

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE BAJA CALIFORNIA
FACULTAD DE HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES



LICENCIATURA EN SOCIOLOGÍA

TESIS

“SIGUIENDO EL RASTRO DE LA SERPIENTE.

QUETZALCOATL COMO ADVOCACIÓN EN UN ARQUETIPO KUMIAI DE BAJA CALIFORNIA”

PROYECTO QUE PARA OBTENER EL GRADO DE LICENCIADO PRESENTA

RIVERA ARVIZU MARTIN JOSHUA



TIJUANA, B.C. MÉXICO, 2019

**SIGUIENDO EL RASTRO DE LA SERPIENTE.
QUETZALCOATL COMO ADVOCACIÓN EN UN ARQUETIPO KUMIAI DE BAJA CALIFORNIA**

ÍNDICE

CAPÍTULO I. INTRODUCCIÓN

- Planteamiento del Problema
- Pregunta de investigación
- Objetivo General
- Objetivos específicos
- Justificación
- Hipótesis
- Metodología

CAPÍTULO II. MARCO TEÓRICO

CAPÍTULO III. MARCO SOCIO-HISTÓRICO DE LAS CULTURAS YUMANAS

- Historia de las culturas Yumanas
- Organización socio-política de las culturas Yumanas
- Etapa Misional
- Secularización misional y aproximación desde las Ciencias Sociales

CAPÍTULO IV. MAIHAIOWIT COMO ARQUETIPO KUMIAI

- Kusiyais y los estados contemplativos yumanos
- La danza de la serpiente; la música como mito y rito
- Maihaiowit y el pensamiento filosófico Kumiai

CAPÍTULO V. QUETZALCOATL, MAIHAIOWIT Y LA COSMOGONÍA KUMIAI

- La Serpiente Sagrada [relato de Maihaiowit]
- Quetzalcoatl en la cosmovisión de Anáhuac [relato de Quetzalcoatl]
- Análisis comparativo de ambos mitos/arquetipos
- Conclusiones

INTRODUCCIÓN

PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

En esta investigación se planea comprender los procesos de asimilación cosmogónica por los cuales han pasado las culturas yumanas y mesoamericanas. En específico, se busca analizar las diferentes formas de representar aspectos cosmogónicos en contextos delimitados, es decir, se busca conocer cómo ha evolucionado o se ha adaptado el relato de Quetzalcoatl en las culturas yumanas, específicamente en la Kumiai, en la que está presente una figura mitológica con aspectos, si bien no idénticos, sí muy similares al ya mencionado relato del centro y sur de México: Maihaiowit.

El proceso de asimilación que han tenido las diferentes culturas tanto del área llamada Mesoamérica como de la Gran Chichimeca ha sido muy diverso y variado, pero no se puede hablar de un aislamiento total y absoluto, ya que eso sería caer en un separatismo cultural tajante y no fundamentado, tal como lo plantean Kirchhoff (2009) y Braniff (2001, 2009) en sus aportes sobre Mesoamérica¹ y la Gran Chichimeca², respectivamente; las distinciones sobre ambas regiones se basan solamente en producciones y manifestaciones materiales, tales como el cultivo, la arquitectura, la vida urbana, sociedad civil, código de leyes, aparato estatal, expresiones artísticas, etcétera. Por el contrario, si bien, es cierto que son regiones culturales muy diversas entre sí, con aspectos específicos que cada una tiene, también es cierto que tuvieron contacto e intercambio de conocimiento, pero sobre todo, adopción e influencia del mismo para con el interior de dichas culturas; datos como el uso ritual de diversos artefactos, el culto a la serpiente, el consumo y cultivo de diversas especies que conforman la milpa, entre ellas, maíz, frijol, tomate, chile, calabaza, etcétera, mismas que plantean los ya mencionados autores. Es decir, los procesos de interpretación del mundo y del cosmos de las culturas que habitan en ambas regiones tienen muchas similitudes, la cuestión es que las formas de expresarlas van a variar dependiendo de la

¹ Según Kirchhoff (2009), Mesoamérica comprende desde Nicaragua en el lado Sur, hasta el río Pánuco en Sinaloa y el río Lerma.

² La Gran Chichimeca abarca la región cultural del noroeste de México, misma que los estadounidenses llaman 'southwest' y otra parte al norte de Mesoamérica, que Beatriz Braniff denomina 'mesoamérica chichimeca' (Braniff, 2009). Abarca los estados de Baja California, Sonora, Sinaloa, Chihuahua, Durango, Zacatecas y San Luis Potosí, en el lado mexicano; mientras que en Estados Unidos involucra a los estados de California, Arizona, Nuevo Mexico y parte de Texas y Colorado.

región geográfica a la que se pertenezca. Así, la cosmovisión de la macro-región de Anáhuac³ es vasta y diferenciada, pero en esencia contiene gran acervo de significados compartidos, por ejemplo la relación que se tiene con la naturaleza, con la muerte y con la construcción de arquetipos y cultivo de estados contemplativos.

Cuando hablamos de arquetipos lo hacemos bajo la premisa de que las ‘figuras míticas’ que se encuentran en el pensamiento de las culturas originarias no son figuras ‘extra-humanas’, sino estados contemplativos que alcanzan algunas personas al cultivar cierta disciplina y ética de vida, es decir, no se habla de criterios de conducta o parámetros de comportamiento heredados culturalmente y los cuales se expresan de manera inconsciente o que se apliquen a manera de tradición o costumbre, sino que se refiere a una aplicación consciente y voluntaria de parámetros de socialización que desembocan en aspectos contemplativos, tales como la observación de la bóveda celeste, la interpretación del sujeto humano como expresión a escala del cosmos, la práctica de técnicas meditativas a través de la danza, la música y diversas actividades físicas con el mismo fin, como correr, dormir, etcétera, la ingesta de sustancias enteógenas para alcanzar estados alternos de percepción. Un ejemplo claro es la figura de Quetzalcoatl, la cual ha sido tomada por un dios al estilo occidental judeo-cristiano, con dotes sobre-naturales o con aspectos específicos para explicar cuestiones de la realidad, como la agricultura, la inteligencia, el arte, la ciencia, etcétera, pero que en realidad representan etapas de aprendizaje y evolución de la psique humana. En otras palabras, Quetzalcoatl es, en resumen, la evolución que logra la humanidad al alcanzar un grado de desarrollo personal que no sólo beneficie a la persona en sí, sino a todas las demás que le rodean; es pues, la adquisición, a través de la disciplina cotidiana, de una conciencia de la realidad que logra suspender todo juicio u opinión sobre la misma y a comprendido el movimiento inmanente a ésta.

En las culturas yumanas de Baja California también existen aspectos cosmogónicos similares, la cuestión estriba en que a dichas culturas se les adjudica un estadio de

³ Anáhuac es un término acuñado por Guillermo Marín (2012), que se refiere a la macro-región geográfica-cultural que comprende desde el norte de los Estados Unidos, Washington en la costa oeste, los grandes lagos en Michigan hasta Nicaragua.

desarrollo inferior por no tener grandes construcciones⁴ o sistemas de cultivo amplios que dieran sustento a cientos de miles de habitantes, en pocas palabras, por no comprender culturas civiles. Aquí se está hablando de limitantes de percepción a la hora de hacer una interpretación sobre los aspectos culturales, filosóficos y cosmogónicos de lo que llaman ‘Mesoamérica’, de hecho, esta aseveración abre un panorama muy amplio para hacer una crítica a dicho concepto, debido a que los alcances del mismo son, hoy por hoy, nulos, y esto no se debe a que haya habido cambios con el paso del tiempo, sino porque desde su formación eran formulaciones alejadas de una aplicación real; sin embargo, a la hora de realizar una interpretación más holista sobre la macro-región de Mesoamérica, se puede dilucidar que los aspectos materiales no refieren más que a aplicaciones geográficas específicas, es decir, su existencia estará íntimamente ligada a la región geográfica en que surgió como expresión cultural, esto no significa que por ello, las demás culturas estén totalmente independientes y desconectadas; en otras palabras, el concepto *Mesoamérica* no es adecuado a la región de la que es epíteto, sino que implica más una aplicación acrítica del concepto debido a una serie de tergiversaciones emanadas desde la colonia, y más aún, que los aspectos cosmogónicos tienen mucho más peso en las sociedades que las expresiones materiales específicas, por tanto, que una cultura tenga expresiones artísticas basadas en plantas endémicas no significa que otra cultura alejada, que haga la misma expresión artística, pero con otra especie de planta, deje de estar emparentada; esto está muy relacionado con la imposición cultural en su versión científicista, misma que apela por imponer parámetros de estudio e investigación a los ‘objetos’ que trata de conocer, sin adentrarse en las interpretaciones propias que dichos ‘objetos’ proponen desde y para sí mismos. Sin embargo, en las mencionadas culturas existen aspectos filosófico-cosmogónicos muy importantes, que determinan y son determinados de igual manera que en las culturas del centro, para la vida cotidiana y que tienen significados igual de enraizados que cualquier otra cultura, más aún cuando se habla de arquetipos. Así,

⁴ Cuestión que tampoco es totalmente verdad, ya que en numerosas regiones de Estados Unidos se encuentran zonas arqueológicas de corte urbano pertenecientes a culturas que habitaron lo que hoy se conoce como Gran Chichimeca; tales como: Mesa Verde, Colorado, Cañón del Chaco en Nuevo Mexico, Pueblo Bonito en Nuevo Mexico, Cañón de Chelly en Arizona, Pueblo de las serpientes [Snaketown] en Arizona, Complejo Chochise en Arizona, etcétera.

pensar que las culturas no mesoamericanas son inferiores o bárbaras es continuar por la línea del evolucionismo unilineal, que contempla que el progreso y desarrollo es unívoco e inherente a todas las culturas humanas, además de que, inevitablemente desembocará en el proyecto racional moderno; en lugar de contemplar a Anáhuac como una totalidad en sí misma, se le toma como la suma de diferentes individualidades agrupadas por sus rasgos más comunes y evidentes, pero dichos rasgos sólo se dan en el plano de lo material-concreto y terminan por no tomar en cuenta que en una macro-región como Anáhuac es imposible mantener una univocidad material artística, no sólo por la diversidad biogeográfica y las dimensiones espaciales del mismo, sino porque cada cultura va a hacer uso y aplicación de sus conocimientos como sus condiciones de vida se lo permitan y no como un mandato de homogeneidad cultural arcaica cristalizada.

En ese sentido, al conocer y comprender las formas de representación simbólica y cosmogónica de los mitos de existencia en las culturas yumanas, podremos apreciar tanto la conexión cosmogónica entre las regiones culturales [en este caso los pueblos del centro y sur del país y los pueblos del norte], pero sobre todo tendremos un conocimiento fidedigno del significado y la influencia que tienen las diferentes maneras de representar la realidad las culturas yumanas, específicamente la Kumiai y cómo esto tiene influencia inmediata en sus haceres y pensares en la vida cotidiana; como menciona Ernst Cassirer (1968), la humanidad es animal simbólico.

Una cuestión importante es el desapego y desarraigo que se está llevando a cabo como dinámica permanente en los pueblos originarios, tanto de manera externa, como interna, mismo que afecta el estudio de dichas culturas. Por un lado la designificación cosmogónica que se sufre en dichas culturas, que se da a partir de la diáspora de sus habitantes hacia diferentes puntos geográficos en busca de mejores condiciones de trabajo y económicas, así como por el abandono de las prácticas culturales desde dentro a partir de estímulos modernos. Para tener un acercamiento fiable al conocimiento Kumiai y más aún, tener acercamiento a su contribución como cultura de Anáhuac, es importante conocer cómo se configura el pensamiento filosófico y cosmovisión Kumiai, y saber hasta qué punto, estos relatos tienen una relación directa con los relatos del centro del país. Esto, con

el fin de hacer un vuelco en la interpretación histórica de los pueblos originarios que desemboque en una reinterpretación actual de los mismos en la que se contemplen como parte de un proyecto civilizatorio milenario en común.

Para conocer una cultura es importante estudiar y analizar los aspectos de significado simbólico que dicho pueblo le da a su entorno, no sólo en forma material, sino en cuestiones de percepción, ya que en la cosmovisión se determina, de manera dialéctica, la cosmovivencia, es decir, la forma en que se aplican los conocimientos cosmogónicos en la vida cotidiana. A pesar de que las etnias yumanas, actualmente, tienen grandes aspectos de influencia occidental, también es cierto que mantienen muchos otros aspectos nativos. Un punto importante es que no se está buscando diferenciar entre un sincretismo o aspectos ‘puros’, ya que eso desembocaría en una intención purista alejada de la realidad concreta que las culturas yumanas viven.

En ese sentido, podemos apreciar que la influencia y conexiones culturales van más allá de fronteras geográficas delimitadas tanto por estudiosos, como por procesos geopolíticos. Tanto Quetzalcoatl como Maihaiowit son entidades míticas o mitos de existencia propios de las culturas ya mencionadas, la cuestión es que no deben ser tomados como invenciones; el mito puede ser un puente entre la realidad y la humanidad. No son *cuentos* o invenciones, sino proyecciones mutuas que la humanidad hace sobre la realidad y viceversa.

Otro de los aspectos fundamentales de esta investigación es precisamente, proponer una nueva manera de interpretar la realidad cultural tanto del país como del continente; por un lado, como ya se mencionó, para el estudio de las culturas originarias se emplea una separación geográfica-cultural a partir de los aspectos materiales pero no desde una perspectiva cosmogónica o simbólica. Así, al deslindarse de las definiciones arbitrarias como Mesoamérica, Anáhuac se plantea como una macro-región filosófico-cultural, en la que las culturas involucradas se aglomeran, no por las formas, estilos o composición de sus vestigios materiales, sino por la propuesta de interpretación que de la realidad tienen. Es decir, la macro-región cultural llamada Anáhuac es una propuesta civilizatoria endógena y autóctona que comprende desde el norte de los Estados Unidos, hasta América del Sur

(Marín, 2012), que además de compartir dicha área geográfica, mantiene una cosmovisión en común, diferenciada sólo por los ecosistemas y prácticas cotidianas específicas donde cada cultura se desarrolla. En ese sentido, las sociedades yumanas y la Kumiai van a guardar una raíz cosmogónica en común, la cuestión estriba en que cada cultura va diferenciarse por la forma en la que exprese dicha cosmovisión, ya sea desde el aspecto lingüístico o el aspecto biogeográfico. Por ejemplo, cuando hablamos de Quetzalcoatl como arquetipo generalizado, nos encontraremos con manifestaciones muy específicas, pero que en esencia guardan la misma estructura, un caso específico sería comparar el arquetipo maya de Kukulkan con el arquetipo yumano Maihaiowit; uno gestado en una región selvática, con cierto tipo de clima específico, vegetación y fauna específica, etcétera; el otro, propuesto en un clima semidesértico. Juntos van a proponer una misma estructura de pensamiento, sin embargo, los aspectos diferenciados van a ser los detalles específicos con que se representen, como la especie de serpiente de crótalo, que es endémica de Baja California, contrapuesta a una serpiente de crótalo de la península de Yucatán.

La cuestión de los mitos en Anáhuac es muy peculiar, ya que como ya se mencionó, pueden ser una especie de puente entre la humanidad y la realidad, la cuestión estriba en que en esta civilización la humanidad misma toma el papel de mito, es decir, no existe intermediario entre la realidad y la humanidad, todo lo que se experimenta en la realidad se transforma en parte a escala de la humanidad que lo vive. En ese sentido, los ‘mitos de creación’ en Anáhuac carecen de toda carga extra-humana y poseen un gran acervo de cuestiones intra-humanas ya que no son entidades divinas o entidades superiores a la humanidad, por el contrario, son aspectos de la realidad simbolizados de manera encantada que explican y denotan la interpretación que se forman estos pueblos sobre la percepción que tienen de la realidad y más aún, la vivencia de dicha realidad.

PREGUNTA DE INVESTIGACIÓN

¿En qué consiste y cómo se configura la advocación de Quetzalcoatl en el arquetipo Kumiai Maihaiowit?

OBJETIVO GENERAL

Conocer y comprender a Maihaiowit como forma de representar y simbolizar a Quetzalcoatl que la cultura Kumiai propone, tomando como pauta de inicio, la raíz y macro-región filosófica-cultural de Anáhuac a partir del análisis comparativo entre ambos mitos.

OBJETIVOS ESPECÍFICOS

- Plantear que los aspectos materiales no implican una variante suficiente para proponer una desconexión cosmogónica entre las culturas yumanas, específicamente la Kumiai y las del área conocida como Mesoamérica.
- Analizar los aspectos cosmogónicos y simbólicos que vinculan a las culturas yumanas con las culturas de Mesoamérica para la defensa de una macro-región filosófico-cultural denominada Anáhuac.
- Exponer la existencia de estados contemplativos en los pueblos originarios de Anáhuac, específicamente en la cultura Kumiai.

JUSTIFICACIÓN

En México se dividen dos regiones de estudio histórico para los pueblos originarios, las cuales son: Mesoamérica y la Gran Chichimeca. Los estudios de las regiones mencionadas se basan en la premisa de que dichos espacios geográfico-culturales son aislados entre sí y que no existen lógicas de comportamiento compartido entre las culturas que habitan cada una de las regiones (Braniff, 2001, 2009), (Tomé, 2010), (Fábregas, Nájera, & Valdés, 2012, 2005), (Florescano, 2004), (Kirchhoff, 2009); más allá de culturas que estén en las fronteras de los mismos y hayan adquirido pautas culturales a partir de la transculturación y contacto con culturas de otra región geográfico-cultural, por ejemplo, alguna cultura que haya estado en los límites de Mesoamérica y otra que haya estado en los límites de la Gran Chichimeca. En ese sentido, la investigación que se plantea aquí, se basa en la premisa de que todos los pueblos originarios de México [y de gran parte del continente, Anáhuac] tienen raíces cosmogónicas en común, y que, si bien es cierto, tienen diferencias muy

marcadas y puntuales en grandes aspectos de la vida como la economía, la política y la organización social, también es cierto que comparten muchos otros aspectos similares, como mitos de existencia, pautas y matrones culturales, lenguajes y estructuras del pensamiento, incluso cosmovisiones enteras adaptadas y desarrolladas en sus respectivos ambientes geográficos, etcétera.

Por un lado esto es importante porque se estaría reconociendo que en efecto, la cultura Kumiai posee un desarrollo filosófico prominente, a pesar de su nula cultura civil urbana, grandes construcciones, institucionalización, Estado administrador, etcétera. Estos últimos factores entran en juego como no indispensables para el desarrollo filosófico y/o cosmogónico. Las culturas yumanas no requirieron más que del conocimiento del entorno, la libertad de tránsito y la sociedad comunitaria para llevar a cabo la empresa del cultivo de técnicas meditativas y estados contemplativos, así como la observación detallada del entorno, incluyendo la bóveda celeste.

HIPÓTESIS

Quetzalcoatl, como figura arquetípica generalizada, se encuentra presente en la cultura Kumiai como Maihaiowit, a partir de la misma raíz cosmogónica gestada en la macro-región denominada Anáhuac, por tanto, es erróneo hablar de regiones culturales diferenciadas, en específico de Mesoamérica y la Gran Chichimeca, puesto que la cosmovisión se comparte en ambas de manera adaptada y se expresa directamente en la cosmogonía a través del mito, tanto de Maihaiowit como de Quetzalcoatl.

METODOLOGÍA

En esta investigación se plantea realizar investigación documental sobre las aproximaciones etnográficas, antropológicas y arqueológicas que se llevaron a cabo desde el primer contacto con las culturas yumanas -1539- hasta adentrado el siglo XXI. Lo que se busca es hacer una revisión crítica de los escritos de los misioneros, colonizadores y militares que radicaron en la península de Baja California, así como de los y las investigadoras que trabajaron de manera directa con informantes de origen yumano y sus aportes sobre los

aspectos cosmogónicos de dichas culturas; por otro lado se planea obtener el relato mitológico de Maihaiowit, para realizar un análisis comparativo entre éste y el relato de Quetzalcoatl a través de la hermenéutica.

Se revisarán los aportes que se han planteado sobre Quetzalcoatl, principalmente en la filosofía tolteca y los aportes Teotihuacanos a través de la arqueología y las crónicas españolas. Esto no se hará sino con una visión crítica, ya que es bien sabido que las interpretaciones españolas contienen infinidad de sesgos y tergiversaciones que oscurecen el conocimiento legítimo sobre los temas relacionados al México antiguo. Para esto, se tomará como autora principal a Laurette Séjourné (1957, 2013) y sus postulados sobre la figura de Quetzalcoatl, debido a que hace una revisión filosófico-cosmogónica del mismo y aboga por un estudio de arqueología profunda, es decir, ir más allá en la arqueología y emplear una visión holista de los resultados obtenidos para una interpretación completa de lo que se estudia cómo pasado. Así, en sus aportes se puede vislumbrar que las interpretaciones anteriores eran más adaptaciones de la cosmovisión occidental que resultados reales sobre el México antiguo, es decir, se tomaban como criterio de verdad las crónicas y escritos españoles. En ese sentido, Séjourné plantea a Quetzalcoatl, no como una figura divina separada totalmente de la humanidad, sino como un arquetipo socializado de manera consciente en la civilización de Anáhuac, es decir, como el cultivo de prácticas orientadas a la trascendencia humana que no implican el acercamiento a pensamientos teístas, sino la aplicación pragmática de la meditación y la contemplación.

“Establecidas por Quetzalcoatl mismo, estas normas tienen claramente por objetivo lograr la trascendencia de los límites físicos, por medio de un desprendimiento progresivo de las pasiones y de los deseos. Es así como, a las mortificaciones corporales, se agregan medidas visiblemente destinadas a templar el espíritu” (Séjourné, 2013).

CAPÍTULO II. MARCO TEÓRICO

Hablar de culturas es hablar de diversidad, no sólo porque la glosa sea plural, sino porque a lo largo, no sólo de México, sino del mundo hay infinidad de culturas con cosmovisiones propias, endógenas y autóctonas, por tanto, tratar de encasillar las diferentes formas de existencia y percepción, o tratar de encontrar las similitudes, no resulta muy útil si de comprensión y cosmovivencia se refiere, es decir, para comprender la cosmovisión de una cultura, no hace falta sólo acercarse a ella, sino que hace falta ser partícipe de la misma, no como un observador extraño, sino como parte fundamental y reproductora de la misma, o por lo menos, tener la capacidad de trascender los obstáculos culturales que impiden un vislumbramiento holista de lo que se trata de comprender, es decir, quitar esos lastres y prejuicios que se socializan en culturas que plantean un conocimiento absoluto de la realidad; no porque esto último no sea válido, sino porque desaparece del mapa las diferentes formas de interpretar y vivir la realidad. En ese sentido, al hablar de cosmovisiones distintas de Occidente, se corre el riesgo de caer en toda una gama de tergiversaciones, no sólo porque se desconozcan esas otras formas, sino porque la cosmovisión occidental misma plantea una visión de la realidad basada en la objetivación y desprestigio de todo aquello que no se oriente hacia el devenir occidental, es decir, todo aquello que plantee un proyecto cosmogónico diferente es, en sí, una manifestación que muchas veces se interpreta como un cuestionamiento directo a los cimientos civilizatorios que Occidente ostenta, no sólo como los únicos válidos, sino como los únicos posibles y viables (Echeverría, 2013). En el caso de la cosmovisión anahuaca no es distinto, ya que la campaña de exterminio, despojo y desprestigio de las culturas originarias, aún hoy en día, se puede detectar en amplios sectores no solo de la academia, en lo que, si bien no se habla de manera tácita sobre la discriminación positiva, sí se lleva a cabo al no contemplar como propositivas a dichas culturas; en su lugar sólo se les toma como agentes receptivos. Una vez planteado lo anterior, se podrá avanzar a los preceptos pertinentes sobre el abordaje de la cosmovisión anahuaca y demás conceptualizaciones sobre lo que, en este escrito, se tratará de plantear sobre la cosmogonía Kumiai.

Para plantear el estudio espacio-temporal de las culturas yumanas en general y de la Kumiai en particular, se revisaron los aportes de Bendimez (1986, 1987, 1991, 1997, 2019), Cariño (2002), Garduño (2001, 2003, 2010a, 2010b, 2014), Hedges (1986), Laylander (1987, 1991, 2005, 2011, 2019a, 2019b), Lopez (2014), Morales (2016), Ortega Soto (1999), Ortega Esquinca (2014), Tapia (2009), Tapia & Grijalva (2012), en los que hacen un recorrido histórico para ubicar temporalmente a las culturas yumanas en el territorio de Baja California y California, estos autores proponen, además una visión de la geografía yumana como parte sustancial de la cosmogonía de dichas culturas; se plantean cuestiones como la cartografía simbólica, las hierofanías, el uso ritual del espacio, así como la identidad cultural a partir de la ocupación de espacios y temporalidades. Los escritos de estos autores van desde la revisión de los documentos misionales y coloniales, hasta recopilación de información etnográfica a partir del contacto directo, tanto de comunidades e individuos, como de sitios sagrados y zonas arqueológicas que se encuentran dentro del territorio ocupado por las culturas yumanas. Para la cuestión de la macroregión cosmogónico-cultural de la Gran Chichimeca se recurrió a los aportes de Braniff (2009) y Bonfiglioli (2006), en los cuales plantean una nueva categoría de análisis sobre los pueblos de las antes denominadas zonas geográficas de Aridoamérica y Oasisamérica, en la que se toma como pauta principal la forma de organización de algunas culturas originarias de dicha zona geográfica para plantear una conexión de alcances macro-geográficos que influyen de diferente manera en el desarrollo de dichas culturas, sin que necesariamente se apele por un separatismo tajante entre éstas. Con respecto a la cuestión de la macro-región cosmogónico-cultural de Anáhuac, se tomará como principal autor a Marin (2012), ya que plantea que la cosmovisión va más allá de las prácticas arquitectónicas u organizaciones sociales específicas y además, defiende la teoría de que América y las culturas originarias que en ella habitan, están interconectadas a través de la cosmovisión y no de las manifestaciones materiales concretas, buscando así hacer una crítica del concepto de ‘mesoamérica’ acuñado por Kirchhoff (2009).

