Boletín Oficial del Instituto Nacional de Antropología e Historia

ANTROPOLOGÍA

NUEVA ÉPOCA
OCTUBRE-DICIEMBRE DE 2001

El Occidente de México: historia y antropología

ANTROPOLOGÍA

Olivia Kindl
La jícara y la flecha en el ritual huichol. Análisis iconográfico del dualismo sexual y cosmológico

Aída Castilleja
¿A qué nos referimos cuando hablamos de la región purépecha?

Daria Deraga
Migración y mundo ecuestre en Jalisco

ETNOHISTORIA

Laura Magriñá
El peyote (*hikuri*) y el kieri (*tapat*): las culebras de agua del Valle de Matatipac

Jesús Jáuregui
¿La palabra mariachi es un galicismo? El rancho Mariachi (1832 ¿1807?), plantea un reclamo de la tierra

HISTORIA

Pablo Serrano Álvarez
Haciendas y ranchos de Colima: del esplendor al declive

Celia Islas Jiménez
Producción minera en el occidente del Reino de Nueva Galicia

Rodolfo Fernández
Prestanombres y mercedes reales en el occidente novohispano: el caso de Cocula, Jalisco, 1609-1618

ARQUEOLOGÍA

María de los Ángeles Olay Barrientos
Algunas notas sobre el Posclásico en Colima

Angelina Macías Goyfia
Cuenca de Cuitzeo. Una historia

NOTAS

Jesús Guzmán Urióstegui

64

ISSN 0188-462X

Boletín Oficial del Instituto Nacional de Antropología e Historia ■ Antropología

OCTUBRE-DICIEMBRE DE 2001

COLABORADORES

Marcelo Abramo Lauff
José Íñigo Aguilar Medina
Solange Alberro
Beatriz Braniff
Jürgen K. Brüggemann
Fernando Cámara Barbachano
María Gracia Castillo Ramírez
Beatriz Cervantes
Eduardo Corona Sánchez
Jaime Cortés
Fernando Cortés de Brasdefer
Roberto Escalante
Marisela Gallegos Deveze
Roberto García Moll
Carlos García Mora
Leticia González Arratia
Jorge René González M.
Eva Grosser Lerner
Ignacio Guzmán Betancourt
Paul Hersch Martínez
Irene Jiménez
Fernando López Aguilar
Gilberto López y Rivas
Rubén Manzanilla López
Alejandro Martínez Muriel
Eduardo Matos Moctezuma
Jesús Monjarás-Ruiz
J. Arturo Motta
Enrique Nalda
Margarita Nolasco
Eberto Novelo Maldonado
Julio César Olivé Negrete
Benjamín Pérez González
Gilberto Ramírez Acevedo
José Abel Ramos Soriano
Catalina Rodríguez Lazcano
Salvador Rueda Smithers
Antonio Saborit
Cristina Sánchez Bueno
Mari Carmen Serra Puche
Jorge Arturo Talavera González
Rafael Tena
Pablo Torres Soria
Julia Tuñón
Víctor Hugo Valencia Valera
Françoise Vatant
Samuel Villela
Marcus Winter

DIRECTOR GENERAL: **SERGIO RAÚL ARROYO** ■ SECRETARIO TÉCNICO: **MOISÉS ROSAS SILVA**
SECRETARIO ADMINISTRATIVO: **ARMANDO HAZA REMUS** ■ COORDINADOR NACIONAL DE DIFUSIÓN: **GERARDO JARAMILLO**
DIRECTORA DE PUBLICACIONES: **BERENICE VADILLO** ■ EDICIÓN: **BENIGNO CASAS**
DISEÑO DE PORTADA: **COORDINACIÓN NACIONAL DE DIFUSIÓN**

Correspondencia: Liverpool 123, 2o. piso, col. Juárez, 06600 México, D.F., tel. 5207 4592, fax 5207 4633.

El Boletín Oficial del INAH. Antropología es una publicación trimestral. Editor responsable: la titular de la Dirección de Publicaciones del INAH. Número de certificado de reserva otorgado por Derechos de autor: 04-2001-011517322000-106. Número de certificado de licitud de título y contenido en trámite. Impreso en los talleres gráficos del INAH, av. Tláhuac 3428, Culhuacán, 09840 México, D.F. Distribuido por la Coordinación Nacional de Control y Promoción de Bienes y Servicios del INAH, Frontera 53, San Ángel, 01000 México, D.F.

Índice

ANTROPOLOGÍA

Olivia Kindl
La jícara y la flecha en el ritual huichol. Análisis iconográfico del dualismo sexual y cosmológico
3

Aída Castilleja
¿A qué nos referimos cuando hablamos de la región purépecha?
21

Daria Deraga
Migración y mundo ecuestre en Jalisco
35

ETNOHISTORIA

Laura Magriñá
El peyote (*hikuri*) y el kieri (*tapat*): las culebras de agua del Valle de Matatipac
41

Jesús Jáuregui
¿La palabra mariachi es un galicismo? El rancho Mariachi (1832 ¿1807?) plantea un reclamo de la tierra
51

HISTORIA

Pablo Serrano Álvarez
Haciendas y ranchos de Colima. Del esplendor al declive
63

Celia Islas Jiménez
Producción minera en el occidente del Reino de Nueva Galicia
73

Rodolfo Fernández
Prestanombres y mercedes reales en el occidente novohispano: el caso de Cocula, Jalisco, 1609-1618
81

