

HE VENIDO A CONTRADECIR

# La cosmovisión de los pueblos indígenas actuales

*Carlos Montemayor*

LOS ENSAYOS aquí reunidos, particularmente los que se refieren a los nahuas de Chicontepec y a los lacandones, ejemplifican las limitaciones y los aciertos de una etnología que, aparentemente con elementos científicos, se guía con esquemas prejuiciosos de la cultura occidental. En esta inercia asoma, como distintas modalidades de un mismo prejuicio, la desatención al discurso en lenguas indígenas, el interés por los ritos y no por el rezo que los acompaña o que los sustenta, la vaguedad de términos como *mitología*, *mítico*, *épocas míticas* y, sobre todo, el sentimiento de superioridad sobre los colaboradores y oficiantes indígenas que sólo quedan convertidos en informantes. Los aciertos, por otra parte, en los ensayos de Rubén Morante y de Johannes Neurath, son notables en la medida que se asientan en referentes concretos arqueológicos, rituales o de diseños en papel o en tela. Cuando su análisis tiene un sustento concreto, identificable como documento gráfico, ritual o verbal, aseguran su sentido interpretativo y su contribución al tema que los autores de estos ensayos llaman ambiciosamente “la cosmovisión” de los pueblos indígenas.

---

CARLOS MONTEMAYOR: Escritor. Entre sus obras publicadas destacan *Guerra en el paraíso*, *Escritores indígenas actuales*, *Situación actual y perspectivas de la literatura en lenguas indígenas*, *Arte y composición de los rezos sacerdotales mayas* y *El cuento indígena de tradición oral*.



NIRA HUICOLA. FOTOGRAFÍA DE VERÓNICA BRAVO

No quiero objetar la ambición de estos ensayistas ante su tema. Sólo aclaro que los ensayos son acercamientos a referentes concretos de algunos pueblos indígenas concretos. Se proponen inferir datos de una “cosmovisión” indígena sin aclarar fuentes, vehículos de transmisión o límites posibles de la información que portan esos referentes. No sabemos de fechas y ubicación de comunidades; sabemos de ritos y ceremonias, pero no de oficiantes ni de diseñadores. Por tanto, ignoramos si buscan inferir una cosmovisión de “hoy”, de un pasado inmediato o de

una tradición milenaria prehispánica. El primer ajuste necesario es éste: los ensayos de estos autores no son acercamientos a la cosmovisión indígena tal cual. No hay acercamiento directo a la cosmovisión de ninguna cultura, sino acercamientos a ciertos referentes documentales, arqueológicos o rituales. En la medida que el investigador aclare y sopesa los referentes concretos de su análisis, aclararía los límites de sus datos e inferencias, y sobre todo, acotaría variables del campo semántico que se propone designar como la “cosmovisión” de ciertos pueblos.

No suele reconocerse la brecha que se abre entre las comunidades indígenas y los etnólogos a partir del fetiche de la ciencia. Esta actitud marca una distancia entre el investigador científico y la realidad humana que se propone observar: raras veces se plantea la interrogante de cómo observa, desde qué conjunto de referentes culturales investiga, y mucho menos, cómo afectan a sus observaciones el caudal de prejuicios que lo obsesiona o lo guía inadvertidamente.

Una de las señales más arrogantes de este sentimiento de superioridad racial o cultural del investigador se revela en el concepto de *informante*. Todo lo que los investigadores han “descubierto para la ciencia” ha sido gracias al conocimiento que con ellos compartieron uno, pocos o muchos integrantes de las comunidades indígenas. De ellos aprenden costumbres y tradiciones; de ellos se valen como intérpretes en lenguas indígenas; ellos son sus guías en los territorios recorridos; por ellos entran en contacto con familias, vecinos, lugareños, curanderos, artesanos, cargadores. Sin ellos ninguna investigación sería posible. Pero en vez de reconocerlos como amigos, como guías, como colaboradores, como instructores, los consideran *informantes*, ayudantes menores de una ciencia que sólo los occidentales dominan y gracias a la cual el conocimiento que ellos y sus propias comunidades poseen deja de pertenecerles y pasa a un nuevo dueño. Por el método de la ciencia occidental, el pensamiento que comparten los indígenas se convierte en información útil para el “blanco”, que se transforma en el verdadero conocedor. ¿No es un acto de alta magia?

Pocos son los investigadores que toman en cuenta estas variables del condicionamiento cultural propio. Uno de ellos, François Lartigue, expresó con claridad:

En cuanto a mis colegas, me parece que los que participan de la posición antes mencionada, los que se niegan –los hay– al trabajo de campo prolongado y repetido, los que no hacen el esfuerzo de enunciar sus experiencias concretas y personales antes de describir y analizar su objeto de estudio, caen en diversos grados –hablen o no de compromiso político o humanista– en la ilusión cientista, que consiste en creer que las funciones, estructuras, valores, instituciones, los hechos mismos, existen fuera, por encima o por debajo de los acontecimientos reales en medio de los cuales el antropólogo es elemento básico de modificación.<sup>1</sup>

Otros, sin señalar el condicionamiento cultural del observador occidental, aportan, sin embargo, un gran avance al conceder un dinamismo que hace cuarenta años quizás era inconcebible:

El consenso que existe entre los antropólogos sobre el hecho de que las sociedades en pequeña escala no pueden ser descritas como homogéneas en lo ideológico, representa un gran avance con respecto a la perspectiva que dominaba anteriormente y que planteaba la homogeneidad no sólo como característica de estas sociedades, sino como necesaria para su existencia. No obstante, el simple hecho de reconocer la diversidad ideológica o, como se hace en muchos estudios de variación intracultural, asociarla a las divisiones de la sociedad, es insuficiente.<sup>2</sup>

En consonancia con esto, William L. Merrit puede aclarar, a propósito de su trabajo entre los tarahumaras, que

mi objetivo... es explorar la cultura y sociedad rarámuris por medio del entendimiento que ellos tienen de sí mismos y de su mundo. Adopto este enfoque porque estoy convencido de que la acción humana debe ser un elemento central en el análisis social y cultural. Para determinar la naturaleza de tal acción se requiere como primer paso comprender los modelos del mundo en términos de los cuales operan los miembros de una sociedad, lo que Hallowell llamó su “ambiente de conducta culturalmente

<sup>1</sup> François Lartigue, 1983, *Indios y bosques*, p. 142, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Ediciones de la Casa Chata, SEP, México.