En la cuestión de la organización socio-política, Bendimez (1987) y Kroeber (1962) hacen una propuesta sobre el ‘Chumul’ como base social de la estructura yumana, así

mismo Laylander (1991) plantea aportes sobre la organización comunitaria de las culturas yumanas, sus periodos de movilidad, asentamiento, siembra, recolección, cacería, ritualidad, ceremonias, etcétera. Por su parte Shippek (1972, 1977, 1981a, 1981b, 1982, 1985a, 1985b) hace una detallada descripción de las diferentes personalidades y cargos que se tenían dentro de las comunidades Kumiai, tales como: Kwaaypaay, Kusiyaay, Kuchult kwataay, corredores y cargadores, también clanes, bandas y Chumuls.

Por otra parte, Olmos (2002, 2003, 2008, 2011, 2014) hace aportes sobre la musicalidad yumana como expresión mítico-ritual de los haceres de las culturas originarias del noroeste de México; en sus escritos plantea la presencia de estados de trance, estados de conciencia no ordinaria, así como las diferentes facetas del trance ritual en ciertas ceremonias yumanas y en general de los pueblos del noroeste de México, mismo que emanan y están presentes en la estructura cosmogónica de dichas culturas, planteando además la existencia de arquetipos que se socializan de manera generalizada en dichos pueblos; mientras que Ruelas (2014) propone una descripción de las manifestaciones musicales yumanas, tales como el *Kuri Kuri*, el *Lloro*, o las músicas contemporáneas que se van adaptando a las culturas yumanas, etcétera. Otro de los autores elegidos para esta investigación es Carlos Castaneda (2011, 2013a, 2013b, 2014) debido a que sus postulados apelan por una concepción del mundo totalmente diferente, encaminada a mostrar aspectos pragmático-rituales que se van a presentar dentro de los mitos a manera de discurso; uno de los aspectos más importantes de Castaneda es que precisamente busca plantear que los criterios de percepción social no son generales a toda la especie humana, sino que dependen enteramente del contexto y cosmovisión donde se planteen, proponiendo así, una visión etnometodológica en el sentido de formular pauta de interpretación propias para lo que se estudia y no tomar aportes descontextualizados para tal fin, además de proponer una visión fenomenológica a la hora de omitir cualquier juicio de valor o percepción peyorativa sobre los conocimientos emanados de culturas originarias.

Para hablar de la filiación lingüística de la cultura Kumiai y de las culturas yumanas se optó por los aportes de Bendimez (1987), INALI (2010), Campbell (1997), De Ávila (2008), Ordorica; Rodríguez; Velazquez & Maldonado (2009). En sus aportes se plantea la

existencia de diferentes ramas lingüísticas de la Macro-familia Hokana a la que pertenecen todas las culturas yumanas y las cochimíes.

Al hablar de cosmovisiones, se habla sobre estructuraciones, no sólo del mundo, sino de la realidad misma. Así, al haber planteado que existen distintas y numerosas cosmovisiones a lo largo y ancho del planeta, se puede hablar de formas radicalmente distintas entre sí de interpretar y vivir la realidad. Específicamente, en el caso de Anáhuac, la cosmovisión tiene aspectos sustanciales que no se encuentran en ninguna otra cosmovisión. Karl Lenkersdorf (2002, 2004), al vivir y convivir con mayas tojolabales de Chiapas, pudo distinguir que la forma de acomodar la realidad y más aún, de vivirla, por parte de estas culturas, no sólo era diferente, sino radicalmente opuesta a Occidente; por un lado porque logró vislumbrar que dicha cosmovisión era nosótrica; es decir, en la forma de relacionarse y concebirse de dichas culturas, todo lo que se planteaba era de manera plural e inclusiva a todos y cada uno de los miembros de la comunidad, es decir, no se relacionaban a partir de individuos aislados e independientes, sino como una red de conexiones *nosótricas* que colaboraban entre sí para un bien común, en el que todas las personas estuvieran incluidas; pero esto no se detuvo ahí. En sus aportes, Lenkersdorf (2004) menciona que dicha *nosotridad* no es exclusiva de humanos, sino que se refiere a cada componente de la realidad: plantas, animales, agua, viento, montañas, la tierra, el mundo y el cosmos en sí mismo, forman parte fundamental de dicha red nosótrica. Dicho esto, al hablar de una cosmovisión nosótrica, se puede plantear que, por tanto, la cosmovivencia también será nosótrica, y más aún, intersubjetiva; es decir, a diferencia de las cosmovisiones indo-europeas, las cuales son objetivas, en Anáhuac se habla de una cosmovisión en la que todo lo que se percibe es sujeto, sin importar la composición, origen o especie de este, por lo que pueden interpretar como iguales a cualquier organismo o forma de vida o existencia que perciban en su entorno; de ahí que se refieran como Madre a la tierra, como hermanos a los animales y plantas, al viento, etcétera. Todo esto se puede distinguir tanto en la lengua hablada como en la socialización que dichas culturas emprenden.

Por un lado, Lenkersdorf plantea que la estructura sintáctica de la lengua de dichas culturas es intersubjetiva, es decir, que a la hora de articular palabras para designar cualquier aspecto de la realidad, en el acomodamiento de las palabras, se hace sin hacer alusión alguna a objetos, cuestión que resulta sorprendente debido a que dichas culturas, al no incluir objetos en su dicción de la realidad, no lo hacen porque los nieguen o porque les resulte negativo interpretar de esa manera, sino que lo hacen porque en efecto, la estructura mental con la que se socializa impide que se pueda siquiera concebir el concepto de ‘objeto’ en la realidad. He aquí uno de los grandes malentendidos que, desde la colonia, se han mantenido como causa de fricciones y hostilidades; la incapacidad de vislumbrar que las formas de vivir de los pueblos originarios, están totalmente separadas de las concepciones occidentales. Por ejemplo, uno de los grandes lastres que aún hoy en día se tiene con respecto a derecho originario [indígena] es la tenencia de la tierra, debido, precisamente, a que dichas culturas no la conciben como un objeto con el que se pueda lucrar, vender o poseer, sino, como ya se mencionó, es un sujeto que otorga sustento de vida, no sólo a las personas, sino a todo lo que en ella vive: animales, plantas, hongos, bacterias, etcétera.

“La vivencia del nosotros no hace surgir la duda cartesiana y tampoco se dirige hacia el yo, puesto que este está tan firmemente integrado en el nosotros que no hay que mencionarlo ni cuestionarlo. No es, pues, la firmeza y seguridad del conocimiento la que inquieta, sino la implantación de cada hablante en el nosotros” (Lenkersdorf, 2004).

Así, el peso que tiene la cosmovisión/cosmovivencia en una cultura es determinante en el devenir entero de dicha sociedad. Otro aspecto pertinente que plantea Lenkersdorf, con respecto a la diametral diferencia entre cosmovisiones, es la percepción del tiempo, el cual no se concibe de manera abstracta/objetiva, sino vivencial y no determinada por la humanidad, es decir, no se plantea que el tiempo esté a disposición de alguien o emanado de alguna entidad, sino como un continuo movimiento que avanza independientemente de los deseos o capacidades humanas; el ser, la ética, la sociedad, la economía, la política, la filosofía, etcétera, son aspectos que, al emanar de una cosmovisión diferente, sus

composiciones enteras son diferentes. Mientras en la cosmovisión occidental se conciben desde la independencia, el individualismo y la propiedad; en Anáhuac se conciben como parte fundamental del hacer social y del bienestar comunitario [nosótrico], es decir, no hay aspecto de su vivir que no esté orientado hacia el bienestar de todos y cada uno de los integrantes de la comunidad, no sólo humana, sino cósmica. En ese sentido, la justicia no resulta punitiva, sino restitutiva; la ética no deviene en moralidad inamovible y prejuiciosa, sino en moral dinámica que se adapta a cada situación concreta y sin objetivo de castigar lo negativo, por el contrario, se concibe como pautas de comportamiento emanadas desde la comunidad misma y para la comunidad misma. La economía no deviene en la forma en que las personas se apropian del trabajo de otras o de los recursos [a manera de objetos] de otros, sino en la colaboración con el entorno para un bienestar común y mutuo, es decir, tanto la tierra, como las plantas, animales y hongos trabajan juntos para solventar las necesidades de vida de todos y cada uno; no se relacionan a manera de subordinación, sino, como ya se mencionó, de colaboración.

Un aspecto sustancial que menciona Lenkersdorf (2004) al comparar a Occidente y Anáhuac, es que el monismo es uno de los principales pilares de acción e interpretación occidental, mismo que desemboca en el individualismo, el monoteísmo, las formas de gobierno y la socialización basadas todas en el individuo como principal agente, en singular, masculino, exclusivo e independiente; al contrario de Anáhuac, en que se pone como centro de acción y percepción al nosotros y la colaboración holista, como principal forma de vivencia, es decir, nosótrica, inclusiva, no sexuada e interdependiente. Con esto, se puede plantear que la cosmovisión, desde la perspectiva de Lenkersdorf, es esa percepción y vivencia de la realidad que las sociedades reproducen y cuyas consecuencias se sumergen hasta las raíces de todos los haceres sociales, es decir, es tal la influencia de la cosmovisión en las sociedades, que hasta la forma de comer o de realizar necesidades fisiológicas están entintadas y orientadas por la cosmovisión en que surgieron.

En la cuestión de los mitos nos encontramos con un problema generalizado a la hora de analizarlos; precisamente, que sólo se aproximen a dichos relatos en el campo del discurso, es decir, que no sean considerados criterios de verdad y/o sentido en tanto no

posean una estructuración racional-temporal. De esta manera, dichos relatos no dejan de ser meras elaboraciones mentales que las culturas crean para darle sentido a su existencia. Pues bien, los mitos como generadores de sentido no existen, ya que un mito no da sentido, sino que es el sentido mismo que una cultura le da a la realidad. Cuando hablamos de mitos, hablamos de visiones encantadas del mundo, de aproximaciones a la realidad que la humanidad, desde sus inicios, ha procurado como pauta interpretativa y de acción, ya que no existe mito que no contenga reglas de convivencia o conductas socialmente adecuadas, etcétera, sin embargo, más allá de las reglas de convivencia, los mitos representan los aspectos incognoscibles de la humanidad, expresados en ritos cognoscibles. La cuestión estriba en que, al tratar de aglomerar a todas las culturas pre-modernas en un mismo grupo, se cae en el error de seguir contemplando a la racionalidad como la única pauta de acercamiento a la realidad, dejando de lado diversas formas no racionales de conocimiento. En ese sentido, al existir culturas con cosmovisiones diametralmente diferentes y alejadas de la racionalidad occidental, también existen mitos diametralmente alejados de dichas interpretaciones. Por un lado, al tomar como pilar la existencia de diversas cosmovisiones estructuralmente diferentes entre sí; en las que, algunas veces no existe la percepción de entidades divinas, o de aspectos racionales, se puede concluir, fácilmente, que los mitos encarnados en el seno de estas diversas interpretaciones, también van a estar entintados y estructurados en la misma dinámica, por tanto, no se puede encasillar en el concepto unívoco de ‘pensamiento mítico’, como si se tratase de una sola forma de mitificar la realidad. En ese sentido, se deja en claro que los mitos no pueden ser estudiados o descifrados desde una perspectiva racional. Por un lado, porque los mitos no poseen una historicidad lineal, por tanto, no podrán ser seguidos a manera de relato temporal. Por otro lado, la racionalidad se revela insuficiente, debido a que el contenido de los mitos es en sí mismo una narrativa que no apela por la verosimilitud de lo que plantea y mucho menos una adecuación o representación instrumental de la realidad y más aún porque en el mito se sintetizan las cuestiones conceptuales y pragmáticas [tomando al rito como parte intrínseca del mito]. Se podría plantear que los mitos son elucubraciones sociales emanadas por una cosmovivencia, pero que al mismo tiempo dicha cosmovivencia es emanada del mito

mismo. Es decir, no se está planteando al mito como cosmovisión, sino como advocación de la misma, en la que a pesar de no implicar total y completamente los aspectos específicos de las cosmovisiones, es una aplicación conceptual de ésta. Así, el mito es a la cosmovisión lo que el rito a la cosmovivencia.

De esta manera, al hablar de mitología Kumiai no podemos aplicar los mismos parámetros de análisis que se emplearán con mitos emanados de otras culturas no americanas. De un lado, porque se caería, inevitablemente, en el error de que todas las mitologías existen para explicar la creación del mundo de manos de alguna o algunas entidades divinas que, volitivamente, emprenden la creación de la existencia; por otro lado, existen cosmovisiones cuyos mitos no plantean una creación del mundo [a pesar de que las interpretaciones occidentales empleen un gran esfuerzo en afirmar lo contrario], sino que comparten la significación que dichas culturas le dan a su existencia misma, sin que ésta recaiga en el concepto de creación. La mitología de la cultura Kumiai, al estar gestada en una cosmovisión intersubjetiva, propone toda una estructuración de la realidad basada en dicha premisa. Por un lado, los relatos de existencia Kumiais carecen de una jerarquización vertical en sus personajes; si bien, hay personajes protagonistas de diversos mitos, también es cierto que en ninguna ocasión se plantea que dichas entidades sean absolutas, eternas o inmutables.

Levi-Strauss (2013) plantea que los mitos son manifestaciones del pensamiento que se expanden hasta alcanzar puntos geográficos inimaginables y toma como ejemplo al continente americano, ya que en esta macro-región se pueden encontrar mitos y mitemas que son parte de otros mitos, es decir, la tesis de Lévi-Strauss (2013) es que en ciertas regiones los mitos que cubren todo el campo geográfico, son en realidad advocaciones que se van adoptando e interpretando de manera endógena por cada cultura perteneciente a dicha zona [esto aboga en gran manera al postulado que tiene esta investigación con respecto a la macro-región de Anáhuac], por tanto, carecen de un origen primero. Un punto importante en los postulados de Lévi-Strauss es que, al analizar los mitos de diferentes culturas americanas, descubre que la mitología es un lenguaje en sí mismo y no un cúmulo de relatos desconectados o no relacionados entre sí. Así, para poder acceder al

conocimiento que los mitos proveen, es menester conocer cada aspecto o mitema del mito que se plantea, y esto sólo puede ser a partir del rito. De esta manera, quien ponga en práctica la ritualidad del mito tendrá más posibilidades de comprenderlo y vivirlo que quien no es partícipe de dicha dialéctica, ya que al sólo revisar los contenidos semióticos o discursivos del mito, se le está desprovveyendo del aspecto pragmático ritual, es decir, del conocimiento directo. Dentro de los aportes de Lévi-Strauss (2013), también se puede encontrar el de contemplar al mito como algo oculto que debe ser descubierto como verdad absoluta, un conocimiento inmanente y externo al mundo de lo humano, es decir, un plano de conocimiento independiente a las culturas y que también puede ser accedido por los humanos en sus remanentes del *pensamiento salvaje*, salvaguardados hasta la etapa moderna. De hecho, Lévi-Strauss hace la comparación del lenguaje mítico con el lenguaje musical, planteando que sólo las personas con conocimiento o acercamiento al conocimiento de estos dos universos podrán saber y actuar conforme a sus preceptos.

Por otro lado, Mircea Eliade (1991) plantea que: “el mito se considera como una historia sagrada y, por tanto, una «historia verdadera», puesto que se refiere siempre a realidades. El mito cosmogónico es «verdadero», porque la existencia del Mundo está ahí para probarlo; el mito del origen de la muerte es igualmente «verdadero», puesto que la mortalidad del hombre lo prueba, y así sucesivamente”. Lo que plantea Eliade, es precisamente, que las realidades míticas son concretas y reales en tanto se pueden observar las consecuencias que generan en la realidad, aunque no se acceda a la realidad inmanente a dicho mito. Sin embargo, en esta premisa, podemos encontrar más una aplicación del mito a manera de tradición, no como una voluntad cultivada para la vivencia del mismo, aunque esta no le quite valor al mito en sí, resulta más la reproducción del mito y su contenido que la vivencia ritual del mismo.

Jung (1970), por su parte, plantea que los arquetipos son manifestaciones inconscientes cuyo origen se remonta a los tiempos arcaicos o primitivos, y se estructuran a manera de preceptos colectivos expresados en todas las culturas primitivas, incluso, teniendo expresiones hasta la etapa contemporánea como proyecciones exegéticas culturales que se manifiestan en la psique de los individuos. La cuestión estriba en que este

planteamiento aboga por una interpretación hegemónica de los arquetipos, ya que menciona que la cosmovisión primitiva es común a todas las culturas de ese estadio. Es notorio cómo los mitólogos no dejan de pensar en una sola forma de pensar los mitos, sin notar que cada cosmovisión tiene una estructuración mítica específica. El hecho de ser mitos no los hace iguales, ya que existen mitos de creación, de existencia y arquetípicos; y más aún, los mitos de creación, generalmente plantean una entidad divina dispensadora de la creación, pero, ¿todas las culturas humanas percibieron divinidades? De no ser así, ¿podría equipararse diferentes mitos, como el judeo-cristiano y el Kumiai sólo porque ambos son relatos cosmogónicos?

En este caso, se aplicará el concepto de arquetipo de Jung (1970), como una manifestación mítica expresada en la colectividad, sin embargo, se desechará la percepción de lo inconsciente como pauta de existencia o manifestación de los arquetipos, por un lado, porque no se comparte la visión hegemónica que aglomera a todas las culturas humanas de todos los tiempos y espacios como poseedoras de una misma cosmovisión, y por otro, porque en la cultura que se plantea en la presente investigación, no sería posible plantear la existencia de un inconsciente, debido a que dichas formas de interpretación son también terapéuticas, cuyas consecuencias psico-sociales trascienden el inconsciente como existente, ya que superan la dualidad inmanente a la psique humana.

Otro factor importante para el análisis mitológico Kumiai es que, los relatos no implican discursos arbitrarios; es decir, no se toman a los seres que los protagonizan sólo porque se encuentren dentro del ecosistema específico, sino que al estar dentro de la dinámica intersubjetiva, se plantea que todo lo que existe es una representación a escala de la realidad, por tanto, los comportamientos, tanto de los animales en los mitos totémicos, de las personas en los mitos heroicos, en verdad implican una manifestación a escala del aspecto de la realidad que se intenta plantear. Por ejemplo, el relato de Maihaiowit que en la presente investigación se aborda, no fue formulado sólo para darle un sentido al entorno, sino que tanto las serpientes, como el conocimiento, el fuego, la muerte, el mar, las personas, los rituales, etcétera, que en dicho relato aparecen, tienen un papel de suma importancia, puesto que las pautas de acción y comportamiento de dichas entidades, al ser

planteadas en el discurso representan a las fuerzas de la realidad en sí mismas, por tanto, se le adjudica a un pensamiento totémico, pero en realidad es una comparación de personalidades, es decir, la realidad y sus participantes percibidos e interpretados como sujetos.

Resina (1985) plantea que, en última instancia, el mito es un temor a la historia, ya que es una negación de los cambios pasados por un planteamiento sobre el presente como única plataforma de acción, sin embargo, más que temor a la historia, el mito representa la resistencia a cambios fluctuantes y continuos que evitan la consagración no impuesta de modos de vida autónomos que evolucionen y se desenvuelven desde sí mismos y para sí mismos. Es pues, la incesante lucha por mantener y renovar lo conocido para un devenir en el presente y un alejamiento del cambio insustancial propiciado por el pensamiento innovador en que sólo se innova por innovar y no por perseguir un fin socializado de bienestar, así, el mito desmiente la percepción sobre lo irreal del futuro como proyección lineal del desarrollo social o humano y plantea que sólo a través de la recuperación total del presente, que se logra con la puesta en práctica de los ritos, se puede llegar a trascender, no la historia, sino la cotidianeidad del mundo de vida.

La mitología es el posicionamiento de la humanidad como deudora⁵ de la existencia a la realidad misma, es la muestra de gratitud o reconocimiento sobre el conocimiento adquirido del entorno, así como Quetzalcoatl se transfiguró en hormiga roja para poder adquirir el maíz; de la misma manera, los mitos son la transfiguraciones humanas en aprendizajes adquiridos por las entidades de la existencia. Más aún, los mitos designan no sólo pautas de comportamiento humano aceptable culturalmente, sino que en sí mismos, representan una estructura de percepción en la que el relato mismo busca manifestarse a través de las personas, es decir, los mitos no siempre refieren a un bienestar social o a pautas de comportamiento positivo, sino que en el caso de las culturas de Anáhuac, el mito es en sí mismo una serie de prácticas y técnicas destinadas a ser reproducidas en contextos meditativos y contemplativos. Esto puede dilucidarse debido a que, como ya se mencionó, no todos los mitos refieren a entidades extra-humanas o divinidades, sino a facetas de la

⁵ No se plantea esto a manera de culpabilidad o fatalismo judeo-cristiano, sino como una toma de responsabilidad de las acciones humanas y sus consecuencias.

conciencia que sólo pueden ser experimentadas bajo ciertas pautas de acción y percepción, por tanto, pueden ser interpretados incluso, como terapéuticas psicológicas. De esta manera, hablar de mitos religiosos en Anáhuac sería casi imposible, ya que lo que buscan no es explicar la realidad de la creación divina o el religue de diferentes aspectos, sino la realidad de las capacidades que la humanidad puede alcanzar a través del cultivo de prácticas y pensamientos orientadas a la trascendencia del ser, como lo hicieron en su momento Quetzalcoatl, Maihaiowit, Ometeotl o Maay Haay.

En la cultura Kumiai no se podría plantear el alejamiento de la divinidad suprema, por un lado, porque no contemplan tal entidad como existente, y por otro lado, porque al interpretar que la estructura primigenia de la realidad se transfigura en infinidad de advocaciones, todas ellas con aptitudes y capacidades diferentes y específicas, se puede concluir que en realidad no existe alejamiento alguno por parte de la humanidad, sino que el ojo inexperto no es capaz de dilucidar que en su cosmogonía no existen seres al estilo judeo-cristiano, por tanto, dicho alejamiento sólo es posible en culturas con entidades divinas inigualables, de las que la humanidad no tiene oportunidad de alcanzar o transfigurarse en. Por el contrario, al ser las entidades Kumiai/Yumanas aspectos que son posibles de ser aprehendidos y encarnados, no se podría hablar de un alejamiento, más que como terapéutica-ciencia contemplativa, es decir, se dejaría de lado la práctica, no a alguna divinidad, aunado a que al percibir entidades divinas y omnipotentes, de antemano se está planteando un alejamiento *per se* por parte de la humanidad y la divinidad, misma que nunca podrá aspirar a alcanzar dicho estado de existencia.

Tal como las *Cuatro Nobles Verdades* del budismo (Sumedho, 2015) representan modos de acción llevados a cabo por el buda histórico, Siddharta Gautama, de esta manera, cuando Buda se da cuenta por primera vez sobre la “Noble Verdad del sufrimiento, la Noble Verdad del origen del sufrimiento, la Noble Verdad del cese del sufrimiento y la Noble Verdad del camino que lleva al cese del sufrimiento”, se toma como una técnica ética y filosófica aplicable a cualquier contexto humano con los mismos fines u objetivos que se le pudieran adjudicar a los mitos en general. Así mismo, el relato de los Cinco Soles es una serie de pautas de acción pragmática que se llevan a cabo, no sólo por conocer el

contenido de dichos relatos, sino porque sus postulados siguen teniendo una validez empíricamente probable, individualmente aplicable y socialmente posible. En ese sentido, los mitos anahuacas, a diferencia de otros mitos, también podrían ser tomados como sus análogos budistas, es decir una praxis del ser y la consciencia. Como lo menciona Séjourné (2013):

“Su valor arquetípico [de Quetzalcoatl] reside precisamente en el hecho de que es el primer hombre que se convierte en dios: es la fórmula misma de este triunfo lo que constituye su enseñanza. No se trata, entonces, de una divinidad dispensadora de gracia, sino de un mortal que descubre una nueva dimensión humana de la que hace partícipe a sus semejantes. Estrictamente personal, su transfiguración no actúa sobre el creyente en virtud de fluidos sobrenaturales; es una certidumbre hacia la cual cada individuo orienta valientemente su existencia”.

CAPÍTULO III. MARCO HISTÓRICO-SOCIAL DE LAS CULTURAS YUMANAS DE BAJA CALIFORNIA

De acuerdo diversas fuentes antropológicas y arqueológicas [Garduño (2010), Bendímez (1987) y Laylander (1987)] las culturas yumanas tienen un desarrollo cultural considerado entre los 10 mil años, hasta los 25 mil años de antigüedad. Esto nos dice que las culturas yumanas tienen igual o mayor tiempo de desarrollo que algunas de las culturas del área conocida como mesoamericana. Estas culturas se desarrollaron en los actuales estados de California y Arizona en Estados Unidos, así como en los municipios de Ensenada, Tecate, Mexicali y Tijuana en Baja California, México⁶. Se dice que estas culturas se caracterizan por ser de corte semi-nómada, es decir, tenían una gran movilidad, pero por periodos optaban por el sedentarismo, aunado a que conocían la agricultura de pequeña escala (Shipek, 1982), lo cual es un punto importante a la hora de designarles un *modus vivendi*.

Como se acaba de mencionar, usualmente se plantea a las culturas yumanas como nómadas, sin embargo, tanto en aportes de Bendímez (1987), Shipek (1972, 1977, 1982) como en los registros misionales, se plantea la existencia de cultivos de ciertos tipos de plantas, como el maíz, la calabaza, frijoles, etcétera, que se complementaba con la recolección de plantas no cultivadas, tales como el piñón, las biznagas, bellotas, etcétera; así como también una gran diversidad de plantas medicinales y conocimientos de herbolaria; como es sabido, el maíz no es una planta que exista de manera silvestre [Bonfil (1987), Charles Mann, (2005)] por lo que la agricultura es inherente a la existencia de dicha especie. Esto nos habla de un tipo de sedentarismo particular, si bien es cierto, las culturas yumanas no tenían un asentamiento permanente, sí es cierto que tenían diferentes sitios tanto sagrados como convencionales, en los que habitaban por ciertas temporadas al año,

⁶ “Se sabe que las sociedades yumanas habitaron en el norte del estado, aproximadamente desde lo que hoy es San Quintín hasta la zona de Escondido en California; por el este, desde un poco al sur de San Felipe hasta la región sureña del estado de California y zona suroeste de Arizona. Se distinguen sociedades que se desarrollaron principalmente en la zona de las montañas hasta las costas, como lo son los de habla Kumiai, Pa Ipai y Kiliwa y las sociedades que habitaron principalmente el delta del Río Colorado, como son los Cucapáh. Las sociedades Cucapáh y las otras dos de lengua similar, jalicwamai y kwan, vivían en lo que hoy es Mexicali y la zona deltaica”, (Bendímez, 1987).

dependiendo de la utilidad de los mismos. Por ejemplo, si se trataba de época de cultivo, abundancia alimenticia o si se trataba de asuntos de festividad ritual u otros aspectos cosmogónicos. De esta manera, es necesario optar por una nueva forma de designarles más allá del ‘nomadismo’ o el ‘sedentarismo’, ya que como se acaba de mencionar, ambas concepciones no aplican totalmente al contexto yumano.