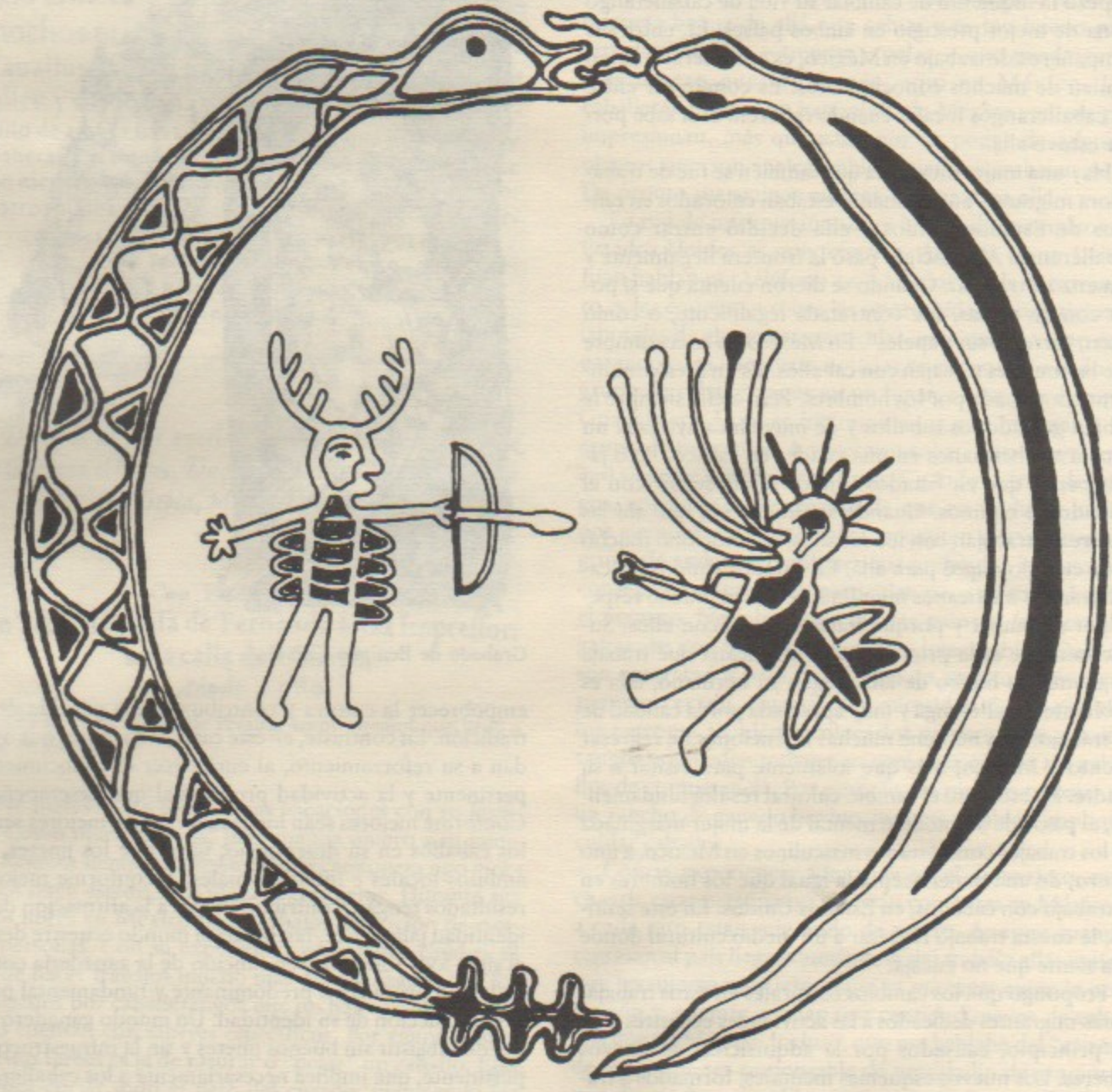
ARQUEOLOGÍA

María de los Ángeles Olay Barrientos
Algunas notas sobre el Posclásico en Colima
89

Angelina Macías Goytia
Cuenca de Cuitzeo. Una historia
99

NOTAS

Jesús Guzmán Urióstegui
Fuentes documentales para la historia del Porfiriato en Michoacán. Las elecciones federales de 1880
110



Confrontación final entre el peyote y el kieri (dibujo de Gabriel Gasca, composición a partir de los diseños de Eliseo Castro Villa y Guadalupe de la Cruz Rios)

Laura Magriñá

El peyote (*hikuri*) y el kieri (*tapat*): las culebras de agua del Valle de Matatipac

El peyote y el kieri son dos plantas psicotrópicas de importancia central para las culturas del Gran Nayar. Los investigadores han puesto un exagerado énfasis en el peyote (*Lophophora williamsii*) y en su uso ritual por parte de los huicholes. Aunque desde Zingg (1982 [1938], I: 382-390) se ha hecho mención del kieri, su papel ha sido generalmente minimizado o mal interpretado, sobre todo por Furst y Myerhoff (1972 [1966]), si bien el primero de estos autores, un cuarto de siglo más tarde, ha intentado corregir parcialmente su postura (1989).

Yasumoto (1996) presentó una síntesis sobre la función del kieri, estableciendo que los huicholes reconocen los efectos farmacológicos de este vegetal, pero, más que a la planta, a lo que temen es al poder sobrenatural que ésta puede llegar a conceder (1996: 262). El género de la *Solandra*, con el que el kieri tiene la relación primordial (Aedo, 2001: 114), consta de unas 10 especies, cercanamente emparentadas con la *Datura* y con la *Brugmansia*, "*Datura* es un género herbáceo, de corta vida, generalmente anual y sin leño en la raíz" (*ibidem*: 91); por el contrario, *Brugmansia* y *Solandra* son géneros perennes, leñosos, arbustivo en el primer caso y trepador en el segundo (*ibidem*: 90). Los tres pertenecen a la familia de las solanáceas y contienen sustancias que bloquean la neurotransmisión en el sistema nervioso parasimpático (Yasumoto, 1996: 242 y 245).

Según Yasumoto, entre los huicholes, el kieri o Árbol del Viento provee buena suerte. Y aunque no todos los kieris son "peligrosos" y "fieros", a todos se les teme. De hecho, la mayoría de los huicholes se mantienen alejados del kieri. Si no se cumple la manda ofrecida, en contraparte a lo que se le ha solicitado al kieri, éste castigará causando locura o incluso la muerte (*ibidem*: 241).

Jáuregui ha demostrado, por su parte, la complementariedad estructural de ambas plantas en la cultura huichola, al esclarecer sus oposiciones simbólicas (1996 [1991]: 332).

Recientemente, Aedo (2001) ha planteado que el mito de los hermanos astrales, que subraya el dualismo jerarquizado del universo, a final de cuentas muestra que la oposición entre el peyote y el kieri constituye una transformación de la rivalidad entre Hatsikan y Sautari, quienes son Venus en su papel de Estrella de la Mañana y Estrella de la Tarde, respectivamente (2001: 133 y 142-143). Asimismo, establece un triángulo de oposiciones simbólicas como la base para la clasificación de las serpientes de acuerdo a su peligrosidad, a su color y a los atributos cosmológicos que les otorgan los huicholes; los extremos corresponden, por un lado, a las *Crotalinae* (cascabel), del oriente/norte, bravas y asociadas al sol y las lluvias benignas; por el otro, a las *Boidae* (boa), del poniente/sur, mansas, asociadas al agua y al viento; por su parte, el punto intermedio está ocupado por las *Micrurinae* (coralillo), del centro y asociadas al fuego (*ibidem*: 148-151).

Testimonios en las fuentes coloniales

Es importante comprobar, durante el periodo colonial, la vigencia y la relación entre estas dos plantas psicotrópicas

en la geografía ritual de los nayaritas, aunque algunas fuentes se refieran al Valle de Matatipac. De hecho, los volcanes que se mencionan —el Sangangüey y el San Juan (Coatépetl)— se divisan y llaman poderosamente la atención desde las cumbres serranas occidentales del Gran Nayar, así como desde la llanura costera. Por otra parte, las culturas aborígenes de la región de Tepic y Xalisco no sólo eran vecinas de los nayaritas, sino muy próximas.

Más aún, en la "Estampa" que acompaña la *Información* de Arias de Saavedra de 1672 (*cf.* figura 1), los dos principales volcanes del Valle de Matatipac —"el Sanganguei- Naycuric y el Serro de Xalisco-Tzotonaric"— se presentan relacionados con "...los Ritos y Cerimonias que observa el Gentilismo del Nayarit" e, incluso aparecen dibujadas las dos serpientes, que simbólicamente les corresponden, lanzándose rayos entre sí.

A mediados del siglo XVI los indios de Xalisco acostumbraban ofrecer sacrificios a un ídolo serpiente en una cueva del cerro actualmente conocido como de San Juan; un siglo después, algunos indios continuaban viendo esa serpiente y a otras más que se desplazaban hacia el cerro Sangangüey, dando terribles truenos que espantaban, porque al caer, los rayos quemaban casas y mataban mucha gente (Tello, 1945 [1638-1653]: 42).

