Theodor Preuss, *Mitos kogi*, Roma y Quito, Movimientos Laicos para América Latina y Abya-Yala, Colección 500 Años.

1993

Visita a los indígenas kágabas de la sierra Nevada de Santa Marta. Recopilación de textos y estudio lingüístico, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología.

"La danza mitote de los indios coras", trad. de Mechtild Rutsch, en Jesús Jáuregui

(comp.), *Música y danzas del Gran Nayar*, México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/Instituto Nacional Indigenista, pp. 15-20.

"Dos cantos de los indios coras", trad. de Johannes Neurath, en Jesús Jáuregui (comp.), *Música y danzas del Gran Nayar*, México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/Instituto Nacional Indigenista, pp. 21-28.

1994

Religión y mitología de los uitotos. Recopilación de textos y observaciones en una tribu indígena de Colombia, Suramérica. I Introducción a los textos. II Textos y diccionario, Bogotá, Editorial Nacional de Colombia/Instituto Colombiano de Antropología/Corporación Araucana, 916 pp. y 232 pp.

1996

"Chapter 4: Konrad Theodor Preuss (1869-1938) on the Huichols. The Marriage of Maize and Other Traditions of the Huichol Indians. Travels Through the Land of the Huichol Indians of the Mexican Sierra Madre. Sacred Songs and Myths of Some Tribal Peoples of the Mexican Sierra Madre" [Capítulo 4: Konrad Theodor Preuss (1869-1938) sobre los huicholes. Las bodas del maíz y otros cuentos de los huicholes. Viajes a través del territorio de los huicholes en la sierra Madre Occidental. Los cantos religiosos de algunas tribus de la sierra Madre mexicana], en Stacy B. Schaefer y Peter T. Furst (comps.), *People of the Peyote. Huichol Indian History, Religion, and Survival*, trad. de Peter T. Furst, Albuquerque, University of New Mexico Press, pp. 94-135.

s.f.

La expedición al Nayarit. Registros de textos y observaciones entre los indios mexicanos. Primer tomo: La religión de los coras a través de textos junto con un diccionario cora-alemán, Traducción del alemán, Ingrid Geist. Traducción del cora, Verónica Vázquez y Juventino Díaz Serrano, México, Siglo XXI Editores, en prensa.

Fiesta, literatura y magia en el Nayarit. Ensayos sobre coras, huicholes y mexicaneros de Konrad Theodor Preuss se terminó de imprimir en octubre de 1998 en los talleres de Impresión y Diseño, Suiza 23 *bis*, Colonia Portales, México, D.F. La tipografía es de Gabriela Parada. La composición se hizo en Baskerville de 10 puntos. Se imprimieron un mil ejemplares. El cuidado de la edición estuvo a cargo de Josefina Anaya y Joëlle Gaillac.

INPI
INSTITUTO NACIONAL DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS

BIBLIOTECA
JUAN RULFO

FECHA DE DEVOLUCIÓN





I 972.34 J38f



Adq: 027423 Ej.1
Jáuregui, Jesús
Fiesta, literatura y magia en el Nayarit

Adq: 027
Ej.1