<sup>2</sup> William Merrit, 1992, *Almas rarámuris*, p. 273, trad. Lourdes Alverdi, Guillermo Palma y Cecilia Troop, Instituto Nacional Indigenista, México.



FAMILIA TROQUI. FOTOGRAFÍA DE VERÓNICA BRAVO

constituido<sup>3</sup>. Mi intención, sin embargo, no es buscar interconexiones entre ideas y conductas en un nivel abstracto. En lugar de esto, quiero lograr una descripción más realista de la relación entre el conocimiento y la práctica, examinando el conocimiento rarámuri tal y como aparece en los contextos de la vida cotidiana...<sup>3</sup>

Muy útil sería agregar a este planteamiento, indudablemente enriquecedor para la tradición del discurso antropológico, las analogías con las culturas que portan los etnólogos y desde cuyo condicionamiento se ven limitados sus registros, y ampliar las observaciones al comportamiento alterado o normal que presentan los protagonistas de encuentros así, aceptando que en ese proceso los observadores son también observados y los tradicionalmente observados son, por tanto, igualmente observadores. Esta experiencia, que he sentido en muchas regiones

indígenas de México y en otras zonas del mundo, pude experimentarla también con la lectura de un libro del escritor tzotzil Jacinto Arias, *El mundo numinoso de los mayas*, sobre todo en la parte en que compara las concepciones indígenas y occidentales del bautismo y de la misa,<sup>4</sup> que comentaré más adelante.

Esto es, sin embargo, un punto inicial para entrar en otro territorio de conocimiento. En el universo en que nosotros vivimos todo es natural: las ideas sobre la libertad, los derechos políticos, la educación, la ciencia, las barreras del mundo invisible que el cristianismo describe o cataloga, la presencia misma de Dios. En la otra cultura, todo es también lógico y natural, incluso la opinión que tienen sobre los que no formamos parte de sus comunidades.

<sup>3</sup> William Merritt, *op. cit.*, p. 39. La cita de Irving Hallowell corresponde a *Culture and Experience*, 1955, pp. 86-89, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.

<sup>4</sup> Jacinto Arias, 1975, *El mundo numinoso de los mayas*, trad. Jorge Ferreiro Santana, Col. SepSetenta, núm. 188, pp. 69 *passim*, SEP, México. Puede verse también esta obra en Carlos Montemayor, 1992, *Escritores indígenas actuales*, t. II, pp. 219-232, Fondo Editorial Tierra Adentro, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México.

Para los que pertenecemos a la tradición judeocristiana, el mundo está al servicio nuestro; para los indios de todo el continente, en cambio, la tierra está viva, es un ser vivo, y de esa condición se derivan muchos compromisos para el hombre, que está al servicio del mundo. Para los pueblos indígenas su relación con la tierra es muy precisa: ayudar en su conservación, en su vida. Su destino está ligado a los astros, no en el contexto de la fatalidad de la astrología occidental, sino por un compromiso de acción con ellos. El pueblo indígena está obligado a cumplir con esta alta responsabilidad. En Occidente, la grandeza del destino es la trascendencia individual; entre los indígenas, su continuidad como pueblo representa la conservación del mundo. Su relación con la naturaleza es por ello distinta. Pueden distinguir muchos elementos que nuestros ojos no ven. No se trata solamente de identificar huellas, señales atmosféricas o peligros. Se refiere también a muchas expresiones que en su lengua, en su forma cotidiana de decir, revelan la vitalidad que ellos se comprometen a conservar. Nada está desligado en la naturaleza, todo está unido.

98 ◀ Por ello sorprende que, en términos generales, los autores de estos ensayos olviden que las culturas indígenas de México permanecen vivas entre otras causas por el soporte esencial del idioma, por la función que desempeña en la ritualización de la vida civil, agrícola y religiosa. Desconocen o, al menos, pasan por alto, que el uso ritual de la lengua aun en comunidades donde el bilingüismo se acrecienta, supone cierto *arte de composición* o *arte de la lengua*. Este arte de composición en las culturas indígenas tiene varias funciones precisas, particularmente la de conservar conocimientos ancestrales a través de cantos, rezos, conjuros, discursos o relatos. La tradición oral, entendida como arte de composición, transmite y refleja no solamente los cambios que las culturas indígenas han experimentado durante la colonia y el México independiente, sino la persistencia del mundo religioso y artístico prehispánico. He explicado ya en varios momentos que la elaboración formularia, el epíteto ceremonial y la línea tonal son la base compositiva de estas formas tradicionales. La inercia etnográfica pierde de vista los distintos desarrollos estilísticos de las plegarias, cantos y narraciones en las lenguas indígenas y la importancia que tienen actualmen-

te para conservar en las comunidades lo que algunos autores de estos ensayos llaman la memoria histórica.

Particularmente Enrique Florescano, en su ensayo “La visión del cosmos en los indígenas actuales”, se propuso discernir los medios o mecanismos que los pueblos indígenas emplearon para transmitir su memoria histórica de una generación a otra. Pero se quedó a mitad de camino en esta tarea, pues desconoce en realidad los “mecanismos” de la tradición oral. Aunque la menciona como parte del conocimiento en que se asienta la memoria histórica, su desconocimiento lo lleva a confundir y a reducir esa vitalidad social y lingüística con el conjunto de materiales rescatados o recolectados por antropólogos de labios de “informantes”.

El conocimiento de la tradición oral y los procesos formularios ha tenido un notable avance en el siglo xx desde la aparición, en 1928, de una obra esencial de Milman Parry, y después con las aportaciones de diversos homeristas e investigadores de la tradición oral entre los trovadores yugoslavos y rusos,<sup>5</sup> hechos desconocidos a menudo por los antropólogos y lingüistas de las culturas indígenas de México, no sólo por los autores de los presentes ensayos.