Tello advierte que, de acuerdo con el decir popular, el pueblo de Xalisco fue mudado de lugar precisamente,

> porque los asombraba una serpiente que estaba en el cerro de Xalisco, en el qual hay una cueva que tiene tres leguas debaxo de tierra, de la qual salía; tenía el cuerpo muy gruesso y con alas, y la cola delgada, y por donde passaba hacía con la cola un surco como de un arado, levantando tierra y piedras, de que se causaba una nube muy negra, que despedía inmensidad de rayos, y haciendo grandes remolinos, levantaba en ayre las personas que encontraba, y de esta suerte se consumía mucha gente, por lo qual el padre fray Bernardo de Olmos, que fue el primer guardián, fue a esta cueva revestido con stola y cruz, llevando agua bendita, y en su compañía al fiscal y un muchacho para conjurarla, y halló acostada en la cueva en la mitad, una serpiente de estatura disforme. Y conjuróla de parte de Dios le dixesse porqué hacía aquel daño, y respondió que porque toda aquella gente no le sacrificaba ya como solían, y que así se fuessen de aquel lugar como gente de quien ya no tenía provecho, que aquel puesto era su posessión, porque de otra suerte les haría todo el daño que pudiesse; y así el dicho padre fray Bernardo de Olmos passó el pueblo y convento media legua, poco más o menos de aquel lugar, que es adonde agora está, en el año de mill y quinientos y quarenta y seis (1973 [1638-1653]: 118-119).

Así, los habitantes de la región establecían la vinculación simbólica entre las consecuencias del paso de la serpiente y los efectos producidos por el kieri. Respecto de los remolinos que levantaban a la gente por los aires, podemos decir que los tres géneros de solanáceas —*Datura*, *Solandra* y *Brugmansia*— contienen escopolamina, sustancia que provoca delirio, un desorden mental caracterizado por confusión, desorientación e intensas alucinaciones, que pueden parecer tan verdaderas que la gente pierde todo contacto con la realidad. Como la escopolamina deja algo de amnesia, por lo general las alucinaciones no se recuerdan con claridad cuando ha pasado el efecto de la droga (Yasumoto, 1996: 244-245), de ahí probablemente la sensación de haber sido arrastrado por un remolino.

Los nayares emplean el peyote como tónico, ya que estimula el organismo y lo vuelve capaz de soportar la fatiga y las privaciones (Benzi, 1972: 310), y para curar distintos tipos de enfermedades, pero en especial el piquete de alacrán (Mariano Ruiz, *apud* Rouhier, 1927 [1913]: 341). Sin embargo, esta planta posee otras cualidades, pues se han podido aislar más de 30 alcaloides distintos, aunque popularmente se le identifica con el más conocido de ellos, la mezcalina. De esta forma

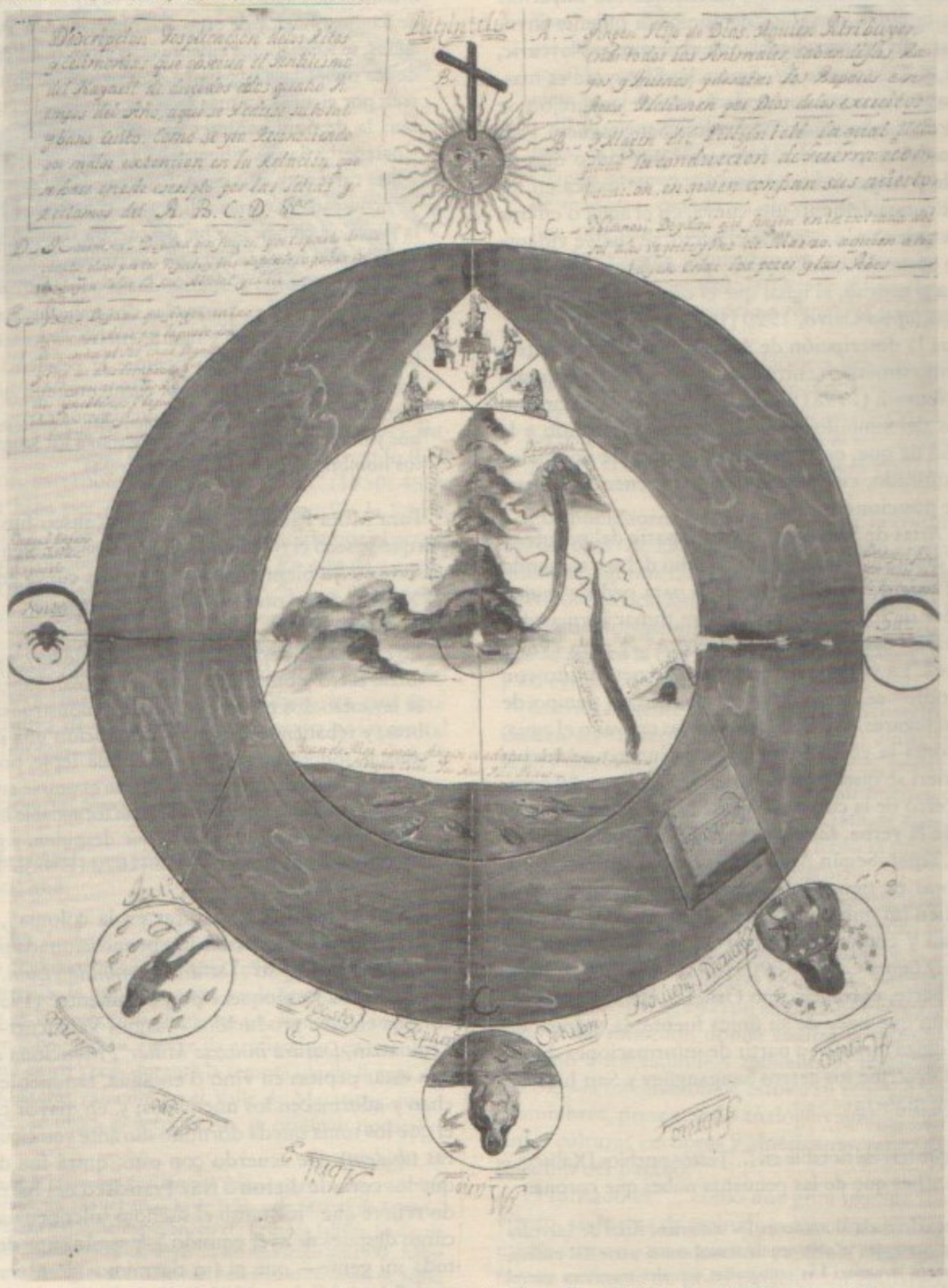
> [...] el peyote es una planta alucinogénica muy compleja, cuyos efectos incluyen no sólo imágenes brillantemente coloridas y auras débilmente resplandecientes que parecen rodear a los objetos del mundo natural, sino también sensaciones auditivas, gustativas, olfatorias y táctiles, junto con sensaciones de falta de peso, macroscopia y alteración de la percepción del tiempo y del espacio (Furst, 1980 [1976]: 200-201).

El kieri también tiene propiedades curativas. Vicente Carrillo López —un huichol originario de la ranchería de La Laguna, de la comunidad de San Andrés Cohamiata, quien actualmente reside en Zitakua— le informó a Jáuregui (comunicación personal) que su abuelo, José Carrillo, quien era un importante mara'akame, acostumbraba traer en su *takuatzi*[1] semillas de kieri, guardadas en canutillos de carrizo; dichas semillas iban separadas de acuerdo a los cinco colores de los rumbos y las empleaba para curaciones importantes.