ASPECTOS SOCIO-LINGÜÍSTICOS

En el año 2005, Raymond Gordon publicó ‘Ethnologue: Languages of the world’, esta base de datos contiene información sobre la diversidad lingüística a nivel global. A México se le adjudica el 28.9% del total de diversidad lingüística en el continente americano, así como el 4.2% del total mundial de diversidad lingüística. En otras palabras, México posee 291 lenguas vivas en su territorio; América cuenta con 1,008 lenguas y en total son 6,912 lenguas a nivel mundial (Gordon, 2005). Por otro lado, en 2009 el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (Inali, 2009) realizó un catálogo de lenguas indígenas que se hablan en el territorio mexicano. A lo largo de México existen 11 familias lingüísticas, de las cuáles se hablan 68 diferentes lenguas indígenas con 364 variantes de las mismas. Ambas propuestas presentan datos muy diferentes entre sí, lo importante es que en el tema de las culturas yumanas contienen información similar.

En cuestiones de filiación lingüística, la cultura Kumiai se ubica en la raíz común de la familia Hokana, radicada principalmente en los Estados Unidos. Esta propuesta la ha hecho tanto Laylander (1987) como Bendímez (1987), Campbell (1997) y Gordon (2005) a partir de sus estudios sobre el origen de las culturas y las lenguas yumanas. En los resultados de sus análisis genealógicos de las lenguas yumanas, se presume que las culturas yumanas se dividen en dos grandes ramas lingüísticas, por un lado la yumana y por otro, la cochimí; ambas, al mezclarse dieron como resultado del contacto directo la fusión lingüística denominada yumano-cochimí, la cual arribó a Baja California hace aproximadamente 6,000 años; en cierto periodo histórico, esta familia se separó, dando pie a la aparición de lo que hoy conocemos como la familia materna de las lenguas yumanas y del cochimí, respectivamente. Esto, según Bendímez (1987), ocurrió aproximadamente

5,000 años atrás, lo cual puede ser corroborado por las grandes migraciones hacia el sur que emprendieron las ya mencionadas culturas. Posteriormente, dichas familias lingüísticas se fueron diferenciando aún más, provocando el nacimiento de lo que hoy conocemos como lenguas yumanas: Kiliwa⁷, Kumiai⁸, Pa Ipai⁹ y Cucapah¹⁰, mientras que las lenguas

⁷ “Aunque el Inali (2005), citando el censo de 2000, reporta 52 hablantes, cinco de los cuales viven en el territorio histórico del grupo en el norte de Baja California, otras fuentes indican que las personas que conocen el kiliwa como lengua materna no llegan a diez, y todos son de edad avanzada. Llaman a su lengua ko’lew. El hábitat ancestral del grupo, como el de los kumiai y paipai, abarcaba matorrales xerófitos, encinares y bosques de coníferas entre la provincia biogeográfica californiana y el desierto sonorense. Antiguamente los tres pueblos subsistían de la recolección y la caza. La información etnobiológica que conocemos sobre el grupo se reduce a los nombres de plantas y animales recogidos por Mixco (1985, 1996, 2000) en su investigación lingüística, junto con los datos etnográficos que aporta Ochoa (1978). El kiliwa es considerado actualmente la lengua más amenazada de extinción en México (junto con el ayapaneco, de la familia mixezeoque), y la documentación del conocimiento tradicional de este grupo es de la más alta prioridad” (de Ávila, 2008).

⁸ “El Inali (2005) registra 243 hablantes, 111 de los cuales viven en tres localidades dentro del área ocupada históricamente en el norte de Baja California. El nombre del grupo parece provenir de otra lengua yumana, y significaría “los de los altos”; la autodenominación es tipai, “gente”. Al norte de la frontera, el Ethnologue reporta 75 hablantes de kumiai en la zona al oriente de San Diego, California, en 1994. El cuidado intensivo de plantas silvestres practicado antiguamente por este grupo (identificado como kumeyaay) es un caso paradigmático en el modelo de Smith (2001) para elucidar el desarrollo de la producción de alimentos en diversas zonas del mundo. Se han publicado algunos datos etnobotánicos (Shipek 1991) y un vocabulario (Couro y Hutcheson 1973) de las lenguas tiipay e ‘iipay del extremo sur de California, cercanamente emparentadas con el kumiai, pero no hemos encontrado documentación alguna sobre el conocimiento etnobiológico del grupo mexicano. Toledo et al. (2001: ficha 243) citan una tesis inédita que compara la etnobotánica kumiai y paipai. Además de que su estudio es prioritario por razones ya expuestas para otras lenguas yumanas, la ubicación de los kumiai en el extremo noroccidental de la península los sitúa de lleno en la provincia californiana, de clima mediterráneo, y las especies con las que han convivido, en particular las plantas, muestran menor afinidad biogeográfica y fenológica con la flora que le es familiar a las demás comunidades indígenas mexicanas” (de Ávila, 2008).

⁹ “El Inali (2005) registra 201 hablantes de esta lengua, 57 de ellos en Santa Catarina, la única comunidad registrada en su hábitat histórico. Según la misma fuente, se nombran a sí mismos jaspuy pai, “personas no lavadas, no bautizadas”; Campbell (1997) anota la designación akwa’ala. Santa Catarina, cerca de la costa del Pacífico en el área central del estado de Baja California, parece ser actualmente la localidad con el mayor número de hablantes de una lengua yumana en México. Toledo et al. (2001: ficha 244) citan una tesis inédita que compara el conocimiento etnobotánico paipai y kumiai.¹⁰ Salvo el trabajo de Owen (1963) sobre la medicina tradicional en Santa Catarina y los pocos datos léxicos en la tesis doctoral inédita de Joël (1966) acerca de la fonología y morfología de la lengua, y en la narrativa recogida por la misma autora en torno a la recolección de alimentos (1976), no conocemos investigación alguna que aporte información etnobiológica sobre este grupo, el más sureño que sobrevive en la península, de acuerdo con la cartografía del Inali

cochimiés no corrieron con la misma suerte, debido a que su población se diezmó a partir del contacto con occidentales. Por otro lado, Lyle Campbell (1997) propone una diversificación de las lenguas y culturas yumanas un tanto diferente; éste último autor divide las lenguas yumanas de la siguiente manera:

Subgrupo Pai [yumanos del norte]:

- Walapai, Havasupai y Yavapai. Arizona
- Paipai (Akwa'ala). Baja California

Subgrupo Rivereño [yumanos del centro]

- Mojave, Arizona
- Maricopa, Quechan. Arizona, California

Subgrupo Delta-California

- Cucapah. Arizona, California, Baja California
- Diegueno: Lipay (Ipai, Mesa Grande); Tiipay (Tipai, Jamul), Kumeyaay (Campo). California.

Kiliwa. Baja California

+ Cochimi. Baja California.

También se han encontrado registros de diferentes lenguas yumanas en Baja California, además de las ya conocidas. Bendímez (1987) menciona dos lenguas similares

(2005); es un caso prioritario para investigación, como las otras lenguas de esta familia” (de Ávila, 2008).

¹⁰ “El Inali (2005) reporta 178 hablantes mayores de cinco años (quienes se nombran a sí mismos koipai, “los que van y regresan”, y kuapac, “el que viene, el que llega”); 85 de ellos viven en cinco localidades dentro del área ocupada históricamente por el grupo en el delta del río Colorado en el noreste de Baja California y el noroeste de Sonora, donde antiguamente practicaban un sistema intensivo de producción de alimentos aprovechando las avenidas periódicas del río. El Ethnologue cita 150 hablantes de “cocopa” en EUA en 1994. Los únicos datos etnobiológicos que conocemos en esta lengua son los términos para plantas y animales consignados en el diccionario de Crawford (1989). Es prioritario documentar el conocimiento tradicional de éste y los demás grupos yumanos, dado el número reducido de hablantes y la presión que enfrentan para abandonar su lengua al vivir cerca de la frontera binacional” (de Ávila, 2008).

al Cucapah, denominadas Jalicwamai y Kwan, ambas de origen yumano, que incluso, podrían ser consideradas variantes dialectales del Cucapah. Dichas propuestas no dejan de lado la posible constitución de sociedades con estas lenguas como oficiales, ya que menciona que se han encontrado asentamientos del año 1848 habitados por estas culturas; se estima que estas lenguas emprendieron migraciones hacia el norte, disolviéndose entre la etnia Maricopa (Bendimez, 1987).

Otras investigaciones han propuesto que existen aún más variantes de las lenguas yumanas en el actual territorio de Baja California; según Inali, el nombre ‘kumiai’ que significa ‘los de los altos’ procede, muy probablemente de otra lengua yumana, ya que la autodenominación de los Kumiai es ‘tipai’ que significa ‘gente’. Existen, también, otras dos lenguas que se presumen emparentadas con el Kumiai, la lengua tipay y la iipay, que se ubican en el sur de California, E.U. Según Gordon (2005) y el Inali (2009) en su base de datos Ethnologue y el Catálogo sobre lenguas Indígenas, existe una variante dialectal del Kumiai [además de las dos ya mencionadas], llamada ‘ku’ahl’; la cuestión estriba en que aún se desconoce si representa un sinónimo de ‘kumiai’ o en efecto representa una variación lingüística de dicha lengua.

Una vez esclarecida la diversificación lingüística y socio-geográfica de las culturas yumanas, podemos pasar al aspecto cosmogónico de dichas lenguas. Como ya se mencionó anteriormente, según Karl Lenkersdorf (2004), las lenguas indígenas poseen una estructura sintáctica particular, ya que en sus acercamientos y aprendizaje de la misma, notó que carecían de la percepción de objetos en su designar de la realidad, es decir, son lenguas que no contemplan la existencia de ‘cosas’, por el contrario, en sus estudios de la sintaxis y cosmovisión Tojolabal, descubrió que a diferencia de las lenguas de origen indoeuropeo en las que la estructura sintáctica es sujeto-objeto; en las culturas indígenas esta relación era diferente, ya que al no existir objetos, la dinámica se transforma a ‘sujeto-sujeto’; esto nos sirve como punto de partida para aclarar y justificar muchos aspectos de las culturas originarias, desde la percepción encantada de la tierra como ser vivo, así como el respeto a todo lo que existe a través del cultivo de una ética de vida, etcétera.

En ese sentido, hablar de lenguas originarias es hablar de diferentes formas de interpretar al mundo, y más específicamente, una forma muy particular de percibir al mundo. Un ejemplo muy claro del actuar dentro de un marco de percepción sujeto-sujeto es la recolección de leña que llevan a cabo las culturas yumanas; cuando se sale en busca de leña, no se va con el fin de talar árboles sino de recolectar los trozos de madera que ya han caído de los árboles, esto con el fin de no intervenir de manera negativa en el ecosistema y no dañar, ya que la interpretación que se emplea es la de pensar la tierra, la naturaleza, los árboles como iguales, como seres sintientes que tienen una influencia directa en la vida y mantenimiento de la misma, por lo que deben ser respetados y cuidados ya que al ser afectados, la totalidad de lo que les rodea es afectada. Este punto es importante tomarlo desde una perspectiva no moralizante, es decir, la cultura Kumiai no lleva a cabo este tipo de prácticas porque implique valores morales a manera de costumbre, sino que lo hacen desde la visión de la necesidad, la colaboración y el respeto mutuo. Si no es necesario tener un impacto negativo en el ambiente, se debe, principalmente, porque tienen la firme convicción de percibirse a sí mismos como parte del ecosistema, mismo que posee una estructura interdependiente con todo lo que en él habita, por tanto, cualquier acción negativa o innecesaria, es vista como dañarse a sí mismo.

ORGANIZACIÓN SOCIAL

Julia Bendímez (1987), Shipek (1977; 1982) y Kroeber (1962) mencionan que la organización político-social de los grupos yumanos de Baja California se basa en el ‘Chumul’¹¹, cuyo líder que recibe el nombre de *Kwaaipaai*, puede o no ser heredado y que al mismo tiempo está siempre acompañado del *Kusiyai* de dicho *Chumul*; al mismo tiempo, existía un segundo capitán que se encargaba de ser el vocero tanto del *Chumul* como del *Kwaaypaay*, también existían corredores que se encargaban de llevar mensajes sobre largas distancias que se relevan en diferentes puntos geográficos para evitar la fatiga y asegurar que el mensaje llegara en el menor tiempo posible y por último un cargador que se

¹¹ También se puede encontrar como ‘Shiimull’ en los escritos de Shipek (1972, 1977, 1983 y 1984), o como ‘Shumul’, ‘Chumul’ en los aportes de Bendímez (1987), etcétera, dependiendo del autor que los plantee.

encargaba de llevar los atavíos o artículos ceremoniales y rituales para realizar ceremonias, fiestas o rituales. Cada Chumul está subdividido entre diferentes *bandas* que a su vez están conformadas por diferentes clanes que ocupan un territorio específico, de esta manera se cubría un territorio más amplio al momento de buscar recursos y solventar necesidades de subsistencia (Luomala, 1963).

Según las investigaciones de Shipek (1982), *Kwaaypaay* es un cargo que sólo podían ocupar personas externas al Chumul en cuestión, es decir, su parentesco es siempre de un clan externo. Un aspecto importante es que el líder *Kwaaypaay* no es un líder de Chumul, sino un líder de banda puesto que la vastedad del territorio, aunado a la cantidad de personas, era necesario emplear diferentes liderazgos dentro del Chumul mismo. Cuando un *Kwaaypaay* moría, todos los *Kwaaypaay* del Chumul debían elegir a un sucesor, sin embargo no era necesariamente a partir de linaje o herencia, sino a partir de aptitudes y habilidades y debía ser aceptado por la banda a la cual iba a liderar, puesto que como ya se mencionó, era siempre una persona externa a dicha banda.

Dentro de las actividades a desempeñar como *Kwaaypaay* se encuentran la organización de ceremonias de matrimonio, de cultivo, de muerte, etcétera; en este tipo de organizaciones se habla de un gobierno dual, en el que el *Kusiyai* tiene una gran peso en la toma de decisiones, puesto que su ayuda es de suma importancia a la hora de emprender decisiones como la movilidad geográfica por cuestiones climáticas, así como la organización para el cultivo, la recolección, la caza, la pesca, la diplomacia o cualquier otro asunto de índole político-social y ritual-ceremonial. Un aspecto importante es que dentro de los registros de Shpeke (1984) se menciona que un *Kwaaypaay* debía conocer todas las variantes lingüísticas del *Kumiai* para poder desempeñar su cargo político, así como conocer a la perfección los rituales de temporada, iniciación, etcétera que se desempeñaban dentro del Chumul.

Esto nos habla de una forma organizativa que no se basa en la consanguinidad, sino en la meritocracia, sin embargo, este último término no hay que entenderlo como la meritocracia occidental en la que se logran metas a partir del cumplimiento de ciertos aspectos de manera conductual/inconsciente; en las culturas yumanas, en cambio, la

meritocracia se basa en la idea del cultivo de prácticas éticas que estén encaminadas a un bienestar generalizado, mismo que desemboca en una práctica política que promueve el bienestar colectivo, no individual.

“La estructura política y social de las sociedades yumanas se basaba en organizaciones conocidas en la lengua vernácula como Chumul. Las comunidades lingüísticas Pa Ipai, Kumiai y Kiliwa se subdividían en chumuls que eran una especie de clan cuyos miembros ocupaban y utilizaban territorios específicos. Los chumuls estaban formados por determinado número de familias patrilocales y exógamas que totalizaban, en ocasiones, más de 100 personas. Estas comunidades tenían líderes que en el caso de los chumuls de habla Kumiai, se denominaban Kwaipai. Heredaban su oficio o en algunos casos, eran seleccionados por miembros del Chumul” (Bendimez, 1987).

De esta manera, las personas a cargo del chumul eran electas por sus capacidades de liderazgo y conocimiento, tanto del territorio como de su utilidad. En los registros de Spier (1923) y Shipek (1982), se menciona que los diferentes clanes que conformaban un chumul sufrían diásporas o unificaciones dependiendo de la época del año; en invierno, debido a la escasez de alimentos o animales de caza, se unían para sobrellevar sin dificultades las condiciones adversas, por otro lado, en primavera se separaban para aprovechar mejor los diferentes lugares con abundancia y así cubrir mayor territorio y que los recursos no escasearan para nadie; en esta época su alimentación se caracterizaba por frutos recolectados y demás productos vegetales silvestres; el verano lo vivían divididos por pequeños bandos, probablemente clánicos en sus respectivos territorios específicos. Como se puede notar, la comunitariedad de la tierra es un aspecto sumamente fuerte en la forma de organizarse de estas comunidades, ya que debido a sus condiciones materiales de existencia no resultaría muy útil que el territorio fuera ocupado de manera individualista, puesto que eso no propiciaría cohesión social y mucho menos una vida tan holgada como la que llevaban; como al momento de recolectar cantidades de comida suficiente, o pescar la cantidad de peces necesarios o cualesquier otro producto marino que consumieran, porque al tiempo de individualizarse sus territorios y plantear posesión del terreno estarían

bloqueando las relaciones de convivencia que se tienen tanto con sus congéneres como hacia el entorno.

Esta cuestión hay que plantearla de una manera contextualizada, la pertenencia de la tierra y la visión que esto implica a la hora de la formación de organizaciones sociales están íntimamente relacionadas, por un lado no se puede separar de la cuestión intersubjetiva; por ejemplo: en lengua Kumiai a la tierra se le nombra por ‘maat’, mientras que al cuerpo humano se le conoce por ‘mat’, ambas palabras vienen de una raíz en común que denota igualdad de constitución tanto de la tierra como planeta y entidad viva; como del cuerpo humano y su percepción ligada a la tierra como expresión a escala de la misma. Dicho esto, los Chumuls, además de proponer esta visión intersubjetiva y comunitaria, también implican una manera de hacer política basada en todos los miembros de la comunidad; es decir, no practicaban una política alejada de las necesidades y demandas de sus participantes, por el contrario, se tenía como pauta principal el consenso; por un lado, la cuestión ecogeográfica tiene un gran impacto, ya que la sobrevivencia en el desierto es más complicada de manera individual, y por otro lado, porque no se concebían como ejecutores de poder, sino colaboradores mutuos; si bien es cierto que existían líderes que fungían cargos político-cosmogónicos dentro de dichas organizaciones, también es cierto que su designación era democrática y meritocrática, aunado a que dicho cargo no implicaba funciones vitalicias, sino en relación al desempeño y capacidad de los participantes. Otro punto importante es la ausencia de castigo para quienes no acataban las normas y reglas comunitarias, esto no significa que hubiera una absoluta ausencia de amonestaciones, por el contrario, la práctica de la política no se hacía basada en la culpabilidad [el cual es un concepto particular judeo-cristiano], sino que al ser una red holista de sujetos, lo que se necesita es la mayor cohesión posible, no la desarticulación, por tanto, al haber presencia de retractores o ‘malhechores’, se buscaba maneras más pertinentes para su inclusión y toma de conciencia de la comunitariedad para que no volviera a suceder alguna situación adversa similar y así no se afectara, negativamente, a la comunidad. Esto resulta que la ética y la política se basan en la restitución no en la punición.

Otro aspecto de suma importancia, concerniente a las formas de socialización que emprendían estas culturas, es la cuestión de la vida sexual y de pareja. A diferencia de occidente, al no existir propiedad privada, tampoco se podía concebir la idea de poseer una pareja, por el contrario, si bien existían formas de vivir que podrían equipararse a un matrimonio monógamo, también es cierto que no tenía las mismas implicaciones y no se recurría a este tipo de prácticas siempre. Cuando se habla de la unión de dos personas que en lengua Kiliwa se denomina ‘Maat Kumjuwat’¹², no se habla de una pareja estrictamente monógama, sino de una pareja de personas de sexo indistinto que se unen pero que pueden seguir teniendo contacto sexual o de pareja con cualquier otra persona [a excepción del incesto], aunado a que dicha unión no implicaba una durabilidad de por vida, sino que en el momento en que alguna persona lo decidiera podía pedir la disolución de la relación, lo cual nos dice que la forma de llevar a cabo la sexualidad era de una manera libre. De hecho, como lo menciona Ponce (2017):

“Algunos relatos de los misioneros que convivieron en el extremo sur de la península, y de los franciscanos de la Alta California, mencionan una y otra vez en sus informes sobre los nativos, que la poligamia y el libertinaje en general, eran los dos problemas más serios a los que se enfrentaban para transformarlos en gente de razón. Por todos los medios posibles, se esforzaban en que la mente, ‘el pensamiento cristiano’, gobernara los instintos naturales de los nativos, lo que alejaría para siempre al demonio de sus almas”.

PRIMEROS CONTACTOS

Según las fuentes históricas, los españoles creían que en las tierras del norte existían ciudades magníficas cuyas calles estaban pavimentadas con oro y plata, piedras preciosas y demás materias valiosas. Por ello, en 1532 Cortés mandó a explorar a su primo Diego Hurtado de Mendoza, con el fin no sólo de saber si había habitantes, sino también para corroborar si las leyendas sobre las riquezas de dichas zonas eran reales. Dicha expedición terminó en naufragio; después, cuando se organizó una segunda expedición exploratoria en 1533, a cargo de Diego Becerra, llegaron a lo que hoy conocemos como La Paz, sin

¹² Esta conjunción de palabras, traducidas literalmente significan: ‘unión de dos personas en la tierra’.

embargo, los exploradores españoles creyeron haber desembarcado en territorio de la reina Calafia, como lo menciona Ortega (1999). En 1535, al entrar la flota exploratoria de Hernán Cortés, se levantó el Acta de posesión del Puerto y Bahía de la Cruz, lo cual fue el primer asentamiento colonizador de California, que al mismo tiempo serviría para la acumulación de las riquezas extraídas como para proporcionar abastecimiento para nuevas exploraciones. En 1537, el virreinato de Antonio de Mendoza y Pacheco ordena el regreso de Cortés, sin embargo, para el año de 1539 se organizó otra expedición exploratoria, esta vez a cargo de Francisco de Ulloa con el fin de encontrar territorios con mejores condiciones y tener un registro cartográfico del territorio, fue así como se descubrió que California no era una isla, sino una península (Cariño, 2002).

Es sabido que Francisco de Ulloa contaba con un intérprete nativo de origen guaycura (Ponce, 2013) con quien intentó establecer contacto con las personas que se iba encontrando en su travesía hacia el norte de la península. El 7 de octubre de 1539 la expedición desembarcó en un lugar que hoy es conocido como San Marcos, al cual dieron nombre por el santo conmemorado ese día. Según el diario de Ulloa (Ponce, 2013), todos los expedicionarios tenían estrictamente prohibido el uso de armas de fuego contra los nativos, lo cual es un tanto inverosímil y se podría interpretar que sus escritos están sesgados y manipulados para ocultar las formas violentas que se presentaban con frecuencia en el hacer de los españoles hacia los nativos.

Ya en 1540 se organizó una expedición con el fin de conocer y establecer contacto con los habitantes de dichas zonas, principalmente por el Río Colorado, en esta ocasión fue Hernando de Alarcón quien comandó dicha expedición. Posteriormente, en 1542 los exploradores españoles se adentraron en el territorio de Baja California para explorar el norte de la misma, llegando hasta San Diego y San Francisco. Los primeros viajes realizados contribuyeron en demasía a alimentar el mito de un paraíso perlero, debido a que los pueblos originarios utilizaban las perlas de las ostras que consumían, como atavío. Sin embargo, al estar el Imperio Español tratando de consolidar el intercambio comercial con las islas Filipinas, todo intento por colonizar la península fue suspendido y se concentró en la cuestión mercantil con oriente (Cariño, 2002). Así los planes de colonización de

California fueron suspendidos por órdenes del virrey en turno, Juan de Mendoza y Luna, Marqués de Montescarlos. Sin embargo, hubo exploraciones de menor escala por parte de colonos de la Nueva España con el fin de obtener perlas y demás materiales valiosos, hasta que en 1585 la corona declaró que toda actividad de extracción perlera sería controlada por parte de las autoridades imperiales por lo que se necesitaría de una licencia especial para poder llevar a cabo tal labor.

No fue sino hasta 1599, con la expedición de Sebastián Vizcaíno, ordenada a su vez por el rey Felipe III al virrey Gaspar de Zuñiga y Acevedo Conde de Monterrey, que se exploró de manera minuciosa el territorio de California. La expedición zarpó de Acapulco rumbo a California en 1601, uno de los aportes de dicha expedición fue el puerto de Monterrey, actual San Diego.

“Nativos de la bahía de San Quintín entraron en contacto con Juan Rodríguez Cabrillo en 1542 cuando este hacía un recorrido litoral del Pacífico. En 1602, Sebastián Vizcaíno navegó también por la costa del Pacífico y notó la presencia de habitantes en la comarca. Por tierra, Juan Oñate visitó en 1605 el área de las sociedades ribereñas del río Colorado, y aunque en su diario reportó poco acerca de la gente con la cual entró en contacto, habló por primera vez de lo que aparentemente eran sociedades Cucapáh y a quienes registro como ‘Koapa’. Otro dato interesante que registro fue la existencia de 20 mil indígenas en la región delta del Río Colorado, que aunque es una cifra que algunos expertos consideran muy elevada, nos da una idea de la gran población que habitaba ese territorio” (Bendimez, 1987).