En el campo del cuento de tradición oral indoeuropeo los métodos de estudio y las investigaciones han alcanzado también notables avances, no siempre aprovechados por los antropólogos, historiadores y estudiosos de las culturas indígenas de México. Desde finales del siglo xix, Kaarle Krohn inició en Finlandia el llamado *método histórico geográfico*, que ha proporcionado invaluable

<sup>5</sup> Aparte de la obra misma de Milman Parry, 1928, *L'Épithète traditionnelle dans Homère*, París, pueden consultarse tres excelentes obras que exponen, desarrollan y perfeccionan las valiosas aportaciones de Parry: Albert B. Lord, 1960, *The singer of tales*, Harvard University Press; G.S. Kirk, 1968, *Los poemas de Homero*, Paidós, Buenos Aires (de esta obra el mismo autor preparó una versión abreviada, también útil: *Homer and the epic*, 1965, Cambridge University Press); y Carlo Odo Pavese, 1974, *Studi sulla tradizione epica rapeodica*, Ed. dell'Ateneo, Roma. Sobre distintos aspectos homéricos el lector puede consultar: Fausto Codino, 1976, *La questione omerica*, Ed. Riuniti, Roma; Masimiliano Marazzi, 1978, *La società micenea*, Ed. Riuniti, Roma; John Wrigth, 1978, *Essays on the Iliad*, Indiana University Press; A.B. Pajares, 1979, *Fragments de épica griega arcaica*, Gredos, Madrid, y particularmente Carlo Odo Pavese, 1972, *Tradizioni e generi poetici della Grecia arcaica*, Ed. dell'Ateneo, Roma.



NIÑO MIKE. FOTOGRAFÍA DE VERÓNICA BRAVO

aportaciones al estudio del cuento popular indoeuropeo de tradición oral. Con él y con su discípulo Antti Aarne se inició también la tipificación temática y la identificación de motivos y elementos de composición de los cuentos tradicionales, tarea que Stith Thompsom culminó a mediados del siglo XX.<sup>6</sup>

Muchos de los actuales relatos de tradición oral en las culturas indígenas de México pertenecen a la tradición indoeuropea. Pero muchos otros no. Son tan abundantes los relatos conocidos ahora en lenguas indígenas que exigen planteamientos muy diferentes a los que encabezaron en su momento Franz Boas y Paul Radin. Por un lado, no necesitamos de nuevas clasificaciones para ordenar o analizar los cuentos populares de tradición

<sup>6</sup> Thompson, Stith, 1961, *The types of the folktale: A Classification and Bibliography*. Antti Aarne's *Verzeichnis der Märchentypen* Translated and Enlarged by Stith Thamoson, Helsinki; Suomalainen Tiedekakemia; también *Motif-Index of Folk-Literature: A Classification of Narrative Elements in Folktale. Ballads, Myths, Fables, Mediaeval Romances Exempla, Jest Books and Local Legends*, 6 vols., *Folklore Fellows' Communications*, 106-11, 2d ed. Copenhagen: Rosenkilde and Bagger, 1955-58. Véase también, del mismo autor, *The Folktale*, 1977, University of California Press, Berkeley y Los Angeles, California, Estados Unidos, pp. 391, *passim*.

indoeuropea incorporados en las lenguas indígenas de México, simplemente porque ya se cuenta con una amplia categorización y con estudios sistemáticos de fondo en el campo indoeuropeo. Lo que necesitamos ahora son criterios de clasificación que nos ayuden a distinguir los sustratos o fuentes culturales diversas en los cuentos populares indígenas. Pero esto sólo será posible con un método que nos ayude a ver los cuentos de tradición oral como objetos verbales analizables desde una perspectiva compositiva o formal que asegure su descripción, identificación y comparación clara, cosa que no han advertido ni imaginado los autores de estos ensayos.

El conocimiento de los relatos suele estar ligado a la función que como curandero, sacerdote o autoridad tradicional ha tenido el narrador o alguno de sus parientes cercanos, narrador u oficiante que estos autores sólo llaman, si alguna vez se acuerdan de él, *informante*. En reuniones comunitarias o en festividades anuales se relatan las historias sobre el santo patrono o sobre el origen del pueblo y, generalmente, aunque se escuchen en reuniones familiares, no tienen como fin primordial la diversión, sino el fortalecimiento de tradiciones, creencias o datos religiosos y geográficos. Esta "información" que los cuentos conservan o fortalecen es precisamente el rasgo que nos persuade a eliminar de nuestro análisis la idea de narradores caprichosos o casuales. No todos los relatos, discursos, sermones o cantos son siempre expuestos de la misma manera y con el mismo nivel formal. Por ello, las comunidades indígenas consideran que sólo algunos relatores "conocen" las historias tradicionales.

Walter S. Miller señaló, hacia 1955, que entre los mixes de Camotlán se criticaba severamente a Camilo Miraflores que cambiara el orden en los relatos, pues

Les parecía que esto era una falta imperdonable, porque el cuento debe narrarse del mismo modo que lo han hecho siempre sus antepasados

y agregó que no todos eran expertos en narrar cuentos, particularmente los jóvenes, pero que entre los pocos que sí lo eran

existe el sentir, idéntico al de los popoluca, de que los cuentos deben narrarse tal como siempre se han narrado...