El contrapunto simbólico entre estas dos plantas, en el ámbito cultural de los coras, fue captado de una ma-

[1] Estuche de palma donde el shamán huichol guarda su parafernalia ritual, el cual es hereditario.

Fig. 1. "Estampa" coloreada que acompaña la *Información...* de Arias de Saavedra (1672). Archivo General de Indias (Guadalajara, 13, R.2/N.22/3/1).



España. Ministerio de Educación, Cultura y Deporte. Archivo General de Indias. MP Estampas, 25.

nera muy clara y completa por Arias de Saavedra en el siglo XVII. Este franciscano plantea que los nayaritas contaban también con dos "demonios [a quienes invocaban] para sus pactos y hechizos": el peyote, o Naycuric, y el kieri, o Tzotonaric (*cf.* figura 1). El peyote es masculino, salió del norte tomando forma de cangrejo y se quedó en el "Sanhuanguey" (el volcán Sangangüey). Para invocarlo deben primero abstenerse[2] por cinco días de sal y chile y luego beber el peyote. Se le invoca en los sitios que son su hábitat: una cueva, en el agua o en una piedra. A quien se le concede el pacto, se vuelve vidente y adivino hasta de cosas lejanas, y puede hacer daño a los demás o a sí mismo, al igual que el cangrejo lo hace con sus tenazas (*apud* Calvo, 1990 [1673(1672)]: 301-302).

Aunque la descripción de Arias de Saavedra remite a un dualismo simétrico entre el peyote y el kieri, Jáuregui (1999), Neurath (1998) y Aedo (2001) han avanzado en el análisis del simbolismo de los nayares llegando a la conclusión de que, en el presente, se trata de un dualismo jerarquizado, cúyos términos mantienen una alternancia de posiciones.

Según Arias de Saavedra, la contraparte del peyote es el kieri, "demonio" femenino que salió del sur tomando forma de culebra. A ella le invocan para pedirle mujer, "para saber de los adulterios", "para tomar formas distintas", para "hacer hablar los cuerpos", y para "volar por el aire". La yerba que toman para tener "pacto con este demonio" se llama *tapat* y no crece en tiempo de aguas. Los lugares de invocación son las cuevas o el agua, y quien toma la yerba fuera de estos lugares se vuelve loco. El kieri se quedó en el cerro de San Juan, "Coatepet", o "cerro de la culebra". Véase la semejanza entre el nombre de la yerba, *tapat*, y la terminación del nombre del cerro, *tepet*. Según Arias de Saavedra, sus efectos se hacían notar en tiempo de lluvias, pues las culebras se aparecían en las nubes formando "rayos y truenos" que se juntaban y comunicaban con los que emanaban del Sangangüey (*apud* Calvo, 1990 [1673 (1672)]: 301-302).

Por su parte, el franciscano Ornelas, basado en la interpretación que hace de su única fuente, la crónica de Tello —y quizá también a partir de informaciones directas—, nos describe los cerros Sangangüey y San Juan de la siguiente manera:

> [...] lo que hay de notable en [...] estos pueblos [Xalisco y Tepic...] es que de las pequeñas nubes que coronan los montes, una suele estar sobre Coatepeth, y otra en distancia de cuatro leguas, sobre el alto y áspero cerro de Sanhuanhuei, y de estas dos nubecitas, en tiempo de aguas, se forman dos culebras tan altas, que llegan desde las nubes hasta la tierra. Luego que se forman corren por el aire con más ligereza que las aves que vuelan: la de Sanhuanhuei corre a Coatepetl, y la de Coatepetl a Sanhuanhuei; y es a un mismo tiempo una y otra carrera, y muy cerca la una de la otra; y repetida y encontrada la carrera, hasta que, como los gallos de la tierra, se traban por los pescuezos, y bajan las cabezas trabadas hasta la tierra, y las caudas quedan allá en las nubes; y como si fueran dos arados, surcan la tierra, a trechos, y en partes las dos cabezas, hasta que perdiendo esta forma y figura, vuelven a su ser de nubes; y habiendo durado siempre la pendencia como dos horas, dura otras dos la tormenta, con que atormentan, arrojando al valle muchísimos rayos, y algunos y muchos, quitan la vida y matan a los animales y a los hombres (1941 [1719-1722]: 24).

Para Mota Padilla el pueblo de Xalisco fue mudado porque se secó el río aunque, basándose también en Tello, refiere a la serpiente que habitaba una cueva en el cerro de Xalisco como otra posible causa y agrega:

> Lo que sí se experimenta hasta el dia de hoy, es que de dicho cerro y otro inmediato que llaman Sangangüey, se levantan dos nubes que parecen monstruosas culebras, y rebatiéndose como en oposicion una de otra, asustan sobremanera á los vecinos de Tepic, porque se tiene experimentado, que lo mismo es unirse en lo alto estas dos culebras, que levantarse un formidable huracan, y son innumerables los rayos que despiden, y grandes los estragos que causan (1973 [1870 (1742)]: 182).

En su artículo "Las daturas en la colonia", Aguirre Beltrán vincula la información proporcionada por Sahagún sobre "el 'Tlápatl', *Datura stramonium Linn.*", el cual "emborracha y enloquece perpetuamente" (1950: 493), con los efectos producidos —según Vetancurt— por el "Toloatzin, *Datura innoxia Miller*". Menciona que si se dan estas pepitas en vino o en agua, también emborrachan y adormecen los miembros; y, en mayor cantidad, el que los toma queda dormido durante veinticuatro horas (*ibidem*). De acuerdo con esto, quizá fue datura lo que los coras le dieron a fray Francisco del Barrio cuando refiere que "fue tanto el sueño o solennenzia que me cargo despues de aver comido —y según supe despues, a toda mi gente— que al fin dormimos gran rrato de la tarde" (*apud* Calvo, 1990 [1604]: 260).

[2] Al hacer referencia al ayuno de los indígenas, Arias de Saavedra menciona en ocasiones la abstinencia sexual como parte del mismo, pero otras veces la omite. Las etnografías actuales muestran que el ayuno siempre conlleva abstinencia sexual.

Fig. 2. Las culebras de agua del Valle de Matatipac (dibujo de Gabriel Gasca).

El artículo de Aguirre Beltrán da luz también sobre otras cuestiones interesantes. Se fundamenta en el *Tratado de supersticiones* del "Bachiller don Hernando Ruiz de Alarcón, sacerdote originario de Taxco" (1950: 498), obra que hizo por encargo del arzobispo De la Serna, entre 1618 y 1629, en el área comprendida por el actual estado de Morelos y sus alrededores. En ella da a conocer la profundidad simbólica de esta "yerba sobrenatural" (*ibidem*: 496) para el pensamiento indígena, conceptualizada como una deidad (*ibidem:* 495). Así, el tratado fungió como "[...] el factor decisivo en la poderosa ofensiva lanzada por el Santo Oficio, en esta época", en contra de todo aquél que usara o poseyera tal "droga" (*ibidem*: 498).