ETAPA MISIONAL

“Cada una de las misiones debe contemplar vuestra merced como una pequeña, pero ordenada república. El misionero es el padre, la madre, el criado, el juez, el abogado, el médico y cuantas castas de artesanos hay en el pueblo. Nada se emprende, nada se determina que no sea según la dirección del misionero. Si se considera el principal objeto del religioso, a saber, a enseñar, confesar, predicar y administrar los sacramentos, no puede menos que estar en un continuo movimiento atendida la condición de los indios. Luego que amanece los congrega en la iglesia

para rezar la doctrina, les dice su misa, y reza con ellos el santo rosario. Entre día es necesaria una continua vigilancia para que no se junten hombres con mujeres y éstas en medio de sus labores estén siempre empleadas en rezos o cantar cantos de la iglesia. Nadie sale a parte alguna, aún a beber agua, que no sea con el permiso del misionero” (Bendimez, 1987).

Se conoce como periodo misional a aquella etapa histórica en la que se buscó introducir a los pueblos originarios del norte a la dinámica colonial del resto de la Nueva España a través de la evangelización. Después de las exploraciones de Sebastián Vizcaíno se tuvo una visión más detallada del territorio californiano, sin embargo el tiempo transcurrido entre la expedición vizcaína y el establecimiento de la primera misión californiana, pasaron más de 150 años (Cariño, 2002). Esto se debió en parte porque el mito del paraíso perlero se desplomó, por lo que el intento de colonizar se vio suspendido también. De esta manera, se planeó una nueva forma de colonización, no sólo para tener control territorial de California, sino también para obtener mano de obra evangelizada y civilizada a las formas españolas para aprovechar los territorios y sus habitantes para una exitosa explotación e inclusión de dicho territorio a la dinámica colonial.

Con la llegada de los occidentales y el asentamiento de misiones, la población nativa disminuyó considerablemente, tanto por las epidemias como por los asesinatos cometidos por éstos. De la estimación entre 40 y 50 mil indígenas a la llegada de los occidentales, quedaron 7,149 indígenas al término del periodo jesuita. Incluso se habla de la extinción total de culturas no yumanas que habitaban la península, tales como los pericúes y los guaycuras. El fraile Francisco Garcéz hizo grandes aportes con respecto al registro demográfico de los territorios yumanos aledaños a las misiones de la zona del río Colorado. Llevó a cabo censos poblacionales durante 5 años consecutivos, de 1771 hasta 1776; en sus escritos menciona la existencia de 3000 indígenas de origen Cucapah en el lado este del río; 2000 indígenas jalicwamai en lo que hoy se conoce como la ciudad de Mexicali y 3000 indígenas kwan registrados al noreste del río Colorado (Bendimez, 1987).

Un punto central es que en los relatos exploradores y misionales se menciona la ‘amabilidad’ de los indígenas para con los occidentales, como lo menciona Cariño (2002):

“Uno de los aspectos que continuamente resaltan en las descripciones que sobre ellos [yumanos] hicieron diversos exploradores es precisamente su comportamiento amigable. Se les caracterizó como poseedores de un gran sentido de la equidad y de la reciprocidad, ya que respondían pacíficamente al visitante que los respetara y los tratara amablemente, pero un trato afrentoso motivó siempre una respuesta agresiva”.

Sin embargo, el mismo Garcéz fue muerto en un ataque yumano a una misión recién fundada al oeste del río Colorado, ya que en 1779, los pueblos nativos se organizaron para destruir las misiones y asesinar a los frailes y soldados. A la llegada de los dominicos las relaciones e interpretaciones de los nativos se volvieron más hostiles y se habla de la cultura Kumiai de la siguiente manera: “esta nación es entre las que he descubierto, la más numerosa, también la más agitada, bronca, orgullosa y aguerrida y nuestra peor enemiga, siempre se manifiestan con un espíritu de independencia” Fraile Luis Sales (Bendimez, 1987).

Es menester comprender el periodo misional como un periodo lleno de turbulencias y conflictos, ya que, a diferencia de lo que oficialmente se dice [principalmente desde los postulados de León-Portilla (1985)], las culturas yumanas y en específico la Kumiai nunca aceptaron de manera voluntaria y generalizada, la imposición española. De hecho, Garduño¹³ (2010) hace mención de diferentes formas de mostrar resistencia que tenían estos pueblos, puesto que no todos y no siempre entraban en conflicto bélico. El autor hace una recopilación de hechos históricos en lo que evidencia las diferentes técnicas empleadas por estas culturas para mostrar su descontento, inconformidad y resistencia contra el régimen misional. Por un lado, menciona cómo es que a través de la cotidianeidad, como la simulación de ignorancia, la ironía, el ocultamiento de información, la movilidad, etcétera se empleaba el deseo de resistencia, aunado al recurso del pillaje, el asalto y el ataque armado a las poblaciones, misiones y regimientos militares españoles.

El padre Francisco Kino fue el encargado de llevar a cabo el establecimiento de colonias de la Compañía de Jesús en California, con el fin de evangelizar y poblar dichos

¹³ Garduño, 2010. “Los grupos yumanos de Baja California, ¿indios de paz o indios de guerra? Una aproximación desde la teoría de la resistencia pasiva”.

territorios; dicha expedición se dio a cargo de Isidoro Atondo y Antillón, quien era almirante, y fue ordenada por el rey Carlos II en 1677. Con los movimientos indígenas en el centro de la Nueva España, en 1685 las exploraciones de California se suspendieron de nuevo, sin embargo, Kino abogó por que la evangelización fuera considerada como un deber imperial, por lo que fue apoyado por donaciones privadas para que la evangelización siguiera su curso. Así, en 1690, Kino se reunió con el padre Juan María de Salvatierra para planear el establecimiento de misiones permanentes en California; en 1697 el conde de Moctezuma firmó la autorización que permitía el asentamiento de misiones en California (Cariño, 2002).

Al estar en el poder los Borbones, en el siglo XVIII, la colonia de la Nueva España sufrió cambios estructurales en sus aspectos políticos y económicos, principalmente en la política exterior y la extracción/importación de materias primas y ganancias. Por un lado, dichos monarcas querían proteger a la Nueva España de intervenciones extranjeras, más específicamente del intento de colonización de territorios no explorados de la colonia, y por otro, obtener más ingresos de la colonia para los gastos imperiales (Velázquez, 1974).

Dentro del periodo misional se encuentran varias fuentes de información sobre la situación de las culturas yumanas frente a la ocupación, colonización y evangelización de los frailes, colonos y exploradores tanto españoles como de otras procedencias. Antonio Ponce (2017) hace una importante recopilación de relatos, cartas, escritos, informes y demás textos históricos referentes a los pueblos que intentaban colonizar y evangelizar. La cuestión es que, al ser los pueblos yumanos sociedades ágrafas, todo lo que recopila es de autoría misional, militar o colonial española, sin embargo, tiene suficientes datos como para poder formar una idea de la situación del momento.

Para 1767 se habían construido 17 misiones a lo largo de la península, específicamente entre lo que hoy se conoce como Cabo San Lucas y el paralelo 31 latitud norte (Bendimez, 1987), sin embargo en febrero de 1768, por decreto real, las misiones dejaron de estar a cargo de la Compañía de Jesús y pasaron a manos de los franciscanos, los cuales emprendieron el asentamiento de misiones al norte, en lo que se conocía como Alta California, esto con el fin no sólo de evangelizar y colonizar a las poblaciones de esos

sitios, sino también porque tanto rusos como ingleses estaban fraguando planes de invasión y apropiación de muchos territorios del norte, como Alaska.

La ocupación misional franciscana no duró más de dos años; en 1770 las misiones de San Fernando de Velicatá y la de San Diego de Alcalá pasaron a ser controladas por los frailes de la orden de Santo Domingo. Esto tuvo un vuelco de interpretación para con las culturas yumanas, por parte de los misioneros y colonizadores, ya que con la presencia jesuita se habla de la amabilidad que tenían las sociedades nativas para con los occidentales, y cómo eran ‘hospitalarios’ e incluso hacían intercambio de bienes, como ropa, comida, etcétera, sin embargo, con la llegada de los franciscanos las relaciones se tornan hostiles por parte de ambos bandos, debido a que los misioneros querían imponer dominio político, económico y religioso y esto no era bien recibido por las culturas yumanas, por tanto buscaban erradicar la fuente de las presiones externas, y lo hicieron organizándose para destruir las misiones, las villas, etcétera.

Debido a la ocupación dominica, la población indígena decreció considerablemente, ya que en 1780 se propagó la viruela, cuyo origen se dio en la misión de San Fernando de Velicatá, expandiéndose a la misión de Santo Domingo un año después, y en 1782 se propagó a la misión de El Rosario y San Vicente Ferrer; esto implicó no sólo la devastación demográfica nativa, sino también la desaparición de la fuerza de trabajo que sustentaba las misiones, lo cual ocasionó la sustitución de la misma a partir del reclutamiento de nuevos indígenas (Bendimez, 1987).

En el año de 1794, en el mes de abril, se fundó la misión de San Pedro Mártir de Verona, pero pasando unos cuantos meses se reubicó debido al clima extremo del sitio, aunado a los conflictos constantes con los nativos que saqueaban y vandalizaban constantemente dicha misión. Esta misión tuvo un importante desarrollo de ganadería, en su nueva ubicación, que los nativos llamaban Ajantequedo; sin embargo, fue abandonada para el año 1824 y tanto su población como material religioso fue mudado a la misión Santo Domingo. Por otra parte, la misión de Santa Catarina Virgen y Mártir fue fundada en 1797, duró alrededor de 4 décadas, hasta que en 1840 fue abandonada debido a los constantes ataques de las poblaciones indígenas aledañas.

La misión de San Diego de Alcalá fue atacada más de una ocasión por diferentes Chumuls de todo el territorio Kumiai, incendiando así dicha misión, en 1775 y 1840, mostrando los nativos su descontento hacia el trato que recibían de los frailes, no sólo en cuestión de reprimir sus antiguos haceres, sino en el mismo hecho de no permitir que permanecieran juntos hombres y mujeres por considerarlo inmoral. Fueron atacadas las misiones de San Pedro Mártir en 1806 [la cual fue abandonada después de dicho levantamiento], Jacumé fue atacada en 1836, la cual fue importante debido a que en ella participaron no solo indígenas Kumiai, sino también Quechán y Yumas; este tipo de alianzas fueron las que mayor impacto tuvieron a la hora de atacar las misiones; un ejemplo claro es la misión de Santa Catarina que fue quemada, destruida y desalojada después del ataque de las culturas originarias. Por este tipo de comportamientos y muestras de inconformidad, los frailes desconfiaban de los nativos y los describían como: ‘los gentiles son algo altivos y siempre inclinándose a hacer el mal’; fraile Luis Sales (Bendimez, 1987).

En el año 1834 se fundó la última misión a cargo de los dominicos, se llamó Nuestra Señora de Guadalupe del Norte, en un lugar que los nativos llamaban *Ojá Cuñurr* cuya traducción es ‘piedra pintada’. Esta misión salió exenta de la secularización decretada en 1833, ya que era uno de los pocos centros poblacionales donde se podría seguir ejerciendo el dominio del estado a través de la evangelización. A pesar de que las fuentes históricas mencionan una supuesta amistad entre el misionero Felix Caballero¹⁴ y el jefe Jatñil¹⁵, éste último, en 1839 comandó una rebelión para acabar con la vida del cura debido a que se estaban cometiendo bautismos forzados, esclavitud, malos tratos y castigos corporales a la población nativa (Ponce, 2013). Aquí un fragmento de las palabras que Jatñil le dijo a su prima María, quién escondía al padre bajo sus faldas, al atacar la misión:

“No tengas miedo, no he ordenado matar a nadie, aunque mi gente haya matado. Al único que estoy buscando es al sacerdote, porque está bautizando por la fuerza a la gente de mi tribu, para esclavizarlos en la misión, justo en la forma en que tú

¹⁴ Felix Caballero fue vicario provincial y presidente de las misiones de Baja California

¹⁵ Jatñil fue un jefe Kumiai, cuyo nombre significa ‘Perro Negro’, quien estuvo apoyando al cura Felix Caballero durante el levantamiento de algunas misiones, con su tribu prestando su fuerza de trabajo; posteriormente rompió relación con dicho cura.

estás ahora, sin disfrutar de tu libertad y viviendo como caballos” (Garduño, 2010).

Después de ocurridos estos sucesos, el cura Felix Caballero se retiró de su puesto, dejando a cargo al último misionero fray Tomás Mancilla, y con él vino la entrega de las misiones de Baja California, en 1840, al recién nombrado Vicario General de Baja California Juan Francisco Escalante, marcando así el fin del periodo misional.

SECULARIZACIÓN Y APROXIMACIÓN DESDE LAS CIENCIAS SOCIALES

A partir de la independencia de México, la guerra de intervención E.U.-México y la pérdida de los territorios del noroeste, los cambios estructurales sufridos debido al cambio de régimen se dieron de manera diferente a lo largo del país; uno de los principales objetivos del nuevo gobierno era el retirar todos los beneficios al clero, lo cual provocó la desamortización de la tenencia de la tierra, proceso que no sólo afectó al clero, sino también a las poblaciones originarias. En agosto de 1833, se decretó la secularización de las misiones, sin embargo dicho decreto no se puso en marcha sino hasta dos décadas después, por un lado, porque no existía plan de sustitución del control político del territorio californiano y por otro, porque la reestructuración del aparato estatal, ahora independiente, seguía en formación. Sin embargo, tal documento, dictado por Valentin Gómez Farías¹⁶ era

¹⁶ El vicepresidente de los Estados Unidos Mexicanos, en ejercicio del supremo poder ejecutivo, a los habitantes de la república, sabed: Que el Congreso General ha decretado lo siguiente:

Art. 1º. El gobierno procederá a secularizar las misiones de la Alta y Baja California. Dr. Valentín Gómez Farías, quien dispuso la secularización de las misiones de Baja California.

2º. En cada una de dichas misiones, se establecerá una parroquia servida por un párroco del clero secular, con la dotación de dos mil hasta dos mil quinientos pesos anuales, a juicio del gobierno. 637 Valentín Gómez Farías fue Presidente de la República interinamente en cinco ocasiones al substituir a Antonio López de Santa Ana, como vicepresidente que era de México.

3º. Estos curas párrocos no cobrarán ni percibirán derecho alguno por razón de casamientos, bautismos, entierros ni bajo otra cualquiera denominación. En cuanto a derechos de pompa, podrán percibir los que se expresen terminantemente en el arancel que se formará con este objeto a la mayor brevedad por el reverendo obispo de aquella diócesis, y aprobará el supremo gobierno.

4º. Se destinan para parroquias las iglesias que han servido en cada misión, con los vasos sagrados, ornamentos y demás enseres que hoy tiene cada una; y además, las piezas anexas a la misma iglesia, que a juicio del gobierno se estimen necesarias para el decente uso de la misma parroquia.

5º. Para cada parroquia, el gobierno mandará construir un camposanto fuera de la población.

6º. Se asignarán quinientos pesos anuales para la dotación del culto y sirvientes de cada parroquia.

más que claro, no proponía la inclusión política del territorio de las Californias al naciente país de México, sino que otorgó una especie de permiso para que los últimos misioneros siguieran fungiendo hasta que tuvieran un plan preciso y claro de cómo incluir dichos territorios a la dinámica nacional. Una vez concluido el periodo misional, la secularización de las misiones no se hizo esperar; desde este punto en adelante, los aportes sobre las culturas yumanas será llevado a cabo por diferentes antropólogos, etnólogos, etnógrafos, etcétera, a partir de la segunda mitad del siglo XIX, quienes harán una serie de interpretaciones importantes con respecto, no sólo a la demografía, sino a los aspectos rituales y cosmogónicos. Entre dichos científicos sociales, se encuentran: Waterman (1910), Johnson (1914), Davis (1919, 1921), Spier (1923), Meigs (1939), Kroeber (1962), Shipek (1985), Bendimez (1987), Hohental (2001), etcétera.

De esta manera, se pudo tener acceso al conocimiento yumano, como sus ceremonias, festividades, ritualidades y mitos, y cosmovisión en general, libres de la condena de la que eran objetivo desde los primeros contactos. Así, los aspectos

7°. De los edificios pertenecientes a cada misión, se destinará el más a propósito para la habitación del cura, agregándole terreno que no pase de doscientas varas en cuadro, y los restantes se adjudicarán, especialmente para casa de ayuntamiento, escuelas de primeras letras, establecimientos públicos y talleres.

8°. Para proveer pronta y eficazmente a las necesidades espirituales de ambas Californias, se establece en la capital de la Alta, un vicario foráneo que extienda su jurisdicción a los dos territorios; y el reverendo diocesano le conferirá las facultades correspondientes, con toda la amplitud que ser pueda.

9°. Por dotación de esta vicaría se asignarán tres mil pesos, siendo de la obligación del vicario todo su despacho, sin exigir bajo ningún título, ni pretexto, ni aun para el papel, derecho alguno.

10°. Si por cualquier motivo sirviere el cura párroco de la capital o de otra parroquia de aquellos distritos esta vicaría, se le abonarán mil quinientos pesos anuales o más de la dotación de su curato.

11°. No podrá introducirse costumbre alguna que precise a los habitantes de las Californias a hacer oblacones, por piadosas que sean, aunque se digan necesarias; y ni el tiempo ni la voluntad de los mismos ciudadanos puede darles fuerza y virtud alguna.

12°. El gobierno cuidará eficazmente de que el reverendo diocesano concurra por su parte a llenar los objetos de esta ley.

13°. Nombrados que sean los nuevos párrocos, les proporcionará el supremo gobierno gratuitamente su transporte por mar con sus familias, y además para su viaje por tierra, podrá dar a cada uno de cuatrocientos a ochocientos pesos, según la distancia y la familia que lleve.

14°. El gobierno costeará el transporte a los religiosos misioneros que vuelvan, y para que lo hagan cómodo por tierra hasta su colegio o convento, podrá dar a cada uno de doscientos a trescientos pesos, y a su juicio lo que fuere necesario para que salgan de la república, los que no han jurado la independencia.

15°. El supremo gobierno llenará los gastos comprendidos en esta ley, de los productos de las fincas, capitales y rentas que se reconocen actualmente por fondo piadoso de misiones de Californias.

Manuel R. Veramendi, presidente de la cámara de diputados. J. M. Troncoso, presidente senador. Ignacio Alvarado, diputado secretario. Antonio Pacheco Leal, senador secretario.

cosmogónicos de dichas culturas, poco a poco, fueron registrados y publicados, aunque también por occidentales.

CAPÍTULO IV. MAIHAIOWIT COMO ARQUETIPO KUMIAI

KUSIYAIS O LOS ESTADOS CONTEMPLATIVOS YUMANOS

El pensamiento religioso ha sido uno de los grandes temas de estudio en las diferentes ciencias sociales, principalmente en antropología y sociología. Esto nos habla, no sólo del gran interés que despierta este tipo de conocimiento, muchas veces misterioso, otras, incomprensible y muchas más, incomprendido; sino, también de las implicaciones que ha tenido y sigue teniendo en las diferentes sociedades humanas. En este apartado, se pretende aclarar y analizar las formas, no sólo que la cultura Kumiai tenían para interpretar una realidad trascendente, sino también, para hacer evidente que es menester el construir nuevas formas de conocimiento y aproximación al conocimiento originario. Se menciona esto, debido a que en la mayoría de la bibliografía o conocimiento generado sobre este rubro, se lo relaciona, de inmediato, con el pensamiento religioso y no con el filosófico o cualquiera de otro tipo. Esto, por un lado dice que la forma de aproximación al conocimiento, independientemente del método, los intereses, la motivación, etcétera, es la misma; y por otro lado, que es recurrente el hecho de no considerar como válidos, legítimos o reales los aportes filosóficos, no sólo de las culturas originarias, sino de todo un gran cúmulo de poblaciones a lo largo del planeta por considerarles primitivos, salvajes o no civilizados. Es por esto, que en esta sección se hará una crítica del concepto ‘mágico-religioso’, una aportación distinta para la aproximación de los saberes ancestrales de las culturas originarias y un análisis de las formas en que la cultura Kumiai llevaba a cabo este tipo de prácticas, así como la presencia de estados contemplativos.

Cuando se habla del pensamiento ‘mágico-religioso’, regularmente se hace desde una perspectiva histórica lineal, en la cual, el desarrollo de la humanidad sigue un mismo camino, por lo que diferentes culturas se han quedado varadas en diferentes estadios de desarrollo, mismas que eventualmente, podrán superar dicho lastre y evolucionar como las sociedades avanzadas. Más allá de esto, el pensamiento ‘mágico-religioso’ hace referencia a una interpretación de la realidad basada en supersticiones o creencias no empíricamente probables, mismas que se sitúan en un plano inexistente, elucubradas por estados alterados de conciencia, como estados de trance, consumo de psiquedélicos, alucinaciones por ayuno,

sueño, etcétera; sin embargo, no importa cuál sea el detonante, la cuestión principal es que no son estados contemplados que se tomen como 'adecuados' o dignos de confianza; ya sea por la cuestión de inducir tal estado a partir de 'drogas', o porque las vivencias son meras elaboraciones mentales de quien las vive, por tanto carentes de objetividad. ¿Acaso las culturas humanas podrían haber vivido miles de años utilizando un conocimiento basado en mentiras o invenciones emanadas del uso de plantas u otros agentes psiquedélicos? Y, más allá, ¿no es el uso de psiquedélicos una práctica generalizada, no sólo en Anáhuac, sino en casi todos los rincones del mundo? ¿Es la racionalidad la única forma 'objetiva' y confiable de generar conocimiento sobre la realidad?

Cuando se habla de espiritualidad en pueblos originarios, no se habla de una espiritualidad metafísica al estilo judeocristiano, en la que se plantea que existe un plano donde existen espíritus, ángeles, etcétera, el cuál es absoluto, inmutable e impalpable. Por el contrario, en Anáhuac, no se podría hablar de una 'espiritualidad', ya que los planteamientos propuestos en dicha región, se basan en una cuestión pragmática. En otras palabras, cuando se habla de aprender de los espíritus de las plantas, animales o ancestros, se hace desde una perspectiva en la que dichas entidades no están ubicadas en otro plano, sino que se encuentran en este mismo plano y sólo se puede acceder a ellas a partir del entrenamiento mental y físico, es decir, la no percepción de estas entidades depende de la adquisición de suficiente poder personal a partir de la praxis impecable.

"La creencia de los yumanos sobre los kusiyai coincide con las tradiciones clásicas chamanísticas, en el sentido de que el chamán llega a serlo de manera natural, una vez que el individuo establece contacto con sus espíritus personales. Los espíritus podrían ser contactados espontáneamente o a través de los sueños y de visiones deliberadas comúnmente inducidas mediante un aislamiento prolongado o largas caminatas por el campo, o después de perderse en las montañas, en el desierto o en la tundra" (Winkelman & Finelli, 2006).

Como se puede dilucidar, las prácticas chamanísticas requieren de un tipo de enseñanza/aprendizaje obtenido por poderes impersonales, sin embargo, en la cosmogonía yumana, y en general de Anáhuac, las personas de conocimiento alcanzan dicho grado

gracias a la puesta en práctica de la voluntad, el saber y el hacer, no implican revelaciones esotéricas, sino técnicas estructuradas en un devenir ancestral muy amplio. En otras palabras, en este texto no se planteará a las culturas yumanas como poseedoras de un conocimiento ‘chamanístico’, sino propositoras de técnicas meditativas estructuradas y socializadas por miles de años, cuyo fin último es la comprensión plena de la realidad y así, el cultivo del cuerpo la conciencia humana. Con esto no se está planteando que las personas que inician su travesía por los caminos del conocimiento y el poder no puedan aprender de las diferentes formas de existencia que se van topando o conociendo en el camino; por el contrario, al plantear la construcción del conocimiento a partir de una cosmovisión intersubjetiva (Lenkersdorf, 2004), es más que evidente que se va a adquirir conocimiento y aprendizaje de infinidad de entidades, la cuestión estriba en poder desmentir la interpretación que se hace de estas prácticas para poder plantear un conocimiento más crítico. Otro aspecto importante, es el de dejar de pensar los conocimientos originarios ancestrales como ‘creencias’, ya que estas implican, como ya se ha mencionado, un tipo de conocimiento que no necesariamente ha sido bien fundamentado y esto, sin hablar o entrar en el debate empirista. No se puede plantear como ‘creencia’ a este tipo de conocimiento debido a que es un tipo de conocimiento que cuestiona los cimientos de cualquier aseveración; se basa en una observación unipuntual y concentrada de la realidad, lo cual implica un conocimiento detallado del entorno; suspende el diálogo interno, es decir, la suspensión de las opiniones y más aún, de las opiniones y pensamientos sesgados, tergiversados o perturbados que pudieran generarse aunado a la interpretación de lo ‘real’ como mera descripción. Por tanto, más allá de ser una creencia, es un conocimiento fundamentado en observaciones de resultados empíricos y pragmáticos.

Kusiyai es un término con el que se designa a las personas que sabían curar enfermedades, que conocían sobre propiedades medicinales, propiedades de poder y conocimiento de infinidad de productos naturales y artificiales, esto sólo con respecto a la medicina, por otro lado, *Kusiyai* también se emplea para referir a las personas que eran capaces de poseer cierto tipo de poder que no todas las personas alcanzaban y, más aún, eran consideradas ‘personas de conocimiento’ debido a su capacidad de interpretar la

realidad libre de filtros, o lo que es lo mismo, por alcanzar un grado de sabiduría que muy pocas personas se atrevían a vislumbrar. Además de esto, suele asociarse la práctica de los Kusiyai a lo que comúnmente se conoce como prácticas religiosas o mágico-religiosas, más específicamente con el chamanismo; incluso hay quienes los interpretan como análogos al sacerdocio. Sin embargo, dichas aseveraciones, algunas hasta cierto punto, acertadas y otras realmente alejadas de la realidad, plantean la existencia de cierto tipo de prácticas que las culturas yumanas llevaban a cabo con el fin de sanar, conocer, saber y ser.

Las actividades de los Kusiyai iban desde sanaciones físicas que implicaban el desarrollo de una medicina tradicional, hasta terapéutica contemplativa y observación cósmica. Como ya se ha ido mencionando, en las culturas originarias los saberes no se presentan de manera especializada, no se separa la medicina de la psicología, ni de la astronomía, ya que las personas de conocimiento tenían que estar preparadas para cualquier tipo de problemática, además de que la visión intersubjetiva planteaba que ningún conocimiento es aislado, por lo que todo es una gran red de conexiones interdependientes. Gracias a los aportes de Hohenthal (2001), se tiene conocimiento de diferentes tipos de Kusiyai: “*kusiyai ñopa* (el curandero), el *kusiyai mispit* (el chamán diabólico o hechicero), el *awi kusiyai*¹⁷ (especialista en mordeduras de víboras) y el *kwamyar* (el especialista en la manipulación del clima) [...] los diegueños también llamaban a este personaje *simup kwsiyaya*, que significa ‘doctor de sueños’, en referencia directa a la actividad empleada por éste para la adquisición del poder”.