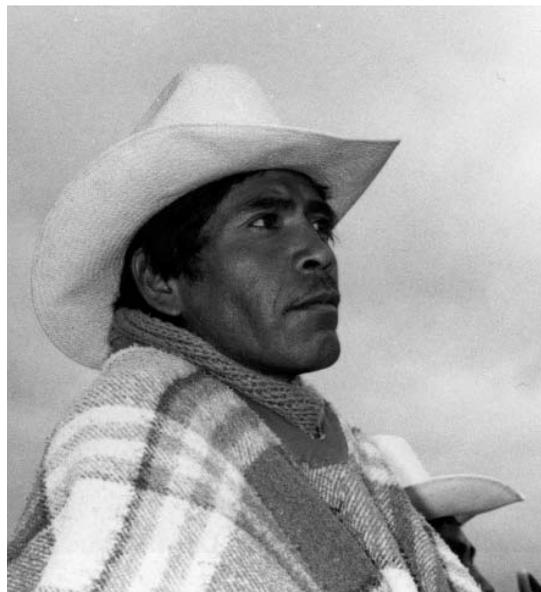
Para el mixe, narrar el episodio tres antes del episodio dos en el cuento del tigre y el tlacuache, por ejemplo, sería tan absurdo como para el historiador situar cronológicamente las reformas de Benito Juárez antes de la Revolución de Independencia.<sup>7</sup>

Quizás la historia no sea el mejor ejemplo para entender las narraciones tradicionales en las lenguas indígenas de México. Sería más útil compararlas con un evangelio como el de San Lucas, que se propuso ordenar la tradición oral de las primeras generaciones de cristianos.<sup>8</sup> La secuencia es significativa y no podría ponerse un episodio (digamos la última cena) antes de otro (digamos las tentaciones en el desierto). La pasión de Cristo exige un orden en peripecias y personajes; de otro modo, la narración estaría “incompleta” o “equivocada”. De manera semejante, la tradición oral de los pueblos indígenas de México, quizás “puesta en orden” en códices ahora destruidos o desaparecidos, es una especie de depósito de información más amplio que el recuerdo de un narrador particular.

Por otra parte, ahora sabemos que no todo en la tradición oral ha tenido que ser siempre oral. A menudo un relato tradicional puede convertirse en una obra literaria y extenderse en su forma escrita por países y continentes y después retornar a la oralidad, habiéndose olvidado ya su etapa escrita. En otras ocasiones, un texto literario puede introducirse en la oralidad y mantenerse así, desprendido de su origen escrito. Estas etapas de alternancia entre la oralidad iletrada y la escritura artística se han presentado con las fábulas de Esopo, las obras de Homero, los cuentos de los hermanos Grimm y de Perrault, los relatos de la India que a través del budismo, el Islam o las *Mil y una noches* llegaron al Extremo Oriente y a Europa, y los relatos de la *Biblia* que el cristianismo ha transportado a gran parte del mundo.

<sup>7</sup> Walter S. Miller, 1956, *Cuentos mixes*, p. 10, Instituto Nacional Indigenista, Biblioteca de Folklore Indígena, México.

<sup>8</sup> El inicio del Evangelio de San Lucas aclara la intención de poner en orden la “tradición oral” de los primeros años del cristianismo: “Habiendo muchos tentado a poner en orden la historia de las cosas que entre nosotros han sido ciertísimas, como nos lo enseñaron los que desde el principio lo vieron por sus ojos y fueron ministros de la palabra, me ha parecido también a mí, después de haber entendido todas las cosas desde el principio con diligencia, escribírtelas por orden...”, *Evangelio según San Lucas*, I, 1-3, versión de Casiodoro de Reina y Cipriano de Valera.



HOMBRE DE CHIMALI. FOTOGRAFÍA DE VERÓNICA BRAVO

En el caso de las lenguas indígenas de México, la tradición oral tiene como fuentes a la literatura europea difundida a través de la cristianización, a la tradición oral española misma y a la tradición oral que portaban los esclavos provenientes de África. También podemos suponer otra fuente escrita: los códices, libros o documentos lapidarios que conservaban la memoria de las civilizaciones prehispánicas, ahora en gran parte destruidos. También, por supuesto, la propia tradición popular prehispánica. Hay, pues, al menos dos tipos de fuentes escritas y orales en el origen de las lenguas de México: las que llegan de Europa y de África con la Conquista y las que se mantienen desde el sedimento cultural prehispánico.

De aquí se deriva la importancia de aclarar la naturaleza, ubicación, fuente personal y tiempo de aparición o de “recolección” de los relatos, rezos o cantos empleados como base de análisis para conocer lo que estos autores llaman “cosmovisión” de los pueblos indígenas actuales. Ninguno de ellos ha reparado en la importancia metodológica de la fundamentación concreta de la lengua, el relato y el narrador. Su ingenuidad los lleva a desconocer los cuerpos textuales y la función ritual precisa del oficiante o “informante”, concepto que precisamente refleja su insuficiente metodología y su inadvertido prejuicio cultural.

Desde finales del siglo pasado, habíamos dicho, comenzó un gran esfuerzo por deslindar los posibles *ejemplos* de relato tradicional y los *motivos* o *episodios* de que se componen. El mayor avance en este deslinde tuvo lugar en Finlandia, con Kaarle Krohn y su discípulo Antti Aarne, que perfeccionaron un método que sirvió para elaborar una clasificación de *cuentos tipo* que a la muerte de Aarne completó Stith Thompson en una indispensable obra.<sup>9</sup> Llamamos *cuento tipo* a un relato tradicional que tiene existencia independiente y que puede narrarse como un todo completo sin que su sentido dependa de otra historia. Puede consistir de un solo *motivo* o de varios. Un *motivo* es el elemento más pequeño que tiene, en un cuento, la capacidad de persistir en la tradición. Los *motivos* son de tres categorías: personajes del relato (que van desde seres maravillosos hasta huérfanos y madrastras), objetos o creencias que intervienen en la acción del relato (que van desde lugares y objetos mágicos hasta creencias o costumbres) y episodios o cadenas de episodios que pueden fungir, en ocasiones por sí mismos, como verdaderos *cuentos tipo* y bajo cuya trama los demás elementos parecen aglutinarse.

Ahora bien, en estas clasificaciones, la idea de lo prodigioso, de seres mágicos y de transformaciones de lugares o fuerzas naturales (¿le llamarían en estos cuentos nuestros antropólogos “mitemas”?) está determinada por el universo cultural que comparte el mundo indoeuropeo y que el budismo y el Islam han ido enriqueciendo como puente entre el Extremo Oriente y Occidente. En el caso de los cuentos de tradición oral en las lenguas indígenas de México, en cambio, en ocasiones la clasificación es muy elemental. Una,<sup>10</sup> que no alcanza ni siquiera a

esbozarse en los ensayistas invitados en este número de *Desacatos*, distingue entre *mitos* (narración relacionada con los orígenes y la cosmovisión), *leyendas* (relatos que parten de un hecho histórico), *cuentos* (relatos con evidente ficción), *memoratas* (experiencias personales) y *creencias* (el conjunto de ideas que sostiene un grupo determinado sobre acontecimientos que no tienen una explicación lógica). Una clasificación así no basta para destacar los distintos estratos culturales de la tradición oral en los pueblos indígenas de México, ni para aplicarla, evidentemente, a los cuentos indoeuropeos arraigados ya en esos pueblos.