Descripción del fenómeno de las "culebras de agua"

Agustín Puga Avelar, en entrevista[1] del 6 de enero de 1999, nos explicó que:

> La culebra de agua es un fenómeno meteorológico. Se origina de una nube que se llama "nube de embudo" por su apariencia; la nube tiene una prolongación hacia tierra que se ve como una serpiente (*cf.* figura 2). Se presenta en julio, agosto y parte de septiembre, en ocasiones hasta cinco veces durante la temporada de lluvias.
>
> Aquí, exclusivamente en el Valle de Matatipac, justo donde se ubica el aeropuerto, se originan normalmente dos zonas de tormenta en las que participan dos nubes *cumulunimbus*, una en las laderas del cerro de San Juan y otra en el Sangangüey. Asemejando dos cosas vivientes, empieza a tronar en un extremo y, en seguida, empieza a tronar en el otro y tienden a juntarse en el centro, entre Pantanal y San Cayetano.
>
> El proceso de una nube *cumulunimbus* tiene tres fases: el desarrollo, o sea la fase de *cumulus*, que es cuando aparece este tipo de nube. Luego viene la fase de madurez, cuando ya alcanzó su desarrollo máximo, con corrientes ascendentes y descendentes dentro de la nube; comienzan los truenos y se inicia la lluvia. Por último, sigue la parte de disipación; es cuando ya la nube se empieza a romper y, finalmente, termina la precipitación.
>
> Los dos volcanes son factores determinantes para que suceda este tipo de fenómeno. Ambos deben tener cierta atracción magnética, porque lo curioso es que las nubes siempre se forman sobre el volcán Sangangüey y sobre el cerro San Juan. ¡Y después viene la pelea!

Los pobladores de El Pantanal y de la colonia El Verde, del ejido de El Pantanal, frente a San Cayetano, han mudado algunos ranchos de lugar precisamente a causa de los daños ocasionados por los tornados. Sin embargo, nuestros informantes aseguran que, cuando las gentes ven que se acerca la culebra, suenan la campana de la iglesia y así evitan que ésta entre al pueblo.

Cuenta la gente que a principios del siglo, el padre Castañeda "descoló" (le trozó la cola) a una culebra de agua y que ésta de vez en cuando regresa, pero como está trozada, la llaman "La Rabona". Seguramente, como nos explicó el teniente Puga Avelar, se trata de aquellos casos en los que los tornados no llegan hasta la superficie de la tierra por lo que se ven incompletos.

Además, dicen que no ocurren desgracias personales porque cuando el tornado se acerca, sacan una navaja para trozarlo o queman palma bendita y la culebra se va para otro lado. Éstas son las mismas prácticas rituales que refiere Ortiz (1947) en su obra *El huracán. Su mitología y sus símbolos*, donde analiza la respuesta del ser humano a los estímulos ambientales meteóricos y cósmicos, y la integración de éstos a su religión, creencias y costumbres, presentando analogías simbólicas entre distintas culturas europeas y americanas, tanto del presente como del pasado.

El tornado es "...como una gran trompa o manga de viento, en forma de embudo o cono invertido y generalmente sinuosa, que sigue una parábola relativamente corta y se extingue en poco espacio. Sin embargo, *tornado*

[1] Síntesis de la entrevista con Agustín Puga Avelar, nacido en Ixtlán del Río, Nayarit, en 1950. Egresado de la Escuela Militar de Especialistas de la Fuerza Aérea de Zapopan, en el estado de Jalisco. Se dio de baja con el grado de teniente y, desde su inauguración en 1991, funge como Controlador de Tránsito Aéreo del Aeropuerto Nacional de Tepic, "Poeta Amado Nervo".

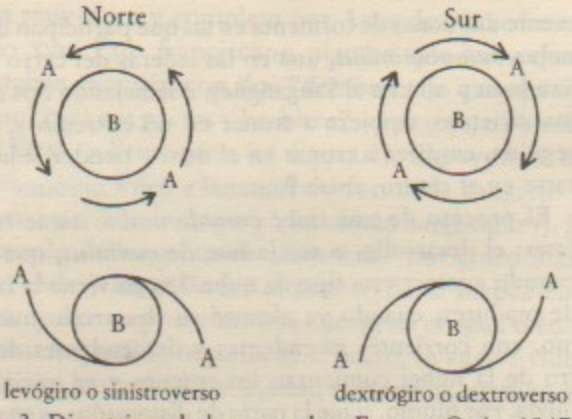


Fig. 3. Directrices de los tornados. Fuente: Ortiz, 1947: 45.

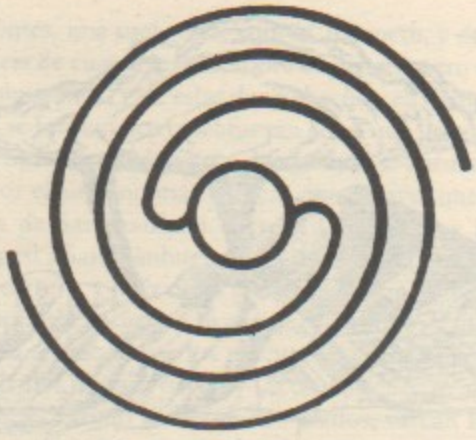


Fig. 4. Espirales concéntricas. Fuente: Ortiz, 1947: 45.

y *huracán* son fundamentalmente iguales; ambos son meteoros giratorios, traslativos, ascensionales y fundibuliformes, aunque el primero es más vertiginoso, más breve y de menor radio. Una característica diferencial del *tornado* es que por ser de tan reducido radio a veces puede ser comprendido en conjunto en una sola mirada. El *tornado* puede ser visto, el huracán nunca se ve. El *tornado* es como una inmensa sierpe que sale del cielo y baja ondulando a la tierra. [...] A veces es vertical, en otras se inclina, pero generalmente es algo ondulante" (*ibidem*: 42-44).

En el hemisferio norte —donde se encuentra México— el movimiento rotatorio de los tornados siempre es en sentido levógiro (antihorario), mientras que en el hemisferio sur va en el sentido de las manecillas del reloj; ni uno ni otro pueden cruzar a través del ecuador (*cf.* figura 3). Por lo tanto, "...la dirección de las espirales simbólicas que nos interesan ha de entenderse siempre en un sentido centrípeto, de afuera hacia dentro" (*ibidem*: 31) y en dirección contraria a las manecillas del reloj.

A diferencia de lo que plantea Ortiz (*ibidem*: 46), todos nuestros informantes coincidieron en conocer con certeza las respectivas trayectorias de las culebras de agua del Valle de Matatipac.

Simbolismo del tornado

La culebra de agua o tornado es fundamental en el ámbito del simbolismo porque, en primer lugar, conecta a la tierra con el cielo y, en segundo, porque integra en sí mismo a los cuatro elementos de las fuerzas naturales: el aire, la tierra, el agua y el fuego.

El tornado "...no parece natural. Hay algo de 'sobrenatural' en sus orígenes y causas" (*ibidem*: 48). Es "un monstruo visiblemente giratorio" (*ibidem*: 384), lo que explica su asociación con las deidades y su representación —en todas y cada una de las producciones simbólicas y materiales de los indígenas del Gran Nayar— como "una figura en vigorosa acción" (*ibidem*: 23), como son la espiral, el esquema de la letra *sigma* —"la síntesis nuclear de dos espirales concéntricas" (*cf.* figura 4) (*ibidem*: 30)—, las figuras en forma de *ollin*, las danzas con movimientos rotatorios y en zigzag —asemejando a los rayos—, las grecas en la cerámica, los diseños de sus bordados y tejidos, así como el desarrollo y ejecución de sus rituales. De hecho, la lluvia, el trueno, el viento y el rayo son los "mensajeros" del huracán (*ibidem*: 62 y 89).