¹⁷ Se puede apreciar que la etimología de *awi kusiyai* hace referencia a las serpientes. Maija Awi es una de las formas por las que se conoce a 'la serpiente sagrada' de las culturas yumanas. Aquí, el concepto de 'awi kusiyai', no solo podría hacer referencia a medicina tradicional con respecto a mordeduras de serpiente, sino también al conocimiento y empleo de las capacidades curativas de las serpientes y su veneno, así como también podría hacer referencia a la formación y aprendizaje para alcanzar el grado de Maihaiowit como estado contemplativo; en esta última hipótesis se haría alusión a los acompañantes de dicha entidad, como los tlamatinimes o atlantes acompañaban a Quetzalcoatl en su camino a la liberación. Por tanto, se podría comenzar a hablar de diferentes caminos para emprender la transformación en Maihaiowit, más allá de una sola forma de aprendizaje/conocimiento. O, incluso hablar de caminos de la liberación que no necesariamente culminen, todos ellos, en la transfiguración de la serpiente.

Regularmente, en cada Chumul existía un kusiyai líder, quien se encargaba de dirigir todas las ceremonias rituales, sin importar si eran de curación, de iniciación (Lazcano, 2000), festivas, de recolección, ensoñación, mortuorias o de contemplación; de esta manera, eran personajes bien ubicados dentro de la sociedad. Se dice, también, que en su mayoría eran personajes aislados y muchas veces tenebrosos o dignos de temer, la cuestión es que se desconoce si esto en efecto es verdad o si se trataba de algún tipo de campaña de desprestigio empleada por los misioneros para desacreditar las prácticas curativas y contemplativas yumanas.

ESTADOS CONTEMPLATIVOS, MEDICINA, FILOSOFÍA Y COSMOGONÍA

La medicina y la filosofía son dos aspectos que han estado presentes en la humanidad desde su aparición, dichos campos de conocimiento y entendimiento forman parte de una serie de representaciones dialécticas a escala que evocan la visión del mundo y la práctica del mundo. La medicina y la filosofía son, en ese sentido, una praxis del cuidar y sanar al cuerpo físico, así como el cuidar y sanar el pensamiento o el ser. Son pues manifestaciones de dialécticas como cosmovisión-cosmovivencia, mito-rito, etcétera.

Se entiende, por filosofía la búsqueda de comprensión del conocimiento sin considerarlo algo a acumular, es decir, al contrario de la erudición, la filosofía yumana se estructura en la premisa ‘conocer para ser’, mejor dicho, el conocimiento debe tener un fin más allá del mero hecho de conocer, debe tener un germen de transformación ontológica para la superación o trascendencia de ciertos aspectos de la existencia y la consciencia. Así, la medicina se interpreta bajo la misma óptica; lejos de implicar el sólo sanar al cuerpo de malestares, lo que se plantea es una preparación del cuerpo humano para la experiencia de conocimiento vivencial. Este tipo de procesos se basan en la comprensión del conocimiento más allá de lo conceptual. Lo que se busca es entrenar al cuerpo para que aprenda a *ver*; acción que no sólo se logra con la conceptualización de lo observado y vivido, sino con la experimentación directa o como diría don Juan (Castaneda, 2012): “-Créeme que es sólo cuestión de energía. Tener energía facilita poder convencerse a uno mismo que si se puede hacer, pero para ello, se necesita confiar en el nagual. Lo maravilloso de la brujería es que

cada brujo tiene que verificar todo por experiencia propia. Te hablo acerca de los principios de la brujería, no con la esperanza de que los memorices sino con la esperanza de que los practiques”.

Como ya se mencionó más arriba, los kusiyai tenían diferentes campos de conocimiento y aplicación de saberes, para los cuales debían formarse e instruirse de diferentes formas. Sin embargo, un aspecto que está presente la gran mayoría de veces, es el de la música. Si bien es cierto, en los diferentes ritos se tenían objetivos distintos al de sólo tocar música, también es cierto que la música es uno de los grandes puentes simbólicos entre el mito y el rito, o entre la medicina y la filosofía. Como se menciona en otro apartado, la musicalidad yumana o kumiai, para el caso, no implicaba el deleite estético o de ocio, sino que era empleada como una técnica meditativa para la contemplación. De esta manera se puede explicar por qué la música es una constante en la ritualidad kumiai y yumana; para llevar a cabo un ritual, los kusiyai siempre debían entrar en estado meditativo, ya que era esa su fuente de conocimiento, aunado a que evitaba que hicieran elucubraciones tergiversadas, debido a la concentración de la atención, así como mantener oxigenado el cerebro por el ritmo musical y su influencia en el ritmo cardíaco.

En cuestión de medicina, los kusiyai conocían infinidad de plantas, por no decir que conocían la totalidad de especies de su entorno y sus propiedades tanto para curar, como para inducir o provocar estados alternos de percepción, mismos que siempre estaban acompañados del aspecto filosófico, en tanto sistema de conocimientos. El uso de plantas, el recurso de la visión mítica y los ejercicios meditativos eran un gran apoyo a la hora de emplear el conocimiento para sanar o para iniciar en el camino del conocimiento. Como lo mencionan Winkelman y Finelli (2006): “la curación, o sanación, era la principal actividad del kusiyai. Las ceremonias chamánicas de sanación eran eventos públicos a los que toda la población podía asistir. Al parecer, esta actividad era desarrollada principalmente durante la noche y podía durar dos o tres noches. Los chamanes no requerían pago, pero generalmente recibían regalos por sus servicios aun cuando el paciente llegara a fallecer. Los regalos que recibía el chamán consistían en una variedad de objetos, tales como productos agrícolas o animales, pieles y en algunos casos dinero. Los chamanes se caracterizaban por su

habilidad para predecir el arribo de pacientes, saber de antemano si el paciente sobrevivía o no, e incluso, conocer su condición antes de llegar”.

Don Juan (Castaneda, 2013) hace mención de diferentes estadios en el camino de las personas de conocimiento. Habla sobre el ánimo de cazador, en el cual se tiene que aprender a desapegarse de cualquier tipo de rutina y no caer presa de nada, ni siquiera de sí mismo, esto sucede cuando se toma algo o todo por sentado, un cazador o cazadora siempre está buscando dudar de todo y cuestionar todo lo que interpreta y vive, en otras palabras, se libera de todo apego y aversión. Otro estadio es el de guerrero, el cual implica la constante batalla por la *impecabilidad*, es decir, trascender la vida a través de la plena conciencia de mortalidad, misma que apela por contemplar cada acto como el último a realizar; en otras palabras, cuando se adquiere conciencia de la mortalidad se tiene cuidado de las acciones, pues todo genera consecuencias, es por ello el hincapié en la mortalidad o la muerte como consejera, es decir, la impermanencia como parámetro de acción; también menciona que un guerrero no se entrega ni se abandona, siempre es dueño de sus acciones y pensamientos. Menciona, también, el estadio de brujo, el cual plantea un pleno control y conocimiento sobre adquisición de poder, mismo que puede ser usado para dañar o beneficiar, dependiendo del temperamento del brujo o bruja en cuestión. Por último, está el estadio de persona de conocimiento, el cual es un dominio total sobre todos los anteriores, y que además, siempre está en constante y plena actualización. El cultivo y acción siempre está bajo la voluntad, la cual implica la liberación del ego, la suspensión del diálogo interno, la trascendencia de los deseos, la plena conciencia de la mortalidad, la adquisición de la visión de cóctalo [aprender a ver], la ampliación del espectro de percepción a un plano más allá de lo racional [voluntad] y la comprensión plena de que la realidad opera de infinidad de formas y ninguna es más válida o legítima que otra, y que justo ahí reside la clave del entendimiento y conocimiento. Además de esto, la toma de conciencia por parte de las personas de conocimiento o kusiyai es una forma de hacer uso pleno de las facultades que se tienen como especie, entre ellas la de ser conscientes de que se es consciente, es decir, la meta-conciencia. Es por esto que los kusiyai eran las personas encargadas de orientar a la juventud y de entrenarla, en caso necesario, en las artes y conocimientos de la

contemplación, curación, ensoñación, etcétera. Se encargaban, también, de los rituales iniciáticos por los que toda la juventud tenía que pasar cuando pasaban a otra etapa de la vida (Lazcano, 2000), como adolescencia, adultez, matrimonio, etcétera.

Una hazaña importante de los kusiyai era la de establecer contacto y comunicación sostenida con animales, plantas, hongos, etcétera. De hecho, este tipo de prácticas eran cruciales a la hora de emprender el camino de conocimiento. Por un lado, porque era una forma de entablar una conexión con el entorno que no sólo se limitara a la cuestión física, sino que empleara un conocimiento más profundo del mismo, ya que las especies que habitan un ecosistema, al ser organismos adaptados y evolucionados para dicho entorno conocen las cualidades del mismo a la perfección. Así, los kusiyai podían pedir auxilio a animales si se perdían en alguna de las largas caminatas meditativas que empleaban, o si querían conocer algún secreto de poder, como dónde conseguirlo, para qué usar cierto tipo de artefactos; solicitar permiso explícitamente a las plantas que serían empleadas en la preparación de algún compuesto, incluso solicitaban compasión a dichas especies para que no mataran a quienes las empleaban en su aprendizaje, como el uso de la Datura, el encuentro con animales peligrosos como pumas, serpientes de cascabel, osos, etcétera. Todas estas actividades eran parte del entrenamiento para alcanzar a ser kusiyai o persona de conocimiento. Un ejemplo claro de esto es cuando Don Juan Matus le menciona a Castaneda (2011) que para poder cortar las plantas de datura, es menester hablarles cariñosa y amigablemente, con el fin de que dichas plantas no tomen represalias por sentirse transgredidas por quien las corta para emplear sus propiedades.

"Las relaciones establecidas con un animal, incluyendo el control del animal y del espíritu del animal, conducían a la creencia de que el kusiyai era el "capitán de los animales", los veía en sus visiones iniciáticas y los utilizaba como fuente básica de su poder" (Winkelman & Finelli, 2006)

Los kusiyai, se dice, tenían la capacidad de transfigurarse en animales o entablar comunicación con cualquier especie; esto no hay que entenderlo desde el plano racional en el que se podría pensar que los animales y plantas 'hablan' al estilo propio humano; por el contrario, viéndolo desde una perspectiva contemplativa, lo que sucede es que, tanto

cosmogónicamente y filosóficamente, los contemplativos kumiai tenían la habilidad de suspender el diálogo interno y percibir y actuar en la realidad con otras formas de percepción, las cuales son 'no-racionales', por tanto, la comunicación, tanto con animales, como con plantas, estaba mediada por la capacidad de interpretar lo que las demás especies estaban comunicando. Además, de que al estar en un estado de atención sostenida unipuntualmente, las observaciones sobre el comportamiento de dichas especies, iba a ser mucho más detallada, comprensiva y sobre todo, empática. Ejemplo de ello es la adquisición de la visión de crótalo, en la que se observó que las serpientes de cascabel podían ver sin luz, a través de la percepción de los campos e irradiaciones térmicas; o también el relato Quetzalcoatl en el que se transforma en hormiga y aprende, de esta especie, la forma de cultivar alimentos; incluso en los relatos sobre Cuchuma se habla de dicho personaje como capaz de entablar conversaciones con animales, así como os hace el Mago de la Tierra en los relatos Cucapa (Olmos, 2014).

"eran capaces de transformarse en animales, especialmente en aves, para emprender un 'mágico vuelo' y viajar grandes distancias a velocidades extraordinarias, y de hacerse invisibles" (Winkelman & Finelli, 2006)¹⁸.

SUEÑOS, ENTEÓGENOS Y PODER

Como ya se mencionó más arriba, la búsqueda de poder es una de las principales metas de los kusiyai y para ello, a lo largo de miles de años fueron descubriendo y construyendo diferentes formas de adquirirlo. Ya sea a partir de la ensoñación, proceso que implica la plena consciencia de lo que se sueña y más aún, es un ejercicio meditativo en el que se tiene pleno control sobre el sueño, mismo que no se logra de la noche a la mañana, sino dependiendo de la voluntad y de la intensidad de la práctica de la persona (Shipek, 1985). Otra de las formas de adquirir poder es a través del uso de enteógenos, principalmente datura [*datura inoxia*] y salvia [*salvia apiana*]. De hecho, el término *kusiyai* evoca el uso

¹⁸ Castaneda (2013) menciona cómo en una ocasión logró convertirse en ave y hace una detallada descripción de esa experiencia, desde cómo comienza a sentir que le brotan alas, hasta tener la sensación de poseer plumas y ser capaz de emprender vuelo. Asimismo, se menciona que Don Juan Matus era capaz de transformarse en cuervo a placer.

de dicha planta, ya que viene de la raíz *kusi* que literalmente significa datura (Winkelman & Finelli, 2006), lo cual nos habla de un uso prolongado desde tiempos inmemoriales en las culturas yumanas.

A los kusiyai no se les plantea como seres súper poderosos, sino como personas que podían correr igual riesgo de morir que cualquier otra persona. En el caso de los cristales; se sabe que los sabios indígenas conocían diferentes formas y fuentes de poder, más allá del poder personal, y más aún, que este tipo de entidades eran imparciales en su devenir, por lo que podían o no causar daño, sin embargo ninguna de estas dos facetas son inherentes a dicho cristal, planta u objeto de poder. Don Juan (Castaneda, 2013) Matus hace mención de diferentes tipos de entidades enteógenas: como los 'aliados', con los cuales se puede entablar una relación amistosa y proveen de poder a quién los convoca; también los 'maestros' que no proveen poder, sino conocimiento sobre cómo vivir bien.

El propósito principal de obtener poder era el preparar el cuerpo para *ver*, lo cual requiere de una preparación y entrenamiento previos: “el ritual de la datura entre los yumanos se llevaba a cabo de la siguiente manera. Los jóvenes que participaban en él eran aislados del grupo y colocados en una cueva o abrigo, en donde a lo largo de una ceremonia nocturna consumían las raíces preparadas de la planta. Durante y después de la ceremonia se imponía una dieta estricta; así, la datura era generalmente tomada durante un periodo de ayuno y aislamiento, con el propósito de alcanzar con gran fuerza un estado alterado de conciencia y protegerse contra los efectos tóxicos de la datura” (Winkelman & Finelli, 2006)¹⁹.

¹⁹ Llamar 'estado alterado de conciencia' no parece ser un término que le haga justicia a las implicaciones del consumo de agentes enteógenos, principalmente porque un 'estado alterado' implica un estado mental de estrés, el cual era el objetivo contrario al que se busca con el consumo de psikedélicos. Por el contrario, los enteógenos se consumían no como una regla absoluta, sino que eran empleados a manera de estimulante de estados alternos de conciencia, mismos que se pueden alcanzar a partir de otras técnicas, sin embargo, al no tener todas las personas las mismas habilidades, era necesario implementar el consumo de estimulantes que ayudaran a entrar y comprender dichos estados de percepción. Otras formas de adquirir o entrar en estados alternos de conciencia son: el sueño y la meditación/contemplación.

Un punto importante en este rubro, es que no todos los enteógenos eran empleados para los mismos fines. Desde la óptica del pensamiento de Don Juan Matus (Castaneda, 2011), el uso de enteógenos dependía de la meta u objetivo de la persona; ya sea para obtener conocimiento sobre cómo vivir bien, o si se quería obtener poder, si se buscaba dañar a alguien más, si se buscaba sanar y aclarar la mente, etcétera. Por tanto, se requería un conocimiento detallado y amplio sobre las propiedades de cada planta, hongo, piedra, cristal o animal. Sin embargo, existía otra forma de adquirir la capacidad de *ver* y adquirir conocimiento, se le llama ensoñación, lo cual es un cúmulo de técnicas para aprender, tanto a comprender los sueños y sus significados, como a controlarlos a placer y más aún, poder trascender las limitaciones racionales para tener acceso pleno e ilimitado a diferentes formas de conocimiento a través de dicho estado de ensoñación. En otras palabras, la ensoñación era una manera de meditar a través del sueño, lo que implica que la persona que la practicara fuera capaz de entrar en ese estado alterno de conciencia con pleno conocimiento de ello. Así como lo menciona Shipek (1985) cuando habla sobre el relato de Kuchamaa, quien fuera un héroe cultural Kumiai que propuso la ensoñación como principal forma de adquisición de poder.

“Don Juan me dijo: -El ensueño únicamente puede ser experimentado. Ensoñar no es tener sueños, ni tampoco es soñar despierto, ni desear, ni imaginarse nada. A través del ensueño podemos percibir otros mundos, los cuales podemos ciertamente describir, pero no podemos describir lo que nos hace percibirlos. Sin embargo, podemos sentir cómo el ensueño abre esos otros reinos. Ensoñar parece ser una sensación, un proceso en nuestros cuerpos, una conciencia de ser en nuestras mentes” (Castaneda, 2012).

El ensoñar, como las demás maneras de meditación, implicaba la liberación de los moldes sociales de percepción, es decir, tomar el sentido común y el conocimiento del entorno emanado de la educación y socialización como una mera descripción que buscaba agotar la totalidad de la realidad, pero que en realidad sólo se auto-planteaba como la única manera posible de percepción, y al mismo tiempo sólo abarca la parte visible-racional de lo que se percibe, dejando de lado aspectos cruciales de la composición de la realidad, como

la capacidad de percibir energía. Sin tomar en cuenta interpretaciones esotéricas de este tipo de conocimiento, la formación de kusiyaí implicaba aprender a percibir la realidad sin la imputación de descripciones, es decir, conocer la *esencia* de la realidad en bruto, “-¿qué es lo que significaría para mí el percibir la esencia energética de las cosas? -le pregunté una vez a don Juan. -Significaría percibir energía directamente -me contestó-. Separando la parte social de la percepción, percibirías la naturaleza intrínseca de todo. Lo que percibimos es energía, pero como no podemos percibir energía directamente, procesamos nuestra percepción para ajustarla a un molde. Este molde es la parte social de la percepción, y lo que se tiene que separar. -¿Por qué hay que separarlo? -Porque reduce el alcance de lo que se puede percibir y porque nos hace creer que el molde al cual ajustamos nuestra percepción es todo lo que existe” (Castaneda, 2012).

En ese sentido, la ensoñación como sistema de técnicas contemplativas y en general, la formación de Kusiyaí, son formas de trascender la realidad inmanente y hacer una crítica profunda sobre los aspectos socializados que se toman por sentado. Los Kusiyaí son personas que trascienden sus condiciones, tanto sociales, como biológicas, ya que el desarrollo que emplean va más allá del mero hecho de formular concepciones; la cuestión estriba en que dicho estado de conocimiento no es un estado terminado, es decir, al llegar a ser persona de conocimiento se plantea que la búsqueda del mismo es interminable, es un estado en constante y permanente movimiento, como el cambio incesante de piel que emplean las serpientes en su devenir.

"Llamo a esto la base social de la percepción, porque todos nosotros estamos involucrados en un serio y feroz esfuerzo a percibir el mundo en términos de objetos. -¿Cómo deberíamos entonces de percibir el mundo? -Como energía. El universo entero es energía. La base social de la percepción debería ser entonces la certeza física de que todo lo que hay es energía" (Castaneda, 2012).

LA DANZA DE LA SERPIENTE; LA MÚSICA COMO MITO Y RITO

Tocar música es, en sí mismo, un proceso dialéctico, ya que por lo menos en las culturas yumanas toda música va siempre acompañada de algún canto, que es parte esencial de la misma, por tanto, al aplicar técnicas de reproducción musical, tales como tocar un

instrumento o interpretar un canto, son fenómenos rituales que van acompañados por una cuestión mítica, es decir, la música es la síntesis de la relación dialéctica entre mito y rito. Existen otras manifestaciones de esta dialéctica, como la inclusión de la danza, la cual está íntimamente relacionada a los cantos y ceremonias, en el caso yumano existen manifestaciones como el Kuri Kuri²⁰. En ese sentido, hablar de música en un contexto yumano, es hablar de aspectos cosmogónicos, ya que tanto la ritualidad [reproducción física de la música] como la miticidad [expresión oral-filosófica, discursiva de la música] son partes fundamentales de dicho proceso, sobre todo cuando se habla de la educación y la inclusión de las nuevas generaciones al conocimiento milenario heredado y reproducido de manera musical, esto hablando en el aspecto social. Por otro lado, existen aspectos musicales más allá de la música misma, es decir, aspectos que trascienden la música, en los cuáles ésta última funge como puente simbólico entre la cosmovisión y la cosmovivencia, en otras palabras, cuando las personas se transmutan en la música misma, como son los casos tanto de trance como de estados contemplativos a partir de técnicas meditativas en las que la música es un puente conductor.

ESTRUCTURA MUSICAL YUMANA

La arqueología nos permite saber que la música ha acompañado a la humanidad como parte fundamental del desarrollo de la misma, hasta hoy, no hay cultura alguna que carezca de expresiones musicales y/o instrumentos para tal fin, ya las culturas yumanas no son la excepción, como lo menciona Roberto Velázquez (2014): “las decoraciones yumanas nos muestran picos rítmicos repetitivos, como en la foto de la sonaja del noroeste mexicano. Esos picos floridos son muy recurrentes, ya que se muestran en decoraciones de otros de sus objetos artesanales, como cestos y textiles. Los mismos trazos en zig-zag aparecen hasta en el arte rupestre del sitio Montevideo del Valle de los Cirios, Baja California y en cerámica antigua como una vasija del Valle de Guadalupe con incisiones propias de pintura rupestre Kumiai. Algunos especialistas en arte rupestre dicen que quieren añadir música y

²⁰ Kuri Kuri es una festividad Yumana que está presente en todas las culturas de dicha familia [Kumiai, Pa Ipai, Kiliwa y Cucapa], cuyo origen se remonta a los mitos de existencia, donde la entidad Melti Ipa Jala [Coyote-Gente-Luna] creó dicha ceremonia al danzar y cantar toda la noche (Ruelas, 2014).

ritmo a la arqueología, pero cuando analizan líneas en zig-zag similares, las consideran ‘elementos abstractos’. Aun así no se reconoce un significado sonoro a esos trazos, aunque aparezcan en espectrogramas de sonidos rítmicos, se requiere de un ritmo hasta para dibujar o pintar sus elementos triangulares”. Este aspecto es muy importante, ya que es precisamente la cuestión sobre la escritura de la música, estos ‘zig-zag’ que menciona el autor, podrían ser la forma de escribir la música que tenían dichas culturas, y que no sólo se limitaba al arte rupestre, sino a la gran mayoría de la elaboración de objetos, atavíos y demás producción artística; la cuestión es que no se toman como tales por parte de la academia y más aún, abogan enteramente hacia la aprehensión de técnicas de creación artística o ritual que la gran serpiente Maihaiowit enseñó a la humanidad.

Desde los tambores, pasando por las flautas hasta llegar a los más sofisticados instrumentos modernos, la música sigue siendo pauta de distinción para las culturas. En el caso de las culturas yumanas, esta aseveración no es la excepción, ya que también forma parte estructural de su formación histórica y desarrollo actual. La cuestión estriba en que, si bien es cierto, las manifestaciones musicales de las culturas yumanas son reales, también es cierto que la música como concepto especializado y como parte del universo sonoro cultural de los pueblos, es un constructo eminentemente occidental, ya que, por lo menos en las culturas yumanas la distinción o glosa para mencionar o traducir ‘música’ no existe, lo más cercano es la palabra *schkil*, que significa ‘tocar un instrumento’²¹. Comenzando por los relatos de existencia, la cosmogonía yumana está situada en un universo sonoro muy amplio, desde los relatos de existencia Kiliwas, donde se puede apreciar que un aspecto fundamental es la creación de un instrumento musical llamado *Jalmá*²² por la entidad *Melti Ipa Jalá* traducido como ‘Coyote-Gente-Luna’; o con la cultura Kumiai, en la cual, la

²¹ Atsumi Ruelas “La distinción de llamarle a la música por el nombre del instrumento, puede provenir de la inexistencia del vocablo ‘música’ en Kumiai, Pa Ipai, y Cucapa, lo más aproximado es *schkil* y se traduce como ‘tocar un instrumento’, es decir, las estructuras de lenguaje aún se encuentran permeadas por la lógica oral.

²² Según Atsumi Ruelas (2014): “jalma que significa maraca en Kumiai, Pa Ipai y Kiliwa y jelma en Cucapá o usualmente sonaja, por lo mismo en ciertas investigaciones lo encontramos categorizado de esta manera, sin embargo, según el sistema de clasificación de instrumentos musicales de HornbostelSachs, ésta no es una sonaja, sino una maraca. Los dos instrumentos son de tipo idiófono, percutido, semisacudido con la diferencia de que la sonaja está constituida por un par o pares de chapas de metal, atravesadas por un alambre y la maraca por una parte esférica hueca sostenida por un mango la cual en su interior se colocan pequeños elementos percutivos como semillas o piedras”.

serpiente sagrada, *Maihaiowit*, otorga la capacidad de crear/aprehender música y danzas a las personas, así como a cultivar técnicas meditativas para alcanzar estados de conciencia alternos [lo cual se tratará más adelante de manera detallada]. Estas interpretaciones cosmogónicas están por demás situadas en un contexto musical muy enraizado y milenariamente desarrollado. Podríamos plantear que éstas prácticas son dotadas de sentido y al mismo tiempo dotan de sentido a la estructura del pensamiento indígena. Aunado a que las cuestiones cotidianas y extraordinarias se trastocan, no comprenden polos aislados, contrarios y absolutos, sino que son formas que surgen en la vida cotidiana a la cual dotan de extraordinariedad y viceversa. En ese sentido, el hablar de experiencias rituales con sonidos, sabores, olores, colores y texturas propias, se está hablando de poder traspolar dichos acontecimientos ‘especiales’ hacia el campo de la vida cotidiana, es decir, poder experimentar la extraordinariedad de los sonidos comunes o cotidianos a partir del cultivo de las técnicas necesarias que se aplican en dichos contextos especiales, es decir, la experiencia ritual. Si bien, es una manera distinta de percibir o experimentar elementos de la realidad, también es cierto que uno de los más grandes logros de las personas de conocimiento, en la cosmogonía indígena, es precisamente poder percibir todo lo que existe libre de descripciones o conceptualizaciones, en otras palabras, percibir aspectos de la realidad cotidiana de manera que representen experiencias totalmente nuevas cada vez que se interactúe con ellas o mejor dicho, percibir la realidad en vacío.