Para intentar una clasificación más útil debemos recalcar que, por lo menos en nuestros días, los cuentos no son independientes de la información cultural o histórica de los pueblos mismos. El lector contemporáneo mantiene presente durante la lectura de un libro de relatos que está leyendo algo que no se corresponde necesariamente con la realidad. En el caso de las lenguas indígenas de México el narrador está refiriendo a su auditorio un relato sobre la realidad más profunda de la comunidad: sobre la historia, la geografía, la religión o su tradición cultural. Ciertamente que los relatos se nos presentan con una composición formal menos especializada que los rezos o los discursos ceremoniales,<sup>11</sup> pero también de su composición formal dependerá su transmisión, particularmente cuando el narrador es un sacerdote o una autoridad tradicional.

En Mesoamérica había una muy elaborada visión científica y artística y una cultura tanto o más avanzada y vieja que la europea. Gran parte del cuento de tradición oral en las lenguas de México tiene contacto aún con ese universo cultural. Las fuentes de la tradición oral de los pueblos indígenas no son “primitivas”: son al menos la tradición escrita y oral española y la tradición *escrita* y oral de la civilización prehispánica. No podemos partir de una idea simplista de que se trata de la oralidad de un pueblo

<sup>9</sup> Aarne, Antti y Stith Thompson, 1928, *The types of the folktale: a classification and bibliography*. FFCcommunications, núm. 74; Stith Thompson, 1955-58, *Motif-Index of Folk-Literature: A Classification of Narrative Elements in Folktales, Ballads, Myths, Fables, Mediaeval Romances, Exempla, Jest Books, and Local Legends*, 6 vols., 2a. ed., pp. 106-11, FFCcommunications, Copenhagen, Rosenkilde and Bagger; *The types of the Folktale: A Classification and Bibliography*. Antti Aarne's *Verzeichnis der Märchentypen*, translated and Enlarged by Stith Thompson, 1961, Helsinki, Suomalainen Tiedeakatemia. Un listado de estos tipos puede consultarse también en el apéndice de la obra general de Thompson, “Index of Tale Type”, en *The folktale*, op. cit., pp. 481-487.

<sup>10</sup> Roberto J. Weitlaner, 1977, *Relatos, mitos y leyendas de la Chinantla*, serie de Antropología Social, pp. 27-28, Instituto Nacional Indigenista, México.

<sup>11</sup> Para una exposición de los procedimientos de composición formularia en los rezos mayas tradicionales y su aprendizaje y transmisión, véase Carlos Montemayor, 1995, *Arte y composición de los rezos sacerdotales mayas*, Facultad de Ciencias Antropológicas, Universidad Autónoma de Yucatán; o *Arte y plegaria en las lenguas indígenas de México*, 1999, pp. 90, *passim*, Fondo de Cultura Económica, México.

primitivo, pero tampoco de que la tradición es todo lo que indiferenciadamente se mantenga en la memoria oral sin relación con la escritura. Estamos ante una tradición oral que contiene varios estratos culturales que debemos distinguir.

Las clasificaciones de los cuentos populares indoeuropeos en *Märchen*, *Novella*, *Sagen*, *Mitos* o *Cuentos de animales*, tienen supuestos y propósitos muy claros. Primero, no postulan que los cuentos sean intrínsecamente esto o aquello, sino que por contener cierta información se les debe incluir en una u otra clase. Esta “información” se refiere a los *personajes* y a las *peripecias* de los cuentos. El criterio de clasificación es constante: atiende siempre a la *clase* de personajes o a la clase de motivos, y los reconoce (o postula), además, como unidades independientes. Pero supone, también, que todas las historias pertenecen al mismo universo cultural: el indoeuropeo, desde la “India a Irlanda”.

En cambio, los autores de estos ensayos sólo hablan de mitos y épocas míticas sin aclarar la naturaleza de los relatos o plegarias concretas de donde extraen o infieren la información “mítica” a partir de la cual intentan construir o imaginar la “cosmovisión” de los “pueblos indígenas actuales”. El ensayo de Marie-Odile Marion Singer, “Bajo la sombra de la gran ceiba: la cosmovisión de los lacandones”, es el más vago y lleno de generalizaciones, sin mostrar en qué textos concretos, rituales, épocas y oficiantes se apoya para hablar tan imprecisamente de mitologías y llegar a confundir entre tantas épocas míticas de los lacandones una destrucción apocalíptica. ¿Los mitos del *Apocalipsis* de San Juan encontraron acomodo en la época mítica de los lacandones? ¿O se trata de un sincretismo de la antropóloga?

Hay una mención concreta al final del texto a Chan K'in. Asombra que no haya comentado ni aludido en ninguna parte de su ensayo a un cuerpo documental de excepcional relevancia para acercarse, como dicen los autores de estos ensayos, a la “cosmovisión” de los pueblos indígenas: la historia de la creación del mundo y del nacimiento de los lacandones narrada precisamente por Chan K'in y redactada (no recolectada, recogida o rescatada, sino redactada) en lengua lacandona, con singular y encomiable cuidado y respeto, por Robert D. Bruce. *El*

*libro de Chan K'in* fue publicado en 1974 por el INAH y constituye un documento excepcional para entender, a través de un maestro indígena, cómo son los mecanismos de conservación de la memoria histórica.

En el análisis de Johannes Neurath, por otra parte, hay grandes aciertos, particularmente por el análisis sistemático de ciertos ritos y dibujos concretos; es incompleto, en cambio, cuando a los relatos de tradición oral no les da la misma importancia que a los ritos y dibujos. La conclusión con que cierra su ensayo es estúpida:

De modo que lo que denominamos “la cosmovisión huichola” resulta ser como una cortina invisible que separa a los no iniciados de los iniciados: es inaccesible para los primeros, y es una realidad ya adquirida o superada por los otros. Los objetos rituales conocidos como nierika, “espejos”, son tablas con agujeros para ver el mundo de los dioses. O se perciben los reflejos, o se pasa al otro lado.