Temerosos ante un tornado, los campesinos cubanos arrojan al "rabo de nube" toda clase de instrumentos cortantes —tijeras, cuchillos o machetes—, "en un proceso de magia operante" para "cortar la nube". Ritos mágicos similares a éstos y a los descritos en El Pantanal, Nayarit, se realizan en varias regiones tanto de Europa como de América (*ibidem*: 58-59). Según Ortiz, los mexicas compartían esta misma práctica, de acuerdo con la figura sacada del *Códice Borgia*, 3, que muestra cómo el *técpatl* "...'piedra de rayo', [está] cortando la nube de viento. Este episodio mitológico refleja evidentemente dos creencias aun hoy día muy populares: la de que la nube tempestuosa puede ser cortada en verdad o por magia, mediante un arma cortante o proyectil; y la de que al aparecer los rayos y los truenos termina el huracán" (*ibidem*: 298).

Los indígenas del Gran Nayar, al igual que otras culturas, intentan controlar el azar por medio del ritual (Frazer y Malinowski *apud* Gluckman, 1978 [1965]: 288). Éstos son al mismo tiempo ritos apotrópicos —para alejar las catástrofes— y ritos propiciatorios —para atraer fertilidad, paz, salud, lluvias oportunas y buenas cosechas— (Brody, 1990: 46; Gluckman, 1978 [1965]: 291).

Desean los relámpagos porque su trueno presagia las lluvias y porque "ahuyenta y vence" en la medida en que éste anuncia que se acerca el fin de la tormenta (Ortiz, 1947: 53-54). El huracán también tenía connotaciones positivas entre los mesoamericanos, ya que, en la medida en que los remolinos traen las aguas, era considerado como fecundador (*ibidem*: 38, 99 y 289). Los nayares —como en su momento los aztecas (*ibidem*: 556)— consideran que al fumar el tabaco, el humo se dirige hacia las nubes y propicia las lluvias.

Para los huicholes, la fila de los peregrinos que van a cazar peyote a Wirikuta simboliza una serpiente, pero también, entre otras muchas cosas, la *wikuyau* (cuerda con la que se atan "...simbólicamente antes de salir a la peregrinación [...como] una serpiente que 'sirve para traer las lluvias'"), así como los remolinos de aire (Gutiérrez, 1998: 5).

Por la noche, los peyoteros, después de la recolección, rezan y ejecutan una danza de fertilidad en la que reproducen el plano simbólico con las hileras de peregrinos representando a las culebras en movimentos zigzagueantes alrededor del fuego y del canasto de peyotes, que se encuentran en el centro del escenario ritual (*ibidem*: 15-16).

Mientras que este fenómeno fue considerado por los misioneros franciscanos como obra diabólica (Ortiz, 1947: 68, 72-73, 77, 98 y 105), algunos jesuitas la percibían como castigo divino (*ibidem*: 74-75). La frecuencia de las tempestades durante octubre, propició que se tejiera el mito del "cordonazo de San Francisco", para "desatar los aguaceros" en un acto de "justicia celestial". La práctica de atar y desatar las lluvias, proviene también de la creencia de los marineros que, para llamar al viento que hincha las velas, zafaban los nudos de las sogas que "amarraban" a los vientos (*ibidem*: 76-79).

Por otro lado, "...los indios de Mesoamérica y probablemente los antillanos también tuvieron este mito de las lluvias, o de los vientos que las traen consigo, contenidas por serpientes o seres sobrenaturales, que las encierran entre sus nudos como en un recipiente y no las sueltan sino cuando los ritos sacromágicos logran romperlos" (*ibidem*: 79). Así, entre los mayas-chortís, como ceremonia previa al rito inaugural del Año Nuevo, se realiza la captura y encierro de los vientos malignos. Esta ceremonia sirve de clausura del periodo aciago de los cinco días nefastos, ya que carecen de protección divina, y los "...seres malignos aprovechan esa especie de interregno [...] para deambular libremente" (Girard, 1962: 37-38). Los dioses del Aire, esto es, los vientos huracanados destructores de la milpa y, a la vez, aires malignos que se introducen en el cuerpo de los seres

Fig. 5. Ubicación de los cántaros del agua y del aire de acuerdo con el diagrama cósmico. Fuente: Girard, 1962: 35.

humanos, son aprisionados, mediante una fórmula oracional, en dos cántaros nuevos "...debidamente seleccionados para que llenen los requisitos de una cárcel sólida" (*ibidem*: 35). En dichos recipientes se introducen también cacao, maíz y frijoles para su alimento durante el periodo de los 260 días correspondientes al ciclo ritual agrícola del Tsolkín, del 8 de febrero al 25 de octubre. Los cántaros se colocan bajo el altar del templo indígena del culto agrario, diferente del edificio de la iglesia, y

> De esta manera, el sacerdote tiene ahora el equilibrio de la naturaleza y garantizará en su poder los elementos que gobiernan una estación regular de lluvias y abundantes cosechas. Estos elementos son: el agua, traída de la cabecera oriental del mundo, porque de allí vienen las nubes y las lluvias, y por eso se ha colocado al oriente, en el esquema figurativo del cosmos, y el aire, pedido al Occidente y colocado en la parte occidental del diagrama universal [...]. En virtud de magia imitativa, el agua atraerá las lluvias en el tiempo señalado por el pluviomago y los vientos ya no perjudicarán a las siembras, ni a la humanidad, lo que garantizará la exitosa producción agrícola (*ibidem*: 35) (*cf.* figura 5).

"Durante la magna ceremonia inaugural de la estación de lluvias (25 de abril - 3 de mayo) el sacerdote [indígena] reitera a San Lorenzo, Barbas de Oro [personificación cristiana del dios barbado aborigen del Aire] el ruego de que permanezca en su 'aposento' (cántaro)..." (*ibidem*: 34). Finalmente, durante la "Ceremonia de clausura del calendario agrícola", o Tsolkín, a la medianoche entre el 24 y 25 de octubre, cuando los sacerdotes anulan el ideograma cósmico y desmantelan el altar, proce-

Fig. 6. Códice Borgia, 3.

den a "soltar el aire" (*ibidem*: 271).

De tal manera, tanto indios como evangelizadores invocaban a sus respectivas deidades para atraer las lluvias y alejar las tempestades. Estos fenómenos tenían para todos un "sentido religioso", por el "temor reverencial" que les provocaba (Ortiz, 1947: 82-84).

El kieri es el oráculo de los coras, en la medida en que es la respuesta de los antepasados, pero también la representación misma de la deidad. En Dolores (Guajcháj apua), el Cristo pequeño, llamado en otras comunidades "el Santo Entierro", precede a las fuerzas de la oscuridad (Magriñá, 2001: 87-88). Durante la Judea, los coras —hoy como ayer— escenifican, mediante danzas y coreografías, el combate entre las fuerzas luminosas y las del inframundo. A manera de conjuros, sus danzas mágicas, que "hacen llover", son ritos propiciatorios en los que los danzantes actúan la tempestad simbolizando cada uno de los elementos que la componen (Ortiz, 1947: 593, 595-596, 600).