“La música indígena es en realidad un discurso sonoro con múltiples significados acústicos que, si bien forman parte de un conjunto de expresiones artísticas de la cultura estética tradicional, también funcionan como vehículo simbólico capaz de desencadenar estados de purificación que repercuten a menudo en el campo de la curación individual o colectiva, estimulando estados de conciencia ritual distintos a la percepción cotidiana” (Olmos, 2011).

Para algunos musicólogos y etnomusicólogos como Atsumi Ruelas (2014) y Roberto Velázquez (2014), la estructura de las expresiones sonoras yumanas carece de tonalidad, “el canto efectuado con vos y maraca no cuenta con una tonalidad ya que son modales, esto es no recaen en un centro tonal, sino conforman un sistema modal compuesto por una disposición específica de los sonidos que conforman una escala” (Ruelas Takayasu, 2014).

Como ya se sabe, la gran mayoría de culturas humanas tienen expresiones sonoras que a ojos occidentales pueden ser clasificados como música de manera especializada e independiente de muchos otros factores culturales, también es cierto que para los humanos estas manifestaciones sonoras no conllevan una especialización de los sonidos para aislarlos en un concepto llamado ‘música’, como menciona Ruelas (2014), existen términos que denotan una acción [en este caso la de tocar un instrumento que produce sonidos], pero al ser esta manifestación parte fundamental de otros procesos, tanto sociales, culturales, psicológicos como neuronales, no caería en una interpretación meramente estética o sólo cuestiones auditivas de ‘tocar bien’. Así, el universo sonoro humano, difícilmente pueda encajar en lo que se conoce como música, más bien implicaría un cúmulo de expresiones musicales que no terminan en la producción de sonidos ordenados, sino que su estructura y aplicación están enmarcadas en la aplicación y reinterpretación de los aspectos de la vida cotidiana, tales como la medicina, los ritos, los mitos, etcétera, y más aún son formas de emplear estados meditativos.

Por esta razón, el Kuri Kuri no puede ser interpretado como un ‘performance’ como lo interpreta Ruelas (2014), ya que este concepto es una propuesta de ‘encarar un papel’ que no necesariamente es legítimo, puede ser fingido o actuado para ser aceptado socialmente, en cambio, en el contexto humano [y en general de todos los pueblos originarios] esta es una cuestión de apropiación de la realidad social y de la cosmovisión misma, no se trata de una ‘puesta en escena’ para mostrar algo o proyectar algo, sino para vivir y experimentar algo.

“El ritmo Kiliwa de la sonaja puede transcribirse musicalmente, pero su representación depende de la duración asignada al sonido de sus percusiones, que en estos sonidos no varía en el tiempo, como ocurre usualmente con las notas musicales. La altura musical asignada a la frecuencia fundamental o tónica de las percusiones es una aproximación muy burda y arbitraria, ya que en la realidad se genera un rango muy amplio de frecuencias fuertes. El timbre de los sonidos tampoco puede representarse musicalmente” (Velázquez, 2014).

TIPOS DE CANTOS YUMANOS

Como es conocido, la música no sólo es un cúmulo de sonidos ordenados estéticamente o sistemáticamente, sino que es una expresión cultural que evoca o refiere a otros aspectos de la cultura donde se gesta, es decir, la musicalidad de los pueblos es una expresión inmediata y/o una expresión sonora de la interpretación que de la realidad tienen. Así, la musicalidad denota aspectos de la cosmogonía, como también aspectos de la vida cotidiana, sin que estos dos aspectos estén separados de manera tajante y/o absoluta. Por ejemplo, podríamos hablar en un canto tradicional sobre las actitudes y personalidad de algún animal y a su vez este animal representar un arquetipo que se experimenta y del que las personas toman aprendizajes y conocimientos que pueden ser aplicados en la vida cotidiana. Más aún, tanto los cantos como las danzas son aprendizajes emanados del conocimiento que la gran serpiente Maihaiowit legó a las personas para poder conocer la muerte y formas de hacerla florecer.

Existen diferentes tipos de cantos o diferentes formas de expresión musical/sonora en los pueblos yumanos, cada forma sonora se distingue por tener fines y desarrollos diferentes entre sí. Como lo menciona Olmos (2008), “la música kumiai posee al menos cinco variantes, que se pueden clasificar grosso modo en igual número de géneros: a) cantos de fiestas relacionados a veces con cantos cosmogónicos, b) cantos de lloro o de funeral, c) cantos de juego de peón, d) cantos de cuna o de temas cotidianos y, por último, e) cantos de curación”. Existen, también cantos del rito de pubertad, cantos de matrimonio, cantos de caza, etcétera, como señala el ya mencionado autor. Por otro lado, también existen, como lo menciona Olmos (2008), cantos de ciertas ceremonias con enteógenos, en específico del toloache [datura] que en la actualidad ya no existen y que sólo se puede acceder a su conocimiento a partir de los escritos etnohistóricos que han registrado.

Un aspecto importante en la cuestión de los cantos, es que eran aplicados y reproducidos dependiendo de la situación que se presentara, así estos cantos no sólo fungían como una forma de amenizar la situación, sino que tienen una existencia clave en la manifestación de la misma, es decir, las manifestaciones de los cantos tenían un doble sentido, por un lado representaban una manera de sobrellevar una situación en específico,

ya sea en cuestiones como los funerales, las iniciaciones o las curaciones, mientras que eran los mismos cantos los que producen el estado o el resultado que se buscaba, en estos casos específicos, la muerte, la transición de un estadio de percepción a otro o la curación.

CANTOS COSMOGÓNICOS

Los cantos cosmogónicos, por su parte, son expresiones sonoras que tratan de comprender y explicar cómo es que las culturas yumanas estructuran la realidad inmediata que experimentan. Por un lado, la cosmovisión representa la manera de interpretar la realidad de dichas culturas, y por otro lado, la cosmovivencia es la manera en que estas culturas viven lo que interpretan, es decir, la distinción de estos dos conceptos no implica una separación intrínseca entre ambos, sino la influencia mutua que ejercen al estar en contacto el uno con el otro. Mientras la cosmovisión es la experimentación de lo externo, la cosmovivencia es la vivencia interna o puesta en práctica de lo experimentado, que a su vez implica una influencia o transformación de lo que se interpreta externamente. Así, los aspectos cosmogónicos implican la manera particular en que cada cultura expresa o vive su cosmovisión, en este caso, las diferentes culturas yumanas tienen maneras particulares de interpretar la realidad y de vivir dicha realidad, sin embargo, dicha estructura de interpretación, en términos generales, está presente en todas las culturas yumanas.

Cuando en los cantos cosmogónicos se mencionan aspectos que justifican o explican la existencia de las culturas yumanas se hace recurriendo a aspectos inmediatos de la vida cotidiana de dichas culturas, como las serpientes, los coyotes, los gemelos, los árboles, la bellotas, etcétera; dichos aspectos, si bien representan cuestiones de una realidad empírica, también trastocan los pilares de la percepción. Tanto las serpientes como los coyotes y los gemelos implican entidades que no necesariamente son cósmicas, también la trascendencia de dichas entidades está enmarcada en interpretarlas de manera que los aspectos estructurales de la realidad, tales como las fuerzas generadoras de la existencia, en este caso los gemelos Sipa y Komat, son cuestiones que radican en escalas distintas en toda la realidad. Por esto, los gemelos, lejos de implicar aspectos literales, son expresiones de una percepción que a partir de lo inmediato va más allá de lo inmediato, por ejemplo, es sabido

que el relato de los gemelos Sipa y Komat está situado en las culturas yumanas como una historia que cuenta con aspectos de la vida cotidiana, sin embargo, en la cosmogonía yumana dichos aspectos cotidianos son una expresión a escala de una realidad edificante más allá, pero no por eso separada de lo anterior, sino que se encuentra en una dialéctica permanente.

En ese sentido, al hablar de cantos cosmogónicos, se habla de una manifestación específica de representar de manera sonora la realidad que se vive y a su vez, dicha vivencia reestructura la interpretación que se tiene. Es por esto que las etnias yumanas, culturalmente, no buscan o no se han desarrollado a partir de la innovación, sino a partir de la renovación. Esto se refiere a la construcción y reinterpretación de aspectos propios desde sí mismos. Es por esto que dichas culturas tanto en su universo sonoro, como en su desarrollo histórico, han mantenido formas de hacer e interpretar similares durante generaciones, como se puede observar en los cantos, que estructuralmente son muy similares de principio a fin, pero que lo que más importa es la capacidad de mantener, esto debido a que el cultivo de su cultura se basa en el mantenimiento de la misma; en otras palabras, su evolución cultural y transformación se da a partir de la trascendencia.

CANTOS FUNERARIOS

Existen relatos que plantean que los cantos funerarios eran interpretados por el difunto antes de morir, ya que éste sabía el momento exacto de su inminente muerte, como lo menciona Shipek (1985a), Waterman (1910) y Olmos (2008), esto nos habla de que tanto los cantos como la expresión o interpretación musical de estas culturas estaban orientadas hacia un objetivo muy diferente al mero goce lúdico. En cuestión de la muerte, es de suma importancia tener en cuenta que en el caso yumano la interpretación de la misma es radicalmente distinta a la occidental, por un lado la muerte para los pueblos yumanos no representa un fin absoluto ni una redención de la persona en cuestión, sino el proceso del que toda la realidad es parte, inicio y término de ciclos, es un incontable devenir de transformaciones. Uno de los pilares del pensamiento sobre la muerte Kumiai es que los muertos tienen dos transformaciones en el curso mortuorio, primero se viaja a un lugar de

descanso temporal, en el que el proceso físico de transformación de la materia [cuerpo humano] se termina, es decir, alguna región geográfica específica en la que el cuerpo terminaba el proceso de incineración y degradación de los restos, una vez concluido este proceso, el espíritu del difunto viajaba a un lugar de descanso definitivo, pero no se trata de paraísos o infiernos, ya que no todas las personas alcanzaban a llegar a estos sitios de descanso definitivo, sino que sólo aquellas que lograban trascender su muerte en la vida, es decir, las personas de conocimiento o guerreros [Gabayet & González, 2016; Waterman 1910; Shipek, 1985a; Davis, 1921; Meigs, 1939]. Edward Davis (1921) hace una descripción etnográfica de una ceremonia de cremación kumiai de inicios del siglo XX, llamada *Wa Kerok* que fue parte de los conocimientos otorgados por la gran serpiente sagrada Maihaiowit a las personas, en la que menciona que el inicio de la ceremonia se daba en el instante mismo en que la persona moría; se comenzaba a apilar leña que alimentaría al fuego durante todo el proceso de cremación, se ponía el cuerpo de la persona fenecida mirando hacia el norte boca arriba; se elige una persona cuyo deber es mantener al cuerpo en la parte más caliente de la fogata hasta que las llamas terminen de consumirlo. Los parientes más cercanos a la persona difunta, se sentaban de espaldas a la fogata a llorar y cantar la muerte de su pariente, Davis (1921) menciona que todo este proceso tomaba alrededor de doce horas y que el corazón era la última parte del cuerpo en quemarse. Una vez consumido el tejido y quedando sólo los huesos calcinados, el fuego dejaba de ser alimentado para dejarlo perecer, de esta manera los huesos más largos eran partidos en trozos más pequeños para ser depositados en una olla pequeña, el resto de cenizas era introducida dentro de la olla una vez terminados de introducir todos los trozos grandes; una vez concluido el procedimiento se pasaba a enterrar las cenizas en un agujero tapandolo de tal manera que desapareciera el rastro de la cremación [este proceso tiene una gran similitud con el relato de Quetzalcoatl en su viaje al Mictlan en busca de los huesos de gigantes]. Al día siguiente de la cremación, los parientes más cercanos debían acudir al sitio de la cremación y sentarse alrededor del lugar donde fue enterrada la olla. Se menciona que las mujeres debían cortar su cabello para utilizarlo en el Mono que representaría al difunto en la ceremonia de las imágenes. La persona encargada de vigilar la reunión familiar

después de la cremación debía tomar un temazcal después de su labor como purificación del cuerpo y finalización del proceso (Davis, 1921). Por otro lado, Natalia Gabayet y Alejandro González (2016) mencionan que en las ceremonias mortuorias kumiai se dan tres momentos, el primero consiste en borrar el cuerpo y la presencia de la persona fenecida, llevando a cabo la cremación del cuerpo y la quema de las pertenencias de la persona; después se crean objetos que emularán la presencia de la persona en cuestión, misma que se expresa en la formación del 'mono'. El tercer momento lo mencionan como una ritual ya extinto entre las comunidades yumanas contemporáneas "llamado *Gran Lloro*, registrado entre los Kiliwas como *ñiwey* el cual consistía en invitar a una pléyade de ancestros para dialogar con ellos, originando una reunión clánica de vivos, muertos recientes y viejos ancestros" (Gabayet & González, 2016).

Esta pequeña descripción es sumamente clarificante a la hora de hablar sobre las implicaciones que tiene tanto la muerte, como la consciencia en la cosmogonía yumana. Se menciona que el difunto en cuestión acude a la ceremonia, es invitado a comer, beber, fumar y platicar. Todo esto a través del recuerdo, de la memoria; es decir, de la sinapsis que genere el pensamiento que lo evoque. Desde una interpretación judeo-cristiana, se podría pensar que el 'alma' de la persona vuelve para hacer las ya mencionadas actividades y que al final regresa a su lugar de descanso, sin embargo, en la cosmogonía kumiai no se plantea la existencia de un 'alma inmortal', sino la existencia de la consciencia como un aspecto relacionado a las personas que no necesariamente regresa en su antigua composición, más bien, se plantea que dicha consciencia de la persona difunta se expande por el cosmos y que puede ser llamada a través del recuerdo, lo cual no implica el retorno del difunto, sino el acceso a su conocimiento permitido por la memoria colectiva.

Gabayet y González (2016), al igual que Davis (1921), Waterman (1910) y Hohenthal (2001), mencionan que los *Lloros* funerales se dan en dos ocasiones, el primero como ya se mencionó, inicia desde el fenecimiento mismo e implica la quema ritual de las pertenencias de la persona; el segundo se da tiempo después: Davis (1921) plantea que ocurre una vez que han muerto otras seis u ocho personas de la familia y el proceso de preparación puede durar hasta dos años, mientras que Gabayet y González (2016) no

mencionan una temporalidad específica más allá del tiempo de recolección y preparación de la ceremonia, en la que se lleva a cabo la personificación del difunto en un muñeco que cuenta con atavíos similares a la persona en vida, a la cual se invita a gran cantidad de clanes yumanos. Este segundo funeral es llamado *Kerok*, mientras que el primero, como se menciona en el mito de Maihaiowit, es llamado *Wa Kerok* o viaje definitivo del difunto. Meigs (1939) menciona que el primer recinto de descanso de los difuntos se llama *Uka'wa'wy* que significa: *la montaña de la Casa del Cuervo*, y el lugar de partida definitiva lo denominaban: *Uma (i) wa'* que traducido significa al español '*el recinto donde habitan los muertos*'.

Como ya se mencionó, uno de los aspectos más importantes en cuanto a los cantos funerarios Kumiai es que precisamente estos cantos eran llevados a cabo por el difunto mismo antes de morir, es decir, al momento de darse cuenta de su inminente muerte, lo cual sólo remite a los postulados del indio yaqui Don Juan Matus, quien en sus enseñanzas a Carlos Castaneda toca el aspecto fundamental de la muerte. En esta enseñanza, Don Juan le menciona a Castaneda (2013) que los guerreros más impecables sabían cuando su muerte estaba por ocurrir y tenían que danzar y cantarle a su muerte sabiendo que es la última vez que danzarán y cantarán, es decir, hacerlo con suma impecabilidad:

“un cazador, al contrario, evalúa cada acto; y como tiene un conocimiento íntimo de su muerte, procede con juicio, como si cada acto fuera su última batalla [...] así bailarás ante tu muerte, aquí, en la cima de este cerro, al acabar el día. Y en tu última danza dirás de tu lucha, de las batallas que has ganado y de las que has perdido; dirás de tus alegrías y desconciertos al encontrarte con el poder personal. Tu danza hablará de los secretos y las maravillas que has atesorado. Y tu muerte se sentará aquí a observarte. El sol poniente brillará sobre ti sin quemar, como lo hizo hoy. El viento será suave y dulce y tu cerro temblará. Al llegar al final de tu danza mirarás el sol, porque nunca volverás a verlo ni despierto ni soñando, y entonces tu muerte apuntará hacia el sur. Hacia la inmensidad”.

Este tipo de aseveraciones las incluye Olmos (2011) cuando menciona que “entre las prácticas musicales Kiliwa, se sabe que los viejos cantaban cuando sabían que su muerte era inminente” y también Shipek (1985) cuando menciona la muerte de Kuuchamaa, de la cual estaba enterado a la hora de su fenecimiento, por lo que mandó preparar todo lo necesario para florecerla y esparcir sus cenizas para disipar el poder de éstas. Este es un

dato sumamente importante, por un lado, el conocimiento pleno de la existencia que implica saber el momento de la muerte propia sólo remite a una forma muy profunda de auto-percepción, aunado a la plena conciencia de la propia mortalidad; una cuestión que Don Juan Matus (Castaneda, 2011; 2013) planteaba como uno de los más grandes logros de las ‘personas de conocimiento’ era precisamente el concebirse como seres mortales, sin embargo, no se refiere a una mortalidad conceptual de elaborar pensamientos sobre la posibilidad de morir, sino que era una mortalidad práctica, una mortalidad que trascendiera en la vida misma, es decir, la ‘muerte florecida’, es la forma de vivir con la plena conciencia de que la muerte es parte esencial de la vida, y al trascenderla se vive como si la muerte fuera el siguiente paso después de cada acción emprendida. Este procedimiento también se encuentra dentro del mito de Quetzalcoatl (Tena, 2011) cuando marcha a su viaje definitivo, en el que se le pide lance su último canto antes de emprender su partida al Mar, así como también en los relatos de Castaneda (*op. cit.*) cuando se marcha a su encuentro con el infinito. Para Gabayet & González (2016) “el rito no es la puesta en escena del mito, sino la acción ritual para provocar un cambio ontológico, en donde se repiten los gestos y las palabras cantadas para convertirse en antepasados y formar parte de esa pleyade de ancestros dioses. La acción ritual fundamentada en el mito opera entonces como herramienta de transformación en este mundo animista”.

CANTOS Y PLANTAS DE PODER

Se sabe que en la gran mayoría de culturas originarias, la ingesta de enteógenos era una práctica común, esto a partir de los aportes de Castaneda (2013), Wasson (1993), Furst (1980), Shipek (1985a), Winkelman y Finelli (2006), sin embargo, esta práctica no implicaba un uso lúdico o recreativo, sino que respondía a dinámicas específicas que tenían influencia directa con el alcance de estados alternos de percepción, es decir, muchos de estos agentes enteógenos tenían un uso restringido y medido. Como lo menciona Pozas [citado por Olmos (2011)] “para el caso Seri, se sabe, entre otras fuentes, que este grupo practicaba antiguamente la ‘caza de visiones’ o delirios, mediante el ayuno prolongado frente al mar en una pequeña casa de ramas donde un individuo permanecía el tiempo

necesario para obtener dichas visiones. Después de unos días, el iniciado veía salir a los animales del mar que le transmitían el conocimiento ancestral a través de los cantos. Por otro lado, los Tarahumaras además de tener rituales de curación con la participación de la música y la ingesta (mínima) de plantas psicoactivas, el éxtasis individual es socorrido mediante la técnica de la contemplación”, esto se refuerza con los aportes de Shipek (1985a) en los que menciona que en cierto periodo el uso de *Datura* fue sustituido en la búsqueda de poder a través de la ensoñación dentro de las prácticas Kumiai de antaño.

Un aspecto de suma importancia es que el empleo de enteógenos en las culturas nativas refiere a un aspecto más importante que la mera ingesta del mismo. En la estructura cosmogónica se perciben aspectos de la realidad extraordinarios y esto se realiza en la disciplina de las ‘Personas de Conocimiento’, el uso de agentes enteógenos está íntimamente ligado tanto a aspectos médicos, como en la preparación de las personas para entrar en estados de percepción no ordinarios, la cuestión estriba en que el aspecto central de dichos estados, se deben alcanzar a partir de técnicas meditativas y los enteógenos son sólo un camino, una forma más de llegar a esos estados. Existen personas, en estas culturas, que no necesitan emplear/ingerir alguna sustancia debido a que poseen conocimiento de técnicas distintas para alcanzar ese estado de consciencia así como existen distintas formas o maneras de ser ‘Persona de Conocimiento’, tales como los ‘Marakame’ de origen Wixarrika, los ‘Kusiyay’ de origen Yumano, los ‘Tlamatini’ de origen Nahuatl, etcétera; éstas personalidades se alcanzan al poder entrar, de manera sostenida y voluntaria, en la percepción de esa realidad trascendente, la unificación del Tonal y el Nahual, esto último en palabras de Don Juan Matus (Castaneda, 2014); Shipek (1985a) también plantea exactamente lo mismo cuando indaga sobre la sacralidad del cerro Cuchumá entre las personas Kumiai de Tecate, B.C.; en sus registros etnográficos plantea que algunos relatos sobre dicho cerro hablan acerca del uso de la *Datura* y sobre la adquisición de poder a través de la ensoñación, se dice que la *Datura* en su momento fue desechada por el héroe cultural Kuuchamaa para sustituir sus usos por el de la ensoñación, poder que era otorgado por el cerro mismo.

Otro aspecto importante es que el contexto social en el que se emplean y se alcanzan dichos estados contemplativos es uno muy distinto, desde el momento en que no existe la prohibición o la percepción de los enteógenos como inherentemente negativos o drogas. En la historia del Anáhuac se sabe de la existencia de dos entidades guardianas de las ‘flores’, las cuales son Xochiquetzal y Xochipilli, una femenina y la otra masculina [no de manera heteronormativa, sino como forma dialéctica de existencia]. Estas entidades en realidad, lejos de representar divinidades, representan arquetipos que implican la transformación en persona de conocimiento a partir del empleo de enteógenos, es decir, tienen conocimiento sobre una gran diversidad de entidades de conocimiento y cómo emplearlas para distintas situaciones en las que se les requiera, desde iniciaciones, curaciones, etcétera. De esta manera, los estados contemplativos que se alcanzan a partir del consumo de sustancias enteogénicas implican un conocimiento muy profundo tanto de sus impactos como de sus formas.

“Las plantas de poder son sólo una ayuda -dijo don Juan-. Lo de verdad es cuando el cuerpo se da cuenta de que puede ver. Sólo entonces somos capaces de saber que el mundo que contemplamos cada día no es nada, más que una descripción. Mi intención ha sido mostrarte eso” (Castaneda, 2013).

ESTADOS CONTEMPLATIVOS Y ESTADOS DE TRANCE

Si bien es cierto, existen diferentes culturas con diversas maneras de expresar los estados de trance, también se deben aclarar los conceptos con que se designan dichos estados; por un lado, un estado de trance resulta ser la adquisición de una conciencia alterna a la ordinaria que conlleva a la percepción de aspectos de la realidad que comúnmente no se distinguen/notan, sin embargo, también habría que plantear que existen estados contemplativos que no pueden ser catalogados como trance, ya que el trance es un estado inducido a partir de sobre-estimulación sensorial y puede culminar en la pérdida de conciencia o suspensión de la misma, mientras que el mencionado estado contemplativo es el cultivo consciente de una percepción no ordinaria sobre la realidad y más aún en las culturas originarias ya que plantean ser una expresión a escala de la realidad. Así, un estado contemplativo es un estado de percepción que se busca de manera consciente y no se

consigue de manera accidental; más aún en las culturas yumanas, donde se alcanzan dichos estados a través de la música, teniendo conocimiento de los mismos desde antes de interpretar o poner en práctica algún ejercicio o técnica meditativa.

Para Olmos (2011) “el trance se caracteriza entre otras cosas por: 1) la hipersensibilidad sensorial. 2) La pérdida del tono muscular, despliegue energético. (En nuestros ejemplos etnográficos el estado es fundamentalmente activo, el tono muscular se afirma y el cuerpo realiza fuerte desgaste físico). 3) La relajación o aceleración del ritmo cardíaco. 4) La ausencia de dolor. 5) La dilatación de la pupila. 6) La concentración y atención en los movimientos propios y/o del entorno. 7) La hiperventilación y aumento del ritmo respiratorio. 8) La disociación de la personalidad”.