Pudo haber acotado con más precisión la frase “una aproximación a la cosmovisión huichola”. Pudo haber explicado que se trataba de la *cosmovisión* a partir “de tales ritos, dibujos o relatos de tales comunidades y oficiantes”. Así sería evidente lo que en el fondo ocurre: Neurath está analizando ciertos documentos o referentes concretos de ciertos huicholes concretos, no la “cosmovisión” del universo cultural huichol más allá y por encima o independientemente de sus “informantes” anónimos.

Hay que agradecerle que aclare al menos que sus “informantes no son tan *naïf* como para no distinguir entre el fuego y un abuelo”. Sin embargo, no parece importarle mucho ciertos datos de los verdaderos conocedores de la tradición huichola. Por ejemplo, los *kawiteruteixi* son, en realidad, los narradores. No se conforma con traducir *kawitu* como narración, relato o cuento, incluso historia; prefiere usar, por prejuicios, el término *mito*. El *mara'kame* es, también etimológicamente, el *cantor*. La misma lengua nos indica que conviene escuchar a los narradores y a los cantores. Pero preferimos escucharnos a nosotros mismos y tomarlos como ayudantes de nuestras preocupaciones científicas.

Señala que una versión extensa del “mito” del tukipa huichol forma parte del canto de la fiesta del peyote y que se ejecuta durante tres noches consecutivas. Afirma



MUIJERES MIXES. FOTOGRAFÍA DE VERÓNICA BRAVO

que no le era posible presentar el texto completo pero que ciertos “mitemas” son especialmente importantes y merecen un trato privilegiado. Primero, sería estupendo que presentara el texto completo en otro ensayo y lo analizara minuciosamente. Segundo, no explica por qué son importantes ciertos “mitemas”. ¿Importantes según él o importantes según el oficiante o los asistentes? Documentos así son útiles para cotejarlos con otros relatos, rezos y comentarios de oficiantes en diferentes regiones y épocas. Así entenderíamos que estudiar la cosmovisión huichola es, en realidad, estudiarla a partir de documentos concretos y oficiantes concretos, pues no es lo mismo, por ejemplo, estudiar la cosmovisión bíblica a través del Talmud, Santo Tomás de Aquino o el Catecismo del Padre Ripalda.

También debemos considerar estupendo el material de Rubén B. Morantes López, “El universo mesoamericano. Conceptos integradores”, por su ajuste sistemático a referentes arqueológicos o documentales concretos. Cuando se aparta de ellos, comete graves equivocaciones, pues generaliza sin sentido. Afirmó, por ejemplo:

Los guardianes de los montes y los enanos ayudantes del dios de la lluvia y el viento vivían en los cerros y las cuevas. Eran cuatro esculturas olmecas, hoy son conocidos como *chaneques* en Los Tuxtlas, Veracruz. También recibieron el nombre de *chaques* entre los mayas, *tlaloques* o *tepicotón* en el México central, *zakikoxoles* por los antiguos cakchiqueles y *alux* por los mayas.

De todas las entidades invisibles del mundo maya, sólo el *alux* es una criatura de barro formada por el hombre a partir de importantes elementos ceremoniales: el *saka'*, la miel y la sangre. El conocimiento para formar un *alux* lo poseen los *jmene'ob* o sacerdotes tradicionales mayas y ellos deben enseñarlo al campesino que desee cuidar su milpa mediante un *alux*, al que debe destruir cuando cumpla su cometido. Muchos *aluxes* que no fueron destruidos siguen al cuidado de sus terrenos atacando o tratando de disuadir a los que ahora los habitan o trabajan. Los *aluxes* y los *chaques* nada tienen en común con los enanos de Morantes López.

Los *Dueños*, *Señores* o *Guardianes* de un sitio, un monte, una especie animal, un río, la lluvia o el trueno,

llámense *Yum* o *Kanán*, *Yajval*, *Chikón* o *Chaneque*, siguen siendo entidades constantes en las comunidades indígenas y a menudo muchos relatos describen la manera de entrar en contacto con ellos y la forma en que algunos campesinos se ponen a su servicio inadvertidamente o forzados a ello. En estos cuentos, la influencia cristiana es muy fuerte porque se descalifica al *Señor* o *Dueño* y el motivo episódico puede confundirse entonces con el “pacto con el diablo” de los cuentos europeos.

En los cuentos catalogados en la clasificación de Aarn Thompson como tipos 314, 400, 502, 756b y 810, el héroe entra a trabajar al servicio del Diablo. Las aventuras, riesgos o beneficios que adquiere el siervo son diversos pero siempre a partir de la huida, el engaño, la ayuda de animales o de personas hechizadas. Sólo en los cuentos catalogados como tipos 475, 821A y B y 361 –este último acaso más difundido como *Piel de Oso*– el diablo ayuda a quienes hacen un trato con él, los enriquece y les “salva la vida”, pero se lleva a otros en su lugar. El motivo episódico europeo “entrar al servicio del Diablo”, pues, podría conducirnos a una equivocación: creer que se trata del mismo “servicio” al que entran los campesinos en relatos indígenas con entidades guardianas que el cristianismo ha investido como demonios.

Es el caso del *Yajval Balamil* (o *Señor del predio* o *la tierra*) que tiene aspecto de ladino, mencionado al paso por Enrique Florescano en su ensayo “La visión del cosmos de los indígenas actuales”. Aquí la superposición cristiana opera fundamentalmente en los inicios de los relatos sobre este personaje, pero la entidad es propiamente indígena. Pero hay una superposición adicional en los relatos de este tipo en el estado de Chiapas: el del finquero o hacendado que explota a los jornaleros indios durante largas temporadas al cabo de las cuales les da su “paga”. A la confusión del *Yajval* con el hacendado explotador y con el demonio se liga otra superposición: el *Yajval* pertenece a un mundo invisible que es una réplica del mundo visible. Como algunos “dueños” de la posible tradición prehispánica eran quizás vengativos e infligían castigos a quienes profanaban sus territorios, la superposición cristiana del demonio y del finquero ha producido en Chiapas un pavor ante estas entidades que no equivale al temor reverencial que se les tiene en otras zonas indígenas,

incluso en los casos en que cazadores desafortunados tienen que experimentar las reprimendas de los *Dueños* de los animales. Es decir, la “información” susceptible de analizar o de inferir para estudios de “cosmovisión” o de pensamiento religioso, no puede ser independiente del relato o plegaria concretos de un narrador u oficiante.