En el *Códice Borgia, 3* (*cf.* figura 6) —que trata sobre los mexicas— aparecen dos serpientes entrecruzadas en forma de *ollin* (símbolo del movimiento), una de las cuales —la oscura— está siendo trozada por un pedernal. El signo de *técpatl* (pedernal), aparece dibujado en el *Códice Borgia* con muescas en el filo, pintadas de rojo, lo cual simboliza que están ensangrentadas (Seler, 1963 [1904]: 17).

Por otro lado, la "Estampa" de Arias de Saavedra ilustra la lucha entre la tempestad destructora y las lluvias benéficas que fecundan la tierra. Si consideramos que dicha obra fue elaborada a partir de la información obtenida por el misionero franciscano sobre la cultura cora del siglo XVII, es de suponer que en ella se ha plasmado la cosmovisión de este grupo indígena.

Con respecto a los huicholes contemporáneos, Gutiérrez (1998) analiza una pintura (*cf.* figura 7) plasmada sobre un óvalo de madera de pino que encontró —como parte de una ofrenda votiva— en la cueva de Haramara, ubicada en la Isla del Rey, frente al puerto de San Blas. Consta de dos serpientes —una azul y la otra amarilla— entrelazadas también en forma de *ollin*, pero a diferencia del ejemplo mexica, éstas se encuentran en posición ascendente. En el centro de las culebras se aprecia una *tutu*, flor-peyote, que remite a la reproducción y a la fertilidad (1998: 9). La polisemia de los símbolos permite varias posibles interpretaciones; sugiero que en este caso lo que se busca es representar lo que se desea obtener; así, el peyote es colocado en el centro como vencedor del combate entre las fuerzas del bien (luz) y las del mal

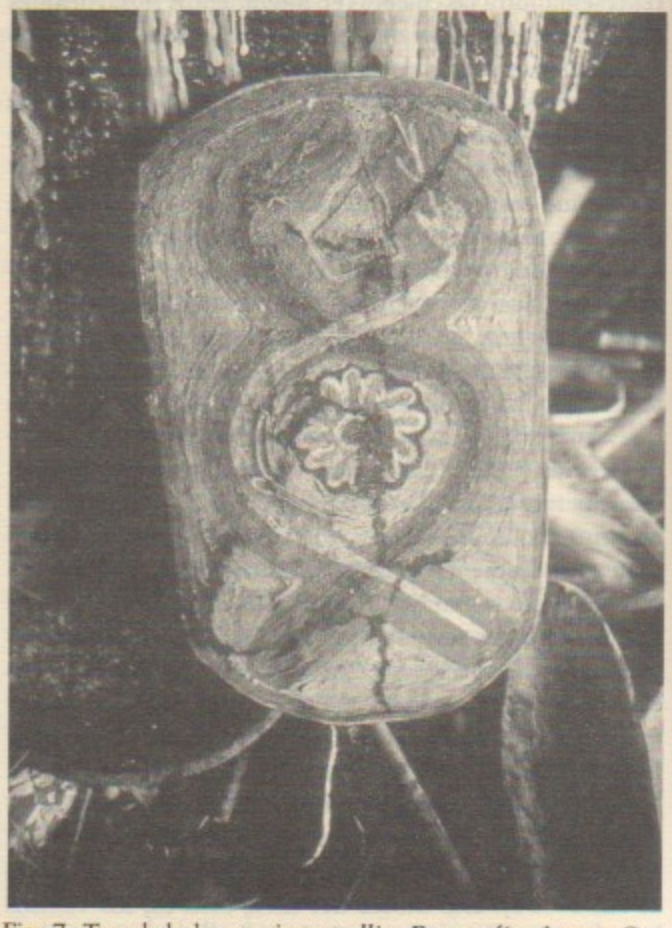


Fig. 7. Torzal de las serpientes *ollin*. Fotografía: Arturo Gutiérrez.

Peyote (*hikuri*)	Kieri (*tapat*)
Naycuric	Tzotonaric
deidad masculina	deidad femenina
salió del Norte	salió del Sur
en forma de cangrejo	en forma de culebra
se quedó en el volcán Sangangüey	se quedó en el volcán San Juan (Coatépetl)
fuerza de la luz (del bien)	fuerza de la oscuridad (del mal)
proporciona lluvias oportunas y adecuadas	trae las tormentas y el viento destructor

Cuadro 1. Oposiciones simbólicas

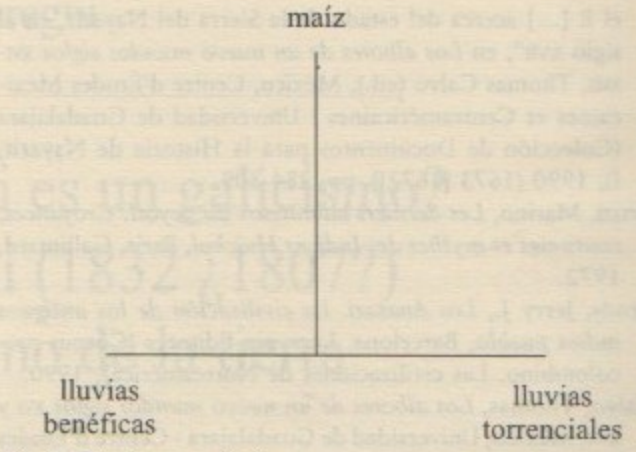


Fig. 8. Triadismo agrícola.

(oscuridad) en un acto de magia mimética, "...se imita lo que se desea que suceda [, como] una provocación de lo venidero" (Ortiz, 1947: 595).

La tradición acerca de estas serpientes míticas sigue vigente, tanto en el Valle de Matatipac como en sus alrededores, gracias a la transmisión oral que se ha encargado de difundir el fenómeno de las "culebras de agua", según lo demuestran las coplas del son de *El Caminero*, grabado por Jesús Jáuregui y Miguel Ángel Rubio en el poblado de El Pichón en 1983, con el mariachi de Sabás Alonso (1895-1984):

Compadre, se acaba el mundo,
las culebras están puestas... (*bis*)
Esta noche nos paseamos
hasta que nos amanezca.
Compadre, se acaba el mundo...

A manera de conclusión

Para los indígenas del Gran Nayar, la tradición de las culebras de agua del Valle de Matatipac sintetiza el simbolismo del tornado, de la espiral, de la serpiente, de la cuerda, del rayo, del trueno, del humo, de las nubes, del kieri y del peyote, así como de sus transformaciones, a través de mitos, cantos, danzas y rituales para atraer a las lluvias y ahuyentar las tempestades. Esto opera a partir de un conjunto de significaciones en el que cada elemento adquiere sentido, no por sí mismo, sino en función y en relación con todos aquéllos que conforman el sistema general de representaciones.

La principal analogía entre la "Estampa" de los coras, la ofrenda de Haramara de los huicholes y el *Códice Borgia*, 3, de los mexicas, es que la serpiente clara se ubica al norte y la oscura al sur. En las dos últimas se especifica claramente que la culebra de la oscuridad ha sido derrotada, ya sea porque fue trozada con el pedernal, o porque se resalta que el peyote triunfa tras la confrontación de ambos ofidios. Una coincidencia más de creencias, prácticas y sus equivalencias simbólicas entre los antiguos mexicanos y los indígenas contemporáneos del Gran Nayar.