Algunos de los cantos yumanos, que siempre van acompañados del Jalmá, emulan o tratan de transfigurarse en la serpiente de crótalo, podría plantearse que esta práctica de cantar a la hora de la muerte propia, implicaba una trascendencia de la mortalidad a través, tanto del alcance del estado contemplativo de Maihaiowit, así como la aplicación de técnicas meditativas para la óptima oxigenación del cerebro y su resultado en la atención unipuntual sostenida, lo cual contribuía a la plena conciencia de cada aspecto experimentado a la hora de la muerte. Esto es lo que se conoce como ‘muerte florecida’ en la ética filosófica indígena o ‘Toltecayotl’. Como lo menciona Velázquez (2014): “lo único que se analiza aquí es el ritmo de la sonaja del segmento que se determina con la frecuencia de los picos de intensidad similar, que se muestran sin acentos o silencios, de las señales más fuertes (oscuras) del espectrograma y que es aproximadamente 35 pulsaciones en la ventana de 10 segundos = 3.5 pulsaciones/segundo o $3.5 \times 60 = 210$ pulsaciones/minuto, que es la frecuencia de oscilación del ‘metrónomo’ espectral. Como $210/3 = 70$ nos indica que aproximadamente se generan tres pulsaciones por cada latido del corazón, ya que el ritmo promedio normal de un adulto en latido/minuto. Eso prueba numéricamente la hipótesis de relación entre el ritmo encontrado con el del latido del corazón humano”. Esto es consecuencia del conocimiento detallado y profundo que tenían las culturas yumanas sobre el cuerpo humano y cómo dicho cuerpo podía ser un puente simbólico o la vivencia de ser la música misma enseñada por la gran serpiente Maihaiowit. Como se menciona en

la cita, en efecto existen pruebas empíricas de que al tocar el Jalmá se producían estados físicos no ordinarios y por ende, dichos estados provocaban un estado de percepción distinta, debido a la sinapsis provocada por la oxigenación del cerebro, lo cual, recaía inevitablemente en la capacidad de atención unipuntual sostenida. Esto implica que las culturas yumanas aplicaban su universo sonoro como una forma de adquirir estados alternos de conciencia y más aún, cuando hablamos del arquetipo de Maihaiowit, del cual se busca descubrir su conexión como advocación de Quetzalcoatl, éste último como estado contemplativo, tal como lo describe Laurette Séjourné (2013). Por otro lado, cuando se analiza la similitud del ritmo yumano con el ritmo cardíaco, los resultados son sumamente convergentes:

“Esos ritmos pueden alterar el latido del corazón, con los efectos especiales derivados de una mayor circulación de la sangre por todo el cuerpo. Se requiere de estudios formales para probar sus efectos, aunque los que practican los ritmos en danzas o cantos ya han comentado que entran en un tipo de trance o estado de conciencia especial, que les permite hacerlo sin agotarse por tiempos prolongados y sin que les afecten factores externos como el ruido de la gente o la lluvia. El escuchar con atención los cantos con ritmos constantes de la sonaja, como los de Trinidad Ochurte, por más de una hora genera una sensación muy especial, que permite que pase el tiempo sin darse uno cuenta e incita a seguir el ritmo con movimientos de partes del cuerpo” (Velázquez, 2014).

Más que trance, los ritmos yumanos eran practicados como una forma de meditación, ya que el trance en sí mismo es un estado alterno de conciencia que no es cultivada, mientras que un estado contemplativo a partir de técnicas meditativas en efecto es cultivado y buscado de manera consciente. Cuando se menciona el poder de controlar la presión sanguínea y las partes del cuerpo a las que se quería llevar más sangre, se está hablando de una observación unipuntual de los procesos del cuerpo humano y su forma de vivencia y más aún de cómo accionar para vivir el cuerpo propio, es en pocas palabras, la trascendencia o síntesis de la dialéctica cuerpo-mente; como lo menciona Velázquez (2014): “el resultado del análisis muestra que la mayoría de los ritmos constantes yumanos se relacionan con la frecuencia normal mínima (60/minuto) o media (70/minuto) de latidos del corazón, multiplicada por dos (120/minuto) o por tres (210/minuto). Eso indica, que el

ritmo natural de latidos del corazón debía influir en la selección de esos ritmos sonoros, más que cualquier otro factor cultural o uso particular”.

Maihaiowit es la serpiente sagrada, crótalo o serpiente de cascabel. Un aspecto de suma importancia a la hora de explicarnos y comprender el uso del Jalmá yumane, es precisamente conocer los relatos de existencia y cómo las serpientes de crótalo tienen una importancia vital. El instrumento predilecto yumano, llamado ‘Jalmá’ es una maraca, compuesta por un bule lleno de semillas, piedras o cualquier objeto que genere ruido y una agarradera de madera. Al ser agitado produce sonidos como maraca y puede imitar el sonido de las serpientes de crótalo. La hipótesis es que el estado contemplativo de Maihaiowit podía ser alcanzado a través de la meditación musical con el Jalmá. Es pues, el Jalmá la representación sonora de alcance de Maihaiowit y la adquisición de la visión de crótalo. Incluso, me atrevo a decir que podía haber existido el encantamiento o comunicación con serpientes con este tipo de instrumentos, tal y como lo menciona Don Juan Matus a Carlos Castaneda (2013) “-Son mundos reales. Pueden actuar sobre ti. Por ejemplo, podrías haberle preguntado a ese coyote cualquier cosa que quisieras saber, y él se habría obligado a responderte [...] Don Juan dijo que habría sido ideal que yo hablara con una serpiente de cascabel, pues son compañeras estupendas”.

Otro de los aspectos importantes que ya se mencionó, es el papel que juega el Jalmá como transfiguración del cascabel de las serpientes de crótalo, como lo menciona Velázquez (2014):

“Francisco Rivas Castro, ha opinado que las series de picos triangulares se han asociado a las serpientes [comunicación personal], pero eso no necesariamente es excluyente, ya que las que tienen cascabeles [Crótalos catalinensis] en la punta de su cola también pueden producir sonidos rítmicos muy similares a los de los idiófonos [como sonajas, cascabeles o tenábaris y gáiros], que era muy usados en el noroeste de México, siendo semi-sacudidos o raspados. Sin embargo, el ritmo de los sonidos del cascabel de la serpiente es muy alto y variable”.

Como ya se mencionó anteriormente, las músicas indígenas no existen para que agraden al oído, sino para concentrar la atención humana de manera unipuntual sostenida. Cuando en los mitos de existencia yumanos se menciona que la serpiente sagrada

Maihaiowit les enseñó las danzas y los cantos a las personas, se está hablando de la adquisición de conocimiento de los animales por parte de los yumanos. Si bien es cierto que la música funge como un puente simbólico entre los aspectos cosmogónicos y las personas y en cómo se transmiten dichos conocimientos, también es cierto que al mencionar las enseñanzas de Maihaiowit a las personas es a partir del cultivo de estados contemplativos a través de la meditación música-danza, es pues la música no sólo la mera reproducción de relatos, sino la cosmovivencia misma, la puesta en práctica de la cosmovisión que se relata.

“Lo más interesante observado es que el ritmo encontrado en el espectrograma del caso de los Kiliwas es similar al de las pistas de audio analizadas de otras culturas alejadas de origen antiguo, en el estudio de los Ritmos monofónicos mexicanos, de uno maya de Guatemala, y otros de los coras y los huicholes. Los análisis realizados indican que las etnias cercanas a las costas del Océano Pacífico, que pudieron tener algún contacto o compartir gustos sonoros, preferían más esos ritmos que las melodías musicales. Ya se encontró que ritmos constantes monofónicos similares aún son usados hasta a más de 9,000 km de distancia, en el extremo suroeste de nuestro continente, en la Fiesta de Andacollo de Chile” (Velázquez R. , 2014).

En este tipo de procedimientos es donde se puede entrar en estados de trance, a partir de una exposición duradera a estos ritmos eventualmente la respuesta corporal sería o podría ser, un estado alterno de conciencia no ordinaria, pero al no ser un estado inducido y/o cultivado no es un estado contemplativo, ya que el origen del mismo sería casi accidental e inconsciente.

Los procesos meditativos no necesariamente son por cuestiones como el clima o la región, si bien es cierto en diferentes zonas geográficas se dan cosmovisiones y culturas distintas, también es cierto que se puede dar lo mismo en regiones similares o todo lo contrario, podrían darse los mismos procesos en regiones geográficas o ambientes naturales diversos, como es el caso de Anáhuac, en dicha macro-región geográfica se han dado diferentes culturas en diferentes ambientes naturales, desde áridos desiertos, pasando por selvas tropicales y climas gélidos, sin embargo la cosmovisión es la misma, lo que cambia son los aspectos cosmogónicos de expresarla y vivirla. En este caso, los pueblos originarios de América comparten la misma cosmovisión, por tanto las técnicas meditativas a través de

formas musicales también van a ser compartidas. En ese sentido, no se trata de genes o de espacios geográficos, sino de cómo se interpreta el ambiente y entorno en que se vive.

Esto es muy importante ya que estas culturas no interpretan la realidad de manera individualizada, especializada y/o aislada, sino que dicha realidad es una totalidad de la que la humanidad también es parte, por tanto, lo rítmico musicalmente será expresado en la mayoría de los aspectos de la vida, ya que son elementos tan enraizados que se traspolan a la vida cotidiana haciendo de ésta un aspecto lleno de experiencias extraordinarias.

“Estos pequeños conjuntos simbólicos son capaces de asociarse con otros grupos simbólicos/afectivos que inciden directamente en el potencial emotivo del rito; uno de estos agregados simbólicos es evidentemente del sistema mítico” (Olmos, 2011).

Como ya se mencionó, es menester el distinguir las pautas culturales de los pueblos para poder comprender aspectos como la música, o en este caso, el universo sonoro, ya que si el acercamiento a otras formas culturales se hace sin un previo conocimiento o adjudicándoles ciertos aspectos sociales, culturales, políticos, económicos, etcétera, se estará cayendo en el desconocimiento de otras formas de hacer, ver y comprender la realidad inmediata. Así, las culturas yumanas, como la gran mayoría de culturas en el mundo, desarrollaron formas particulares de expresión sonora, pero dichas formas no están encaminadas hacia la especialización que posteriormente desembocaría en música, sino por el contrario, están encaminadas hacia la construcción de una ética de vida, en la que la principal motivación es la construcción del ser, en este caso específico, la construcción de personas de conocimiento.

Tanto los relatos de existencia o mitos, como los cuentos populares, están enmarcados en esta dinámica y la forma de poner en práctica dichos aprendizajes es a partir de la plena conciencia de la condición de parte sustancial de la existencia, es decir, la capacidad sonora de los pueblos yumanos no se debe a la especialización de aspectos culturales, sino al conocimiento que generaron tanto en cuestiones del universo, la naturaleza, así como también sobre cuestiones como la forma de operar de la mente humana, los procesos del cuerpo, el aprendizaje a controlar el cuerpo humano y percibir cada cambio que se da, y sobre todo generar cambios físico-mentales a partir de la

formulación de técnicas meditativas. Otra cuestión importante, es precisamente la emulación/adquisición de características propias de otras especies, en este caso específico de las serpientes de crótalo, lo cual sólo aboga por la existencia de la macro-región de Anáhuac como raíz cosmogónica del continente Americano; la forma de percibir la música en dicha región no es en cuestiones estéticas de armonía y melodía en la que todos los instrumentos están sincronizados para producir sonidos estéticamente bellos, sino que abogan más por el aspecto de la transmutación en música, que la persona misma sea un instrumento musical, o que el instrumento musical se convierta en una extensión del cuerpo humano. Es por eso que los ritmos yumanos están creados con respecto a los latidos del corazón, es decir la música representa el movimiento de la vida en su aspecto sonoro, es pues la música yumana el sonido de la vida.

MAIHAIOWIT Y EL PENSAMIENTO FILOSÓFICO KUMIAI

En Anáhuac los aspectos como la lluvia, el fuego, la tierra, etcétera, son entidades cosmogónicas que tienen existencia e influencia en las culturas originarias, pero no tienen una estructura en la que las personas puedan transformarse o transfigurarse, sino sólo aprender conocimiento que dichas entidades otorgan, a diferencia de las entidades arquetípicas, mismas que sí emplean una vivencia directa o transfiguración por parte de las personas en éstas. Mientras que las personas pueden transfigurarse en Quetzalcoatl, Tezcatlipoca, Xipe-Totec, etcétera, debido a que estas entidades son facetas de transformación que se emplean para alcanzar la contemplación; también existen entidades subjetivas que tienen un papel de maestros o aliados, los primeros se refieren a entidades que enseñan a vivir ‘correctamente’, tales como el peyote [*Lophophora williamsii*], los hongos [*Psilocybe semilanceata*, *Psilocybe cianescens*, etcétera (Furst, 1980; Wasson, 1993; Castaneda, 2011)] y demás agentes enteógenos; los aliados, por su parte, son entidades que pueden proveer poder o conocimiento a las personas que los empleen en su devenir contemplativo, por ejemplo, la lluvia, el fuego, cierto tipo de enteógenos como la *Datura inoxia*, etcétera. Estas dos definiciones apelan por una existencia propia que no necesita de la humanidad para existir, mientras que las primeras mencionadas son facetas

de aprendizaje por las cuales toda persona iniciada en el conocimiento de Quetzalcoatl, tiene que pasar para poder trascender en dicha entidad y que no necesita de la ingesta o influencia externa para lograrse, es decir, depende enteramente de quien lo lleve a cabo.

De esta manera, al hablar de una filosofía Kumiai estamos hablando de percepciones que apelan por el entrenamiento entero del cuerpo para poder tener acceso a conocimiento sobre la realidad, es decir, para los aportes filosóficos Kumiai elucubrar conceptos rebuscados o complejos no entra como parte de una construcción filosófica, sino que dicha concepción filosófica apela más por un conocimiento empático de la realidad en la que se experimente la totalidad de ésta a través del cuerpo o mejor dicho, que el cuerpo se pueda transformar, a través del cultivo consciente, en una expresión a escala de la realidad para poder vivirla de manera pragmática y no sólo conceptual, todo esto planteado bajo el principio fundamental de la mortalidad como primer paso para adquirir conocimiento. Otro punto a la hora de hablar sobre filosofía Kumiai, es que este tipo de propuestas no buscan anteponerse sobre otras formas de conocimiento, sino conocer de manera directa las formas en que opera la realidad. Este punto no hay que entenderlo como una taxonomización de la realidad, como ya se mencionó más arriba, el tipo de conocimiento que las culturas originarias proponen es un conocimiento basado en la empatía, comprender a través de la praxis cómo es que la realidad existe y más aún, los resultados de dichos aportes no se plantean para el dominio o predicción de la realidad, que en última instancia es el principal motor de la ciencia occidental, sino que buscan alinearse con el devenir de dicha realidad para trascender de la misma forma que ésta. En otras palabras, el pensamiento filosófico Kumiai no concibe al género humano como una entidad aparte de la realidad, sino un componente más de la misma, una expresión más de ésta; así, los aportes ulteriores que se hagan estarán encaminados a la colaboración con ésta y no a la subordinación de ésta a los haceres y voluntades humanas.

En ese sentido, podemos plantear que la filosofía no es una construcción unívoca en la humanidad, sino que estará enteramente relacionada a la cosmovisión que la genere y más aún, los aportes que surjan estarán encaminados a mantener dicha estructuración del pensamiento. Otro aspecto importante es que el plantear el término ‘filosofía’ no

necesariamente surge de las comunidades originarias, sino que es un intento por entender los aportes que dichas cosmogonías proponen a la hora de aproximarse a la realidad, pues dicho concepto es una especialización del pensamiento que dichas culturas no necesariamente proponen, sino que sus aportes están más encaminados hacia formular aspectos de comprensión cosmogónica pero socializados de manera cotidiana, generando así una proliferación del pensamiento trascendental en las comunidades como construcción social de la realidad. Bajo esta lógica, podemos plantear que Maihaiowit es una entidad que plantea una forma específica de percibir la realidad, pero que dicha percepción se aleja por completo de caer en una mera descripción de lo que se percibe y busca generar una percepción que no esté dictada por la razón o el habla, para así poder aproximarse a la realidad sin necesidad de tomar por sentados los aspectos ‘objetivos’ de la misma. En términos generales, lo que se busca con la socialización de Maihaiowit como arquetipo es la implantación de la certeza de que la realidad que se conoce es real, pero sólo una descripción y que existen aspectos de esa realidad totalmente alejados del pensamiento racional que no apelan o no aplican a una veracidad, sino a una vivencia de dichos preceptos a través de técnicas meditativas y contemplativas que ayudan a adaptar al cuerpo a nuevas formas de conocimiento y nuevas formas de vivenciar dicho conocimiento.

CAPÍTULO V. QUETZALCOATL, MAIHAIOWIT Y LA COSMOGONÍA KUMIAI

QUETZALCOATL EN LA COSMOVISIÓN DE ANÁHUAC

Quetzalcoatl es una de las entidades más famosas de la cosmovisión anahuaca, ya sea en su versión maya, representada como Kukulcan; en su versión yumana, como Maihaiowit, como Gucumatz en su versión zapoteca o cualquiera que sea su representación, dicha entidad está presente en toda la macro-región de Anáhuac, siempre representada por su tótem, la serpiente, y más específicamente, serpiente de cascabel; en cada una de sus manifestaciones, su principal atributo es, siempre, la/el de dispensador de conocimiento o sabiduría. Si bien, es una entidad que se expande con infinidad de advocaciones, la imagen de la serpiente siempre está ligada a su existencia.

Las primeras manifestaciones del culto a Quetzalcoatl surgieron en el periodo preclásico, en la región Olmeca (Bonifaz, 1996), posteriormente se fue expandiendo y transformando, hasta llegar a la mítica Tollan, mejor conocida como Teotihuacan, donde alcanza su máximo esplendor como figura arquetípica, filosófica y contemplativa (Séjourné, 1957). A pesar de que en la academia se interpreta como un personaje histórico específico -Ce Acatl Topiltzin Quetzalcoatl- y un dios creador (López Austin, 1973; Florescano, 2004; León-Portilla, 2017), parte fundamental del mito de creación anahuaca; sin embargo, Quetzalcoatl no es más que una ética de vida construida y socializada como arquetipo a lo largo del continente americano por más de 1000 años (Séjourné, 2013).

En las diferentes culturas de América la serpiente adquiere diferentes atributos, incluso formas; por ejemplo, en la simbólica tolteca es representada con la fusión entre una serpiente de crótalo²³ y un ave quetzal²⁴, que evocan la unión de los contrarios, el ave que surca y se transforma en los vientos y la serpiente que reptar sobre la Tierra. Esta mezcla revela sus intenciones de superar las contradicciones. Un punto importante a la hora de comprender a Quetzalcoatl, es recurrir a las interpretaciones que dichas culturas tenían sobre las ya mencionadas especies. Por un lado, la serpiente que representa a Quetzalcoatl es siempre de cascabel; estas especies son endémicas de América, y, como ya se conoce,

²³ *Crotalus atrox*, *crotalus scutulatus*, *crotalus viridis*, *crotalus durissus*, *crotalus adamanteus*, *crotalus cerastes*, *crotalus horridus*.

²⁴ *Pharomachrus mocinno*.

poseen una característica primordial, el cascabel que surge al final de su cola, mismo que evoca la cantidad de cambios de piel que sufren dichos ofidios a lo largo de su vida; esta cuestión fue interpretada como una capacidad de trascendencia constante, de un devenir interminable de transformaciones que evocaban una superación de la anterior, misma que podía ser aplicada por la humanidad a través de la vivencia ritual y cotidiana. Pues bien, esta especie, además del cascabel, posee una serie de atributos naturales que fueron interpretados, por las personas de conocimiento, como aspectos dignos de ser aprehendidos y reproducidos; la forma en que las serpientes de crótalo se relacionan con su entorno es a través, tanto de luz visible como también de la temperatura, es decir, tienen la capacidad de percibir la realidad más allá de la luz, más específicamente perciben la energía inmanente a los organismos vivos. Otro punto importante es el veneno a la hora de la aplicación, no sólo de la caza, sino de sus usos y aplicaciones médicas, es decir, aplicaciones que están destinadas a un fin muy distinto del que tiene destinado [trascendencia del estado predatorio de la serpiente], mismo aspecto que se representa como la construcción creativa que emprende la consciencia humana para transformar su devenir. La serpiente de crótalo, representa el conocimiento que la humanidad puede adquirir a través del constante contacto pragmático; al igual que las crótalo siempre están pegadas a la superficie terrestre. El ave quetzal, por su parte, representa la capacidad de ser ligero y poder moverse a través de los vientos libremente, además de la sublimación del conocimiento, interpretado como 'florecido'. Es, pues, Quetzalcoatl, el cultivo de un cuerpo consciente, templado, atento; la capacidad humana de adquirir conocimiento y embellecerlo a través de la praxis.

Por otro lado, el conocimiento anahuaca, también planteaba, en su cosmovisión, una interpretación evolutiva del planeta y todo lo que ahí habita. El conocimiento zoológico que en Anáhuac se generaba, incluía la evolución de las especies y sus interdependencias; aunque, por el contrario de Darwin (1921), no planteaban la coexistencia de las distintas especies como una cuestión antagónica/competitiva, sino como una red de relaciones interdependientes que conviven en un entorno natural, por tanto, la relación entre serpiente y ave se refiere, también, a la relación evolutiva que existe entre ambas especies. De un lado, se interpreta cómo dos tipos de adaptaciones pueden convertirse en limitantes o

aspectos trascendentales, a saber: la condición terrestre de las serpientes y su forma de percibir y la capacidad de emprender vuelo de las aves y su plumaje. Y de otro lado, plantea cómo cualquier organismo puede aspirar a diferentes facetas de comportamiento a través de la evolución, en específico, cómo una línea evolutiva, la de los reptiles, llegó a generar aves y ofidios.

Como ya se mencionó, las serpientes de cascabel tienen una forma peculiar y específica de percibir la realidad, que las personas de conocimiento del antiguo Anáhuac lograron reconocer y comprender; al contar con glándulas de reconocimiento térmico, las serpientes de crótalo no solo perciben a través de la luz, sino de la temperatura. En otras palabras, las crotalidas pueden percibir la vida inmanente a los organismos. El cascabel y su relación directa con el movimiento y la constante transcendencia a través del cambio de piel. Este tipo de habilidad es conocida como 'ver', y significa poder adquirir la capacidad de ver la energía directamente en el espacio; lo han mencionado Séjourné (1957, 2013) y Castaneda (2011).

Por el lado del quetzal, la capacidad de vuelo es el principal atributo, ya que implica maniobrabilidad con respecto a las corrientes de aire, así como capacidad para esquivar obstáculos y sobre todo, para poder desprenderse de las ataduras que impone el sentido común. Así, como también, el embellecimiento de lo realizado o creado, atributo que emana del plumaje; esto tiene una relación directa con la faceta de Ehecatl-Quetzalcoatl.

En su aspecto de viento, Ehecatl-Quetzalcoatl es la entidad que barre el camino de la sabiduría con su soplar, es decir, es el origen de la claridad de la conciencia que se lleva los aspectos innecesarios que obstaculizan la ecuanimidad de la psique. También, representa el soplo que enfría las emociones perturbadas; otro aspecto importante es la importancia de las plumas, ya que al ser Ehécatl la transfiguración de la humanidad en viento, para poder moverse a través de éste, en lugar de ser movido por el viento, las plumas cobran una necesidad primordial a la hora de surcar y navegar las corrientes de viento de manera volitiva.

Ehecatl, representa una advocación de Quetzalcoatl en la que ya se ha desprendido de algunos aspectos propios de las mentes no cultivadas, como el apego, la aversión, el ego,

el diálogo interno, etcétera. Esta faceta implica la ligereza y volatilidad del ser, cuyas características son: la capacidad de surcar y volar en los vientos de manera fluida, la no existencia de apegos y aversiones que provocan la ligereza de vuelo, el ego que implica el vuelo como un camino y no como un destino, así como la humildad; y, también, la capacidad de mantener equilibradas las percepciones e interpretaciones que se generan.

“En el momento de esta comunión vertical, reptil y pájaro dejan de ser ellos mismos para eclipsarse en Quetzalcoatl, a quien representarán en lo sucesivo. Es claro que ese reptil tendido en su voluntad de trascender su condición, es la imagen por la cual se significa el advenimiento de la humanidad, del ser dotado de un sentido que le permite actuar en función de una realidad invisible, ausente del mundo de las apariencias” (Séjourné, 2013).

XIUHCOATL

Xiuhcoatl es la serpiente de fuego, misma que es la representación de la voluntad en bruto que nace en cada persona. Dicha serpiente surge de los adentros de los individuos sustentada por la energía interior; al igual que un volcán en erupción, Xiuhcoatl aflora del cuerpo a manera de explosión/erupción que puede resultar nociva, sin embargo, al igual que un proceso volcánico, no implica destrucción como única forma de repercusión; muy por el contrario, igual que un terreno arrasado por la erupción volcánica, la fertilidad para una nueva implantación de vida surge como consecuencia directa; asimismo, cuando emerge Xiuhcoatl deja a su paso, lo que a primera vista puede implicar destrucción, pero que en la Toltecayotl representa la fertilización de las personas para la orientación de la voluntad hacia un fin trascendental.

En ese sentido, Xiuhcoatl, representa el ímpetu prístino que emprende el cambio individual en la formación de personas de conocimiento. Al ser el movimiento de ese fuego interno, Huehuateotl, o la primera manifestación de energía que hubo en la formación de la realidad; esta entidad es lo que Séjourné (2013) llamaba ‘partícula luminosa’ que implica el despertar de la consciencia que emprende el primer paso para abrir camino al conocimiento.

QUETZALCOATL Y LA TOLTECAYOTL

Quetzalcoatl tiene diferentes facetas de existencia, y por tanto, carece de una identidad absoluta; incluso se presenta en formas radicalmente diferentes a la serpiente emplumada, esto debido a sus diversas advocaciones. De un lado, es una doctrina ética que promueve una vida social equilibrada y colectiva, y de otro lado, es toda una estructura meditativa que prepara a las personas para la trascendencia de la conciencia, es decir, un estado contemplativo. Siendo lo anterior y basado en investigaciones y vestigios arqueológicos y antropológicos, se puede entender que la liberación o despertar de la conciencia humana era una labor asumida de manera política y más aún, una labor de estado, específicamente en el periodo de esplendor teotihuacano (Castaneda, 2012; Marín, 2012; Séjourné, 2013).

Así, Quetzalcoatl, plantea toda una estructuración de su pensamiento, cuya forma terminada es la Toltecayotl; esta propuesta es una depuración cosmogónica que interpreta a la humanidad como expresión a escala del cosmos, al mismo tiempo, bajo una forma mítica; en otras palabras, la humanidad cambia con la realidad, ya que se concibe como parte de la misma. Toltecayotl, traducida, significa, literalmente, ‘el arte de vivir con corazón’ o ‘el arte de adquirir el corazón de Tolteca’, es decir, la búsqueda del perfeccionamiento personal a través de la práctica meditativa y el cultivo de hábitos mentales orientados tanto al bienestar social, como político y sobre todo, personal. La doctrina de Quetzalcoatl, al no ser una religión al estilo judeo-cristiano, no busca incluir más adeptos a sus postulados, ni construir una institución para su expansión, mucho menos ‘religar’ a la humanidad a ninguna entidad divina; sino que, plantea que no es el único camino posible de liberación, así como también, que cada persona es responsable de la liberación propia, pues sólo así se puede contribuir a vivir, plenamente, en comunidad. Así, la Toltecayotl, se constituye en una serie de prácticas destinadas a ser aplicadas por cada persona que la practique, a manera de experiencia propia, para que ellas mismas puedan acceder al conocimiento y comprensión de manera individual y empírica.