Como no puede Enrique Florescano apoyarse plenamente en la tradición oral, parte, por lo tanto, de un supuesto muy extendido y poco estudiado en los rezos mismos: el sincretismo. Si le interesara discernir los medios o mecanismos mediante los cuales se conserva una cosmovisión secular o milenaria, hubiera analizado los ritos y rezos de muchas ceremonias agrícolas en varias lenguas y no solamente el ritual visible de la Santa Cruz. A partir del estudio concreto de las plegarias en lenguas indígenas se descubre que el término sincretismo es una noción vaga y un tanto perezosa para entender a fondo esos “mecanismos” de preservación. Florescano describe con entusiasmo las celebraciones desde “afuera”, desde “lo que se ve”, y pasa por alto los himnos religiosos, peticiones y plegarias de los rezaderos. No los oye, no los sugiere incluso como elemento básico para entender un “mecanismo” esencial.

El rezo del sacerdote maya durante las ceremonias agrícolas en la península de Yucatán es un ejemplo singular. Las ceremonias agrícolas en esta región se distinguen habitualmente por la función que desempeñan: son de *Lol Corral* cuando se procura la bendición de una parcela o de un corral; de *Wajil Rool* cuando los campesinos ofrecen panes de maíz a las entidades invisibles como agradecimiento por las cosechas o dádivas recibidas; de *Ch'a'a chaak* cuando fundamentalmente se trata de una petición de lluvias, o de *Jedz Lu'um* cuando se desea iniciar nuevas tareas en un terreno. Algunos de los rezos ceremoniales acusan un mayor grado de entonación y de línea melódica; otros obedecen a un recitado más prosístico y de una rapidez inusual. Estos rezos no contienen referencias morales ni buscan una transmisión doctrinal; no necesariamente son comprendidos por los concurrentes, pues se trata de instrumentos sagrados que sólo se dirigen a entidades espirituales; su efectividad depende de la actitud de esas entidades y de la sabiduría del oficiante. Los rezos deben ser efectivos independientemente de

que se les entienda o no, pues son la comunicación con entidades invisibles, rasgo que advirtió entre los huicholes, sin detenerse en su importancia, Johannes Neurath.

Los rezos mayas contienen un amplio número de voces y de giros arcaicos. Estas voces antiguas realzan la delicadeza, la elegancia que se requiere para hablar con las entidades celestes, pero particularmente con las altas dignidades a quienes llaman con veneración *Kichkelem* (*hermoso, bello*). Esta idea de belleza en la divinidad marca una orientación distinta a la judeocristiana: no se dirigen a las entidades invisibles como las todopoderosas, temibles, justicieras deidades que conviene temer, sino como entidades *hermosas* a quienes se les suplica suavemente, también con delicadeza y belleza. Por ello podría resultar paradójico que en estas plegarias tradicionales se inserten listados de santos católicos e incluso oraciones como el Padre Nuestro o el Ave María. Los oficiantes mismos no ven ilógica esta forma de ensamblaje. ¿Cómo pueden estas inserciones reafirmar contenidos religiosos prehispánicos?

Para explicarlo recordemos algunas observaciones del escritor tzotzil Jacinto Arias acerca del significado del bautismo y la misa entre los tzotziles de San Pedro Chenalhó.<sup>12</sup> Ambos ritos tienen su significado primordial, tanto para católicos como para tzotziles, en el mundo “invisible”. Para el católico se trata de un sacramento o poder que limpia a los niños del pecado original y que asegura su entrada, en caso de fallecimiento, en el “cielo” y no en el “limbo”; es decir, los efectos del sacramento tienen lugar en el mundo invisible del católico, no en el cotidiano.

Para el tzotzil el bautismo es también poderoso, o puede serlo, en su propio mundo invisible. Pero tales efectos son así:

El lector debe recordar que el alma es separable y no mora en el cuerpo de manera inmediata, sino que entra en él pau-

<sup>12</sup> Jacinto Arias, 1975, *El mundo numinoso de los mayas: estructura y cambios contemporáneos*, Dirección General de Divulgación, col. Setenta, SEP, México, particularmente la parte III, pp. 69 y ss.; puede consultarse también Jacinto Arias, “Las creencias católicas entre los tzotziles y los tzeltales”, en Carlos Montemayor, 1992, *Los escritores indígenas actuales*, t. II, pp. 219-232, Fondo Editorial Tierra Adentro, México, .

latinamente, a medida que el niño crece y adquiere educación y sabiduría. Por ese motivo, la madre de un niño recién nacido toma precauciones a fin de evitar cualquier peligro que pudiera causar la pérdida del alma de su hijo... La idea que evoca esas precauciones es que el alma del niño todavía no se halla totalmente fija a su cuerpo; está cerca de él pero no firmemente sujeta. Se ha encontrado que el bautizo es apropiado para corregir esos defectos. Gracias a dicha ceremonia, el niño quedará poderosamente protegido contra las enfermedades; al entrar su alma en el cuerpo (merced al rito del bautizo), pasa a estar mejor dotado para resistir los ataques peligrosos en contra de su persona... Para los nativos, otro significado del bautizo consiste en que el niño necesita el apoyo y la protección de sus mayores en el mundo visible para que ese mismo apoyo y esa misma protección puedan existir en su morada invisible. La idea y la función del bautizo propician igualmente la creencia general en los protectores-defensores (*jpetum-jkuchum*). De ahí el término *petumajel*, que denota el acto de abrazar al niño y es una expresión común en algunas comunidades para describir el rito católico de que se trata.<sup>13</sup>

Es decir, las acciones en el mundo invisible funcionan en términos más pragmáticos: el cristiano espera que estos efectos tengan lugar en cierta dimensión espiritual que forma parte de su mundo invisible; el tzotzil espera, en cambio, que tengan lugar en su mundo invisible inmerso ya en el visible, y que incluso opere en el visible: por ejemplo, en la salud del niño.