Por lo tanto, el Valle de Matatipac es el espacio simbólico donde se lleva a cabo la confrontación entre las dos fuerzas opuestas (cuadro 1).

Así es como los nayares reproducen, en diferentes planos y escalas, el universo cósmico en los ritos, cantos, danzas, mitos, textiles, parafernalia ritual, ofrendas..., como prácticas que encierran el control simbólico de ahuyentar o atraer las lluvias a voluntad, en lo que supone una dicotomía, esperanza-temor y atraer-aplacar (Ortiz, 1947: 40). En realidad (*cf.* figura 8), estamos ante un dualismo concéntrico, y en tanto éste es "... dinámico, lleva en sí un triadismo implícito" (Lévi-Strauss, 1977 [1958 (1956)]: 138), en el que el punto central es el cultivo del maíz —la base de su subsistencia—, y los extremos están conformados, respectivamente, por las lluvias benéficas y las lluvias torrenciales acompañadas de ventarrones.

Bibliografía

Acedo Gajardo, Juan Ángel, "La región más oscura del universo: el complejo mítico de los huicholes asociado al kieri", México, tesis de licenciatura en Antropología social, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2001.

Aguirre Beltrán, Gonzalo, "Las daturas en la Colonia", en *Anuario de la Sociedad Folklórica de México*, VI, México, 1950, pp. 493-502.

Arias de Saavedra O.F.M., Antonio, "Información rendida por

el P. [...] acerca del estado de la Sierra del Nayarit, en el siglo XVII", en *Los albores de un nuevo mundo: siglos XVI-XVII*, Thomas Calvo (ed.), México, Centre d'Études Mexicaines et Centraméricaines / Universidad de Guadalajara (Colección de Documentos para la Historia de Nayarit, I), 1990 (1673 [1672]), pp. 284-309.

Benzi, Marino, *Les derniers adorateurs du peyotl. Croyances, coutumes et mythes des Indiens Huichol*, Paris, Gallimard, 1972.

Brody, Jerry J., *Los Anasazi. La civilización de los antiguos indios pueblo*, Barcelona, Lunwerg Editores (Corpus precolombino. Las civilizaciones de Norteamérica), 1990.

Calvo, Thomas, *Los albores de un nuevo mundo: siglos XVI y XVII*, México, Universidad de Guadalajara - Centre d'Études Mexicaines et Centraméricaines (Colección de Documentos para la Historia de Nayarit, I), 1990.

Frazer, James George, *La rama dorada. Magia y religión*, México, Fondo de Cultura Económica (Sección de Obras de Sociología), 1969 (1922).

Furst, Peter T., *Los alucinógenos y la cultura*, México, Fondo de Cultura Económica (Colección Popular, 190), 1980 (1976).

—, "The Life and Dead of the Crazy Kieri: Natural and Cultural History of a Huichol Myth", en *Journal of Latin American Lore*, 15, 2, Los Angeles, 1989, pp. 155-177.

Furst, Peter T. y Bárbara Myerhoff, "El mito como historia: el ciclo del peyote y la datura entre los huicholes", en *El peyote y los huicholes*, México, Secretaría de Educación Pública (Sep-Setentas, 29), 1972 (1966), pp. 53-108.

Girard, Rafael, *Los mayas eternos*, México, Libro Mex Editores, 1962.

Gluckman, Max, *Politics, Law and Ritual in Tribal Society*, Oxford, Basil Blackwell, 1971 (1965).

—, *Política, derecho y ritual en la sociedad tribal*, Madrid, Akal Editor (Manifiesto, Serie de Antropología), 1978 (1965).

Gutiérrez del Ángel, Arturo, "La peregrinación a Wirikuta: el Gran rito de paso de los huicholes", México, tesis de licenciatura en Etnología, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 1998.

Jáuregui, Jesús, "Cómo los huicholes se hicieron mariacheros: el mito y la historia", en *Cultura y comunicación. Edmund Leach in memoriam*, Jesús Jáuregui, María Eugenia Olavarría y Víctor M. Franco Pellotier (coords.), México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social / Universidad Autónoma Metropolitana, 1996 (1991), pp. 307-341.

—, "El Chánaka de los coras, el Tsikuri de los huicholes y el Tamoanchan de los mexicas", México, conferencia impartida en el Instituto de Investigaciones Antropológicas - Universidad Nacional Autónoma de México, el 25 de febrero de 1999, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1999, mecanografiado.

Lévi-Strauss, Claude, "¿Existen las organizaciones dualistas?", en *Antropología estructural*, Argentina, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1977 (1958 [1956]), pp. 119-148.

Magriñá, Laura, "La matriz cultural cora: mitología, organización social y ritual", México, tesina de maestría en Ciencias Antropológicas, Universidad Autónoma Metropolitana - Unidad Iztapalapa, 2001.

Malinowski, Bronislaw, *Magia, ciencia y religión*, México, Origen/Planeta (Obras Maestras del Pensamiento Contemporáneo, 30), 1985 (1925).

Mota Padilla, Matías de la, *Historia del Reino de Nueva Galicia en la América Septentrional*, Guadalajara, Instituto Jalisciense de Antropología e Historia, Instituto Nacional de Antropología e Historia / Universidad de Guadalajara (Colección histórica de obras facsimilares, 3), 1973 (1870 [1742]).

Neurath, Johannes, "Las fiestas de la Casa Grande. Ritual agrícola, iniciación y cosmovisión en una comunidad wixarika (T+apurie/Santa Catarina Cuexcomatitán)", México, tesis doctoral en Antropología, Facultad de Filosofía y Letras - Universidad Nacional Autónoma de México, 1998.

Ornelas Mendoza y Valdivia O.F.M., Nicolás de, *Crónica de la Provincia de Santiago de Xalisco*, Guadalajara, Tipografía Jaime, 1941 (1719-1722).

Ortiz, Fernando, *El huracán. Su mitología y sus símbolos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1947.

Rouhier, Alexandre, *Le peyotl (Echinocactus williamsii Lem.). La plante qui fait les yeux émerveillés*, Paris, Gaston Doin et Cie. Éditeurs, 1927.

Ruiz, Mariano, *Estudio relativo al Peyote*, México, Instituto Médico Nacional de México, 1913.

Seler, Eduard, *Comentarios al Códice Borgia, I*, México, Fondo de Cultura Económica, 1963 (1904).

Tello O.F.M., fray Antonio, *Crónica miscelánea de la Sancta Provincia de Xalisco*, libro IV, Guadalajara, Font, 1945 (1638-1653).

—, *Crónica miscelánea de la Sancta Provincia de Xalisco por* [...], libro segundo, volúmen II, Guadalajara, Gobierno del Estado de Jalisco / Universidad de Guadalajara / Instituto Jalisciense de Antropología e Historia - Instituto Nacional de Antropología e Historia (Serie de Historia, 9), 1973 (1638-1653).

Yasumoto, Masaya, "The Psychotropic Kiéri in Huichol Culture", en *People of the Peyote. Huichol Indian History, Religion, and Survival*, Stacy B. Schaefer y Peter T. Furst (eds.), Albuquerque, University of New Mexico Press, 1996, pp. 235-263.

Zingg, Robert Mowry, *Los huicholes. Una tribu de artistas*, 2 vols., México, Instituto Nacional Indigenista (Clásicos de la Antropología, 12), 1982 (1938).