En cuanto a la misa, Jacinto Arias explica que los tzotziles de San Pedro Chenalhó consideran que el rito actúa sobre las poderosas entidades invisibles de los ladinos:

¿Qué significa la misa para los tzotziles y los tzeltales? Una vez más se debe recordar que el esfuerzo comunal se orienta hacia el mantenimiento de la armonía tanto en el mundo visible como en el invisible. Llevar a un sacerdote en alguna ocasión importante a dar misa en la iglesia constituye una de las obligaciones de la comunidad hacia los santos y otros poderosos seres invisibles; es a la vez una ofrenda y un pago por la labor que éstos han emprendido en el mundo invisible. Dicha obligación se debe cumplir o, de otra manera, los poderosos seres invisibles castigarían a la comunidad llevándole enfermedades, sequías u otras calamidades que romperían el equilibrio ideal en el orden social y moral visible.

<sup>13</sup> Jacinto Arias, *El mundo...*, *op. cit.*, pp. 79-80; cf. también Carlos Montemayor, *op. cit.*, pp. 227-228.

Esa idea de la misa y su función tiene un paralelo en las ceremonias celebradas en honor de los moradores de los lugares sagrados, por parte de las autoridades civiles, cuando menos dos veces por año. Dichas ceremonias consisten en visitar las montañas, las cavernas y las fuentes más importantes, donde se dicen oraciones, se toca música y se sirven bebidas; es una fiesta que ofrecen las personas del mundo visible a los moradores de aquellos lugares, para pedirles lluvia, salud y riqueza en beneficio de toda la comunidad. Esa misma idea se halla presente en la misa ofrecida por el sacerdote. La única diferencia radica en que esta última es una celebración en honor de los poderosos seres ladinos invisibles (los santos católicos).

La misa no tiene por qué interpretarse a la manera ladina; la obligación queda cumplida por el hecho de que el ejecutante ritual comprende lo que hace, de la misma manera que una persona enferma no necesita entender lo que el chamán hace y dice en las ceremonias curativas o en las ceremonias celebradas en honor de los lugares sagrados.<sup>14</sup>

106 ◀

Pues bien, regresando a los procedimientos de los rezos mayas, y en general de otros que conozco en diversas zonas del país, la doble invocación a entidades indígenas y católicas tiene como función abarcar precisamente todas las posibles entidades del mundo invisible. En el caso de los rezos mayas es por ello muy relevante la diferencia de estilo formulario en cada grupo de entidades. Hay recursos formularios y atribuciones que sólo comprenden a ciertas entidades (Dios, la Bendición, la Gracia o el *Saka'*, por ejemplo) y series de epítetos formularios que comprenden a otras ciertas entidades (los Guardianes y entidades del viento y la lluvia de cada punto cardinal, por ejemplo). Sin embargo, los nombres de los santos católicos carecen de epítetos tradicionales mayas, incluyendo la utilísima y recurrente invocación a la Trinidad cristiana. Dicho de otra manera, la tradición oral, entendida como la transmisión de un arte de composición, no disponía de fórmulas para el santoral católico: estas otras entidades del mundo invisible son ajenas al modelo original de los *payalchi'ob* o rezos sacerdotales tradicionales.

Estas *payalchi'ob* contienen los vestigios más antiguos del arte de la lengua maya fundamentalmente por la con-

servación de los nombres de las deidades populares de los tiempos prehispánicos. De ahí la importancia y solemnidad del rezo; de ahí la responsabilidad de los *jmeno'ob* y de que cada uno afirme que él reza así y no de otro modo, puesto que se trata de una relación personal con esas esferas a las que solamente se les puede hablar de esa manera venerable y precisa. Hacia el final de las ceremonias, cuando van retirando las imágenes del altar y se disponen a repartir la ofrenda entre los asistentes, cada *jmen* afirma que completó la *Santa Veneración* o *Santo Trabajo* porque invocó a todas las entidades. Algunos he oído que en esa fase final afirman que no les podrán reprochar nada porque no han pasado a ninguna entidad por alto, que las han invocado a todas.

En las distinciones formales señaladas a lo largo de diversos análisis me apoyo para afirmar que los *payalchi'ob* son las más antiguas formas del arte de la lengua maya, presumiblemente prehispánicas, lo que reafirma la necesidad de entender la tradición oral como un arte de la composición, pues sólo se mantienen contenidos históricos y religiosos precisos a través de vehículos formales de la lengua. Tenemos datos de recitado, entonación y líneas melódicas que refuerzan la idea de que los rezos pertenecen a un orden musical y recitativo distinto al occidental, y por tanto, ajeno a la plegaria católica, al canto gregoriano o a la escala musical occidental. Al integrar invocaciones cristianas como el Padre Nuestro o el Ave María (pronunciados éstos con la entonación y alargamiento silábico del idioma maya, por cierto), los *payalchi'ob* quedaron protegidos históricamente y pudieron preservar así un antiquísimo conocimiento religioso. Una de las razones posibles de la integración de ambos tipos de rezos fue el de asegurar la preservación de los rezos indígenas mismos.

Enrique Florescano acierta al considerar el cultivo del maíz como parte del mecanismo cultural de conservar la memoria histórica. Mucho le ayudaría leer el libro *La milpa en Muxupip*, del escritor maya Santiago Domínguez Aké, para entender los mecanismos del cultivo del maíz y de la memoria histórica. Mucho le serviría a la revista *Desacatos* invitar a Domínguez Aké y a Jacinto Arias, por no hablar de varias decenas de colegas suyos, para comentar sus puntos de vista sobre la cosmovisión de los "indígenas actuales".

<sup>14</sup> Jacinto Arias, *op. cit.*, pp. 82-83; véase también Carlos Montemayor, *op. cit.*, pp. 229-230.