Diferenciada de cualquier otra forma de pensamiento, la Toltecayotl, se convierte en la depuración del pensamiento contemplativo anahuaca, en la que las acciones y preceptos emanan de una conciencia social colectiva, donde las personas se unen en razón de

voluntad propia y para bienestar común; una visión que contempla a la humanidad misma como portadora de su propia liberación a través del cultivo de una vida templada, alejada de toda alienación; sin interpretar esto de una manera fanática, sino como una conciencia de que lo que importa es la construcción de la trascendencia del ser y no la entrega a las acciones pulsivas; es, pues, una certeza de trascendencia de la inercia a través tanto de la meditación y la acción, como de llevar una vida equilibrada y templada, más que una revelación divina o creencia religiosa.

Uno de los postulados principales de Quetzalcoatl como disciplina contemplativa, es la trascendencia del estado predatorio animal, bajo el cual, se interpreta todo a manera de peligro y seguridad, es decir, una interpretación-acción en extremo pulsiva que sólo obedece a las necesidades elementales de los seres, como la comida, la sed, el sexo, el descanso, etcétera; en ese sentido, la aproximación que se tenga hacia el entorno sería utilitaria. La trascendencia de dicho estado implica la superación de los deseos, apegos y aversiones, donde se aprende a cultivar la voluntad como pauta de acción. En esta etapa, la vida humana sólo se lleva en lo inmediato, la resolución de la supervivencia. La interpretación mítica que corresponde a este caso, sería la de Tezcatlipoca negro en su aspecto de jaguar nocturno, y a su vez, implica la depredación como forma de vida. Se trata de una etapa, tanto histórica en el devenir de los cinco soles y las transformaciones del cosmos, como también de una etapa en el desarrollo de la conciencia liberada.

“Sólo así continuamos una incesante acción de perfeccionamiento a través de la meditación, el dominio de la soledad, el control de nuestros instintos, la doma de nuestros sentidos y el sacrificio de nuestro sentimental corazón y podremos convertirnos en verdaderos seres humanos” (Domínguez, 1993).

TEZCATLIPOCA

Las antiguas personas de conocimiento se educaban en la trascendencia de Tezcatlipoca porque en una cosmovisión dialéctica, nada comprende una esencia absoluta, es decir, aunque Tezcatlipoca representa los deseos, apegos y aversiones humanas, no significa que sea inherentemente negativo, sino que representa esos estadios humanos como una faceta,

tanto menos necesaria en el devenir del desarrollo humano, cuánto más común y cotidiana en el hacer individual.

La memoria es otro de los aspectos importantes de Tezcatlipoca, cuando se habla de su aspecto como ‘espejo humeante’, se hace bajo la óptica del reconocimiento propio, de la capacidad de resolver la vista a través del humo; la cuestión estriba en que tal auto-reconocimiento no puede llevarse a cabo, sino a través de la retrocognición o recuperación total de la vida a través del cultivo de una memoria lúcida. Esto sólo puede conseguirse a partir de la concentración de la atención, es decir, comprende un ejercicio meditativo en sí mismo. Tanto León-Portilla (2017), Séjourné (1957, 2013), Heyden (1984), plantean a Tezcatlipoca como una entidad que contiene diferentes facetas en sí misma, de un lado se le considera como una entidad invisible e impalpable que se encuentra en todos lados y que es dueña del ‘aquí y el allí’²⁵, que ha encontrado y ‘conoce el secreto de todos los encantamientos’; mientras que en otros aspectos, se le considera como una entidad voluble y dual que provee de gracias y providencias a las personas y al mismo tiempo es promotor de desgracias y desasosiegos. De hecho, se dice que es el *sembrador de discordias* (Heyden, 1984) y bajo su dominio fueron muertos y engullidos los gigantes a cargo de los jaguares. El aspecto de los jaguares como devoradores de los gigantes hace alegoría de las personas que lograron convertirse en brujos o mejor dicho: cuando las personas lograban encontrarse con el infinito o se convertían en guerreros de la muerte florecida. Si se recuerda, para los Toltecas se llega a ser persona a través del aprendizaje no por nacimiento. Los maestros y benefactores son quienes enseñan, incitan y retan a los guerreros a cultivar su cuerpo para poder expandirse en energía, es decir a fragmentar cada parte de su cuerpo en el contacto con el infinito. Además de que los jaguares son el tótem por excelencia de los maestros y benefactores Toltecas o mejor dicho de Tezcatlipoca.

²⁵ Miguel León-Portilla plantea este concepto como ‘cerca y junto’ para referirse al *Tloquenahuaque*, sin embargo esa propuesta está un tanto sesgada, lo que implica el *Tloquenahuaque* es precisamente la unión de los contrarios, el conocimiento fidedigno del Tonal y el Nagual, o mejor dicho, la capacidad de haber barrido el Tonal para su encuentro con el Nagual o infinito, por tanto el significado literal sería la capacidad de unir estos dos contrarios en una unificación irreductible; el *aquí* se refiere al Tonal como campo de acción cotidiana, mientras que el *allí* se refiere al nagual o infinito. Es pues el *Tloquenahuaque* la unificación de los contrarios y el cultivo de la capacidad de acceder al infinito.

Este aspecto no hay que entenderlo como discordias entre personas que provocan desacuerdos, conflictos y guerras; muy lejano de ello, Tezcatlipoca es quien hace que las personas se den cuenta que la vida no es un campo personal, sino un campo abierto a infinitas posibilidades y lleno de peligros mortales, mismos que deben ser enfrentados y trascendidos por los guerreros del conocimiento; de esta manera, Tezcatlipoca lo que hace en lugar de generar peleas, genera o cultiva, no la semilla de la discordia, sino la semilla que germinará como corazón florecido al convertirse en guerrero para enfrentarse a la realidad, guerreros que incluso contienden contra la muerte.

Cuando se menciona sobre sus acciones de dar y quitar indistintamente, no es porque sea una entidad voluble y caprichosa, muy por el contrario, Tezcatlipoca es la entidad ecuánime por excelencia de la cosmovisión Tolteca; al ser Tezcatlipoca quien le enseña a Quetzalcoatl cómo ser un guerrero, cómo cultivar su cuerpo para encontrarse con el infinito y además quien le reta a encontrarse con la muerte, debe tomarse en cuenta que sus enseñanzas no están encaminadas a la educación formal, sino que implican la muerte misma en una pequeña equivocación; es por esto que Tezcatlipoca es un maestro severo que orienta y disciplina a los guerreros dándoles a conocer las penurias y peligros que implica el camino del conocimiento y la severidad, seriedad e imparcialidad con que deben ser andados [ser impecable], pero al mismo tiempo es también, quien enseña la perfección de aquella realidad aparte, quien enseña las bondades de cultivar el cuerpo, de encontrar rostro y corazón, de seguir el camino de conocimiento y de distinguir los caminos con corazón, en fin de reflejar en su espejo de obsidiana las cosas en su *verdad perfecta* (Séjourné, 1957).

El humo que emana del espejo de obsidiana representa los obstáculos interpretativos que nos impiden la ecuanimidad de la visión propia, ya que al no estar entrenadas, las personas tienden a hacer interpretaciones sesgadas o tergiversadas de sí mismas. Así, Tezcatlipoca adquiere su forma de disipación del humo o la capacidad de ver a través de éste para un reconocimiento fidedigno, ecuánime y legítimo del ser, aunado a que implica la superación y equilibrio de los recuerdos, planteando que dichas memorias no son suficientes para orientar el curso de la vida de la persona en cuestión, además de que no

representan a la persona en sí, sino sólo sus vivencias; las personas, en la Toltecayotl, son quienes poseen la capacidad de encaminar su devenir bajo su propia voluntad, por tanto, la superación y recuperación de la vida entera de las personas es uno de los primeros pasos en el camino de la liberación.

“Con Tezcatlipoca no se trata entonces de ilustrar tal o cual actitud interior, sino la condición humana con sus múltiples facetas: sus peligros mortales, así como sus esperanzas embriagadoras. Su jeroglífico aparece como una síntesis del concepto náhuatl de la humanidad: un espejo que ‘da humo, como niebla o sombra’, una superficie opaca y deformadora cuya naturaleza es, sin embargo, para resplandecer, para reflejar las cosas en su verdad perfecta” (Séjourné, 2013).

Tezcatlipoca es quien 'reta' a los guerreros a lanzarse a librar su batalla florecida; hay que recordar que para los toltecas el verdadero campo de batalla no está en el mundo cotidiano, ni contra sus semejantes, sino contra aquellas fuerzas que obligan a las personas a fragmentarse y dividirse, aquellas fuerzas que retan a las personas a entrar en ese campo donde dejarán de ser personas, al infinito. Se menciona que es ‘dios de lo invisible y la noche’ (Heyden, 1984), precisamente porque es esa persona que conoce los secretos del Nagual, que ha logrado experimentar en su cuerpo florecido aquella realidad edificante que trasciende las limitantes humanas y que hace que nada sea lo que es, es decir, percibir la energía immanente a la realidad con un cuerpo florecido.

La percepción no lineal de la temporalidad, de Anáhuac expresada en Tezcatlipoca, también se relaciona con la vivencia del presente como única dimensión de acción humana, es decir, que el pasado existe en tanto memoria, y el futuro es una mera proyección de los deseos del presente. De esta manera, al percibirse a sí mismas como mortales, las personas de conocimiento podían transformar su comportamiento en impecable, puesto que una de las premisas para actuar y vivir es pensarse mortal para valorar los aspectos inherentes a la vida, cuyo campo de acción y transformación sólo existe en el presente.

XIPE-TOTEC

Otro de los Tezcatlipocas mencionados en la leyenda de los Soles, es Xipe-Totec o Tezcatlipoca rojo, también conocido como ‘Nuestro Señor Desollado’, esto debido a que es

representado, literalmente, como alguien a quien se le ha removido toda la piel. Esta entidad, implica el desprendimiento doloroso de los aspectos negativos o innecesarios de la vida humana, como el ego, la ignorancia, y las emociones perturbadas; es doloroso debido a que dichos aspectos se aferran de una manera considerable a la condición humana. En esta etapa de construcción personal, implica la liberación de las ataduras que nos mantienen apegados a una forma de vivir que no necesariamente apunta hacia una trascendencia. Al trascender el ego, se desprende la visión de autopercepción, que, fundada en una ubicación central del ser, todo se interpreta como circundante a éste último, lo que puede provocar percepción de ser el centro de la realidad; de esta manera, al tener una descripción de sí mismo tan arraigada, el tratar de desprenderse provoca dolor y apego, aspectos centrales a ser superados a través de este procedimiento.

“Este concepto de responsabilidad el que hace que la enseñanza [...] apunte, a través de la penitencia que constituye su núcleo, hacia la libertad creadora. Porque lejos de significar una sumisión ancilar, la penitencia simboliza, en este sistema, la negación soberana que ayuda a la conciencia a rechazar toda enajenación” (Séjourné, 2013).

Así, Xipe-Totec se transfigura en la piel desollada a manera de cambio consciente, ya que en la cosmovisión, esta entidad se ha desollado a sí misma en el transcurso de la toma de conciencia propia, pero más allá del desollamiento en sí, lo que busca es generar otra piel totalmente nueva, o sea, una vida distinta; al igual que el proceso del maíz al momento de su cosecha, proceso que implica la pérdida de piel de los granos para su nixtamalización y posterior consumo, es pues, Xipe-Totec la representación del cambio y transformación de la realidad misma. Es decir, es la persona quien emplea el desprendimiento a manera de voluntad para cambiar el rumbo de su existencia.

TLALOC

Otra faceta o Sol por la que atraviesa Quetzalcoatl transformado en advocación, es Tlaloc, quien representa la energía inmanente a toda forma de vida; es lo que mantiene el movimiento en la realidad, no sólo en las personas. No implicando materialismos vulgares, la identidad de Tlaloc, al ser una interpretación pragmática de los aspectos trascendentales

del ser humano como especie, cuando habla sobre mantenimiento del cuerpo, no sólo se refiere a salud física alópata, sino a técnicas de curación y restablecimiento del cuerpo y el ser. Sin dejar de lado que la conciencia emana del cuerpo como receptor y que sin cuerpo no puede haber conciencia; aunque este mismo no la provea, debe ser mantenido para el correcto desenvolvimiento de la misma.

“Con un dinamismo incomparable, arranca estos conceptos de la abstracción debilitante del pensamiento puro para erigirlos en ideales de la existencia: persuadido de que el espíritu no puede consolidarse más que al contacto de la materia –en el rudo cuerpo a cuerpo que sigue inevitablemente a toda toma de conciencia de la dualidad inherente al fenómeno humano-, proclama la obra de espiritualización como la única victoria posible sobre el tiempo y el espacio devastadores” (Séjourné, 2013).

Tlaloc, al igual que la lluvia, restaura el campo y alimenta la vida, es la estabilización y cultivo de la voluntad para procurar, de manera consciente, que el fuego interno siga encendido. Contrario a lo que comúnmente se dice, Tlaloc también tiene una íntima relación con el fuego, por un lado porque el Sol de Tlaloc fue también llamado Sol de Fuego, debido a que una lluvia de fuego acabó con los seres que lo habitaban, y de otro, porque, al ser el fuego la primera manifestación de energía, éste toma la misma composición en el movimiento interno, por lo que Tlaloc se encarga de mantener vivo ese flujo de energía.

La leyenda de los Soles se refiere a cómo las diferentes facetas y advocaciones de Quetzalcoatl pasan transfigurándose en etapas del desarrollo humano. Como se menciona en su mito, Quetzalcoatl es quien se encarga de barrer el camino por el que pasarán los soles, pues es esta entidad quien se encarga de liberar a las ya mencionadas facetas, en este caso a Tezcatlipoca, Xipe-Totec, y Tlaloc. Al no importar los aportes individuales a manera de culto al individuo, las facetas de formación ya mencionadas se simbolizan de manera abstracta, porque lo que se busca con ellas, no es exaltar la capacidad que tuvieron las personas que las internalizaron, sino contemplar como posible que cualquier persona con la disciplina suficiente y la templanza necesaria es capaz de emprender una tarea de tal envergadura.

Además de la ausencia de dominio, guerra, objetivación; Anáhuac resulta una civilización desconocida, debido a la invisibilización de la que es objetivo, porque en verdad es inconcebible que la humanidad sea capaz de tal audacia. La grandeza de la Toltecatl reside, no sólo en sus alcances sociales y contemplativos, sino en la íntegra voluntad de mantenerse, en todo un continente, por más de 1000 años ininterrumpidos, como parámetro de socialización y formación humana.

MITO DE QUETZALCOATL²⁶

Los que se nombraban Tezcatlipoca, Ihuimecatl y Toltecatl, dijeron: 'Es preciso que deje su pueblo, donde nosotros hemos de vivir'. Y añadieron: 'Hagamos pulque; se lo daremos a beber para hacerle perder el tino y que ya no haga penitencia'. Luego habló Tezcatlipoca: 'Yo digo que vayamos a darle su cuerpo'. ¡Cómo decir lo que mutuamente se consultaron para hacerlo así!

Primero fue Tezcatlipoca; cogió un doble espejo de un jeme y lo envolvió; y cuando llegó a donde estaba Quetzalcoatl, dijo a sus pajes que le custodiaban: 'Id a decir al sacerdote: ha venido un mozo a mostrarte, señor, y a darte tu cuerpo'.

Entraron los pajes a avisar a Quetzalcoatl, quien les dijo: '¿Qué es eso, abuelo paje? ¿Qué cosa es mi cuerpo? Mirad lo que traje y entonces entrará'.

Él no quiso dejarlo ver y les dijo: 'Id a decirle al sacerdote que yo en persona he de mostrárselo'.

Fueron a decirle: 'No accede, insiste en él mostrártelo, señor'. Quetzalcoatl dijo: 'Que venga, abuelo'.

Fueron a llamar a Tezcatlipoca, entró, le saludó y dijo: 'Hijo mío, sacerdote, Ce Acatl Quetzalcoatl, yo te saludo y vengo, señor, a hacerte ver tu cuerpo'.

Dijo Quetzalcoatl: 'Sé bienvenido, abuelo, ¿de dónde has arribado? ¿Qué es eso de mi cuerpo? A ver'.

Aquel respondió: 'Hijo mío, sacerdote, yo soy tu vasallo... mira señor tu cuerpo'.

Luego le dio el espejo y le dijo: 'Mírate y conócete, hijo mío; que has de parecer en el espejo'.

²⁶ Tena, R. (2011). *Anales de Cuauhtitlan*. CONACULTA, México, D.F.

En seguida se vio Quetzalcoatl, se asustó mucho y dijo: ‘Si me vieran mis vasallos, quizá corrieran’.

Cuando amaneció, mucho se entristecieron se ablandó su corazón. Luego dijo Quetzalcoatl, ‘¡Desdichado de mí!’ Y cantó la canción lastimera que para irse de allí compuso: ‘Mala cuenta de un día fuera de mi casa. Que los ausentes de aquí se enternezcan, lo tuve por dificultosos y peligroso. Esté y cante solamente el que tiene cuerpo de tierra; yo no había crecido con la aflicción del trabajo servil’.

Cuando cantó Quetzalcoatl todos sus pajes se entristecieron y lloraron. En seguida también cantaron: ‘En casa ajena aún no se habían enriquecido mis señores. Quetzalcoatl no tiene cabellera de piedras preciosas. El madero quizá en algunas partes está limpio. Hele aquí. Lloremos’.

Después que cantaron sus pajes, Quetzalcoatl les dijo: ‘Abuelo y paje, basta. Voy a dejar el pueblo, me voy. Mandad que hagan una caja de piedra. Y cuando se acabó de labrarla, acostaron ahí a Quetzalcoatl. Sólo cuatro días estuvo en la caja de piedra. Cuando no se sintió bien de salud, dijo a sus pajes: ‘Basta, abuelo y paje; vámonos. Cerrad por todas partes y esconded las riquezas y cosas placenteras que hemos descubierto y todos nuestro bienes...’

Inmediatamente se fue Quetzalcoatl; se puso en pie; llamó a todos sus pajes y lloró con ellos. Luego se fueron a Tlillan Tlapallan, el quemadero...

Se dice que... habiendo llegado a la orilla celeste del agua divina, se paró, lloró, cogió sus arreos, aderezó su insignia de plumas y su máscara verde... Luego que se atavió, él mismo se prendió fuego y se quemó... Se dice que cuando ardió, al punto se encumbraron sus cenizas, al momento vieron encumbrarse el corazón de Quetzalcoatl. Según sabían, fue al cielo y entró en el cielo.

Decían los viejos que se convirtió en la estrella que al alba sale; así como dicen que apareció, cuando murió Quetzalcoatl, a quien por eso nombraban el Señor del Alba. Decían que cuando él murió, sólo cuatro días no apareció, porque entonces fue a morar entre los muertos y que también cuatro días se proveyó de flechas; por lo cual, a los ocho días apareció la gran estrella que llaman Quetzalcoatl. Y añadían que entonces se entronizó como Señor.

MITO DE MAIHAIWIT²⁷

Una gran serpiente vivía en el océano, hacia el oeste; se llamaba Maija awi. Era igual que Sipakomat, pero había tomado otra forma. La gran serpiente había digerido todo el conocimiento. Todas las artes estaban dentro de su cuerpo: cantos, bailes, cómo hacer cestos, y todo lo demás.

La gente en Wi kami quería hacer la ceremonia de las imágenes. Ya habían terminado la casa ceremonial, Wa kerok, pero no sabían hacer más. No sabían bailar ni decir discursos.

Había un hombre que sabía más que los otros, no sólo la caza, para que los seres humanos que vinieran después tuviesen algo que hacer. Así es que resolvieron mandarlo por Maija awi, y pedirle que les enseñara las danzas.

Otro monstruo marino, Jamilkotat, se iba a tragar a quien tratara de ir a donde se encontraba Maija awi. Así es que los seres humanos dijeron que la persona que iría debía convertirse en burbuja. Así es como se convirtió en burbuja el hombre que había hablado.

De todas maneras, el monstruo marino lo devoró. Cuando se encontró dentro de él, primero fue al norte, pero no pudo encontrar la salida. Luego fue al sur, al este y al oeste, pero no encontró cómo salir. Luego apuntó su mano hacia el norte; era un poderoso hechicero o kusiyae, y tomó una piedra azul. La rompió para sacarle filo, luego le hizo un hoyo al monstruo y por allí huyó. Después de seguir su viaje, encontró a Maija awi en donde vivía.

La serpiente tenía una enorme casa circular con la puerta en el techo. El hombre entró por ahí. Cuando la serpiente lo vio, le dijo: “¿Quién eres tú que entras por la puerta de mi casa?” “Soy yo, tío”. “¿Di qué es lo que quieres?” “Vengo de Wi kami. Están tratando de hacer un Wa kerok, pero no saben cantar ni bailar”. “Muy bien –dijo la serpiente– iré y les enseñaré. Tú regrésate y yo iré despacio”.

Así es que el hombre regresó. El monstruo venía tras él de montaña en montaña. En su trayecto iba dejando una línea

²⁷ Olmos, M. (2014). *El viejo, el venado y el coyote. Estética y cosmogonía: hacia una arquetipología de los mitos de creación y del origen de las artes en el noroeste de México*. Tijuana, B.C. México. Colef.

blanca. Aún se puede ver. Los seres humanos de Wi kami lo estaban esperando, así es que limpiaron un pedazo de tierra. Venía tan rápido como las víboras avanzan. Se dirigió al Wa kerok. Primero metió su cabeza, luego jaló su cuerpo. Se comenzó a enrollar y enrollar y parecía no tener final.

Después de haberse enrollado por mucho tiempo, los seres humanos se mostraron temerosos debido a su gran tamaño. Así es que arrojaron fuego al techo de la casa y lo quemaron. Cuando la lumbre le llegó, estalló. Todo el conocimiento salió volando de él.

Se esparció por todos lados; a cada tribu le tocó algo. Por eso es que una tribu conoce la canción del gato montés (kuñemih) y otra el Wa kerok y una tercera sabe el peón; algunos aprendieron a ser hechiceros o curanderos, o bien oradores, pero no muchos.

La cabeza de Maija awi se quemó hasta convertirse en cenizas; el resto de su cuerpo se regresó al oeste. No llegó muy lejos. En el río Colorado existe una cordillera rocosa blanca. Ése es su cuerpo. Un cerro negro cercano es su cabeza. Los seres humanos van a la piedra blanca para hacer puntas de lanza.

Después de que la casa se quemó, los seres humanos no quedaron satisfechos; así es que se distribuyeron en todas direcciones. Los que se fueron al sur eran los más antiguos; se llaman koal, kolew y ajwat. Las rocas aún estaban blandas cuando se esparcieron por toda la Tierra. En donde pisaron iban dejando sus huellas. En todas las cuevas de piedra es donde bajaron sus cargas y descansaron.

MITOANÁLISIS: MAIHAIWIT LA GRAN SERPIENTE DEL OCÉANO Y QUETZALCOATL LA SERPIENTE EMPLUMADA

Una gran serpiente vivía en el océano, hacia el oeste; se llamaba Maija awi. Era igual que Sipakomat, pero había tomado otra forma. La gran serpiente había digerido todo el conocimiento. Todas las artes estaban dentro de su cuerpo: cantos, bailes, cómo hacer cestos, y todo lo demás.

Para las culturas originarias el Oeste se refiere a la región de la muerte, donde el sol hace su última exhalación de luz para adentrarse en las penumbras del Oscuro Mar de la Conciencia, precisamente es a donde se deben dirigir los guerreros a encontrarse con la muerte florecida después de lograr florecer su cuerpo.

Se menciona que Maihaiowit es igual a Sipakomat porque es una manifestación directa de las fuerzas gemelas complementarias [Tonal y Nagual o Sipa y Komat] que busca generar el ímpetu en las personas de trascender sus limitaciones físicas para convertirse en personas de conocimiento, a través del conocimiento de la serpiente y la muerte. Como se menciona, la gran serpiente es una entidad oceánica que específicamente reside en donde se oculta el Sol, es decir, en la región del florecimiento; dicha serpiente es una advocación de Sipakomat, debido a que contiene sus mismos atributos y además una forma distinta o propia de emplearlos, es decir, representan la misma entidad de origen, pero sus haceres estarán diversificados por su objetivo de existencia; mientras que Sipakomat [que representan gemelos, o las fuerzas creadoras opuestas/complementarias] se encarga de generar la existencia del cosmos: agua, aire, sol, tierra, seres, plantas, etcétera, Maihaiowit es quien se encarga de almacenar el conocimiento para otorgarlo a los humanos ya digerido, es decir, todo lo que llevan a cabo Sipakomat puede ser, de alguna manera incomprensible para la humanidad y es ahí donde Maihaiowit entra en escena como dispensadora de las habilidades necesarias para emprender el camino al conocimiento, que en última instancia lleva a trascenderse en seres como Sipakomat, es decir, conocer el origen prístino de la existencia y su configuración.

En el relato se menciona que Maihaiowit es una serpiente del océano, mismo que se tiene que atravesar para encontrar su morada, pues bien, en la concepción yumana del océano hay que recordar que no se refieren literalmente al océano acuático que rodea los continentes, sino al océano como esa parte de la realidad que no se percibe comúnmente [se menciona en el Popol Vuh (1992), en los Anales de Cuauhtliltlan (Tena 2011), en las obras de Séjourné (1957, 2013), y en las descripciones de Castaneda (2011, 2012, 2013a, 2013b, 2014)], sino que sólo las personas de conocimiento pueden vislumbrar debido a su adquisición de poder y su capacidad de *ver*. Así, cuando se refieren a que el cazador se lanzó en busca de la serpiente, dirigiéndose al océano, se refiere a que el guerrero se lanza a conocer esa gran masa de existencia que alberga todas esas islas llamadas tonales, mismas que interpretadas colectivamente se convierten en el Tonal de los Tiempos que es la parte que puede ser comprendida por la humanidad y que de hecho, es la esencial para poder conocer el Nagual, mejor conocido como oscuro mar de la consciencia (Castaneda, 2011). Este aspecto se encuentra en el mito de Quetzalcoatl cuando Ihuimecatl y Toltecatl hacen que Quetzalcoatl decida marcharse al encontrar que su cuerpo estaba listo: ‘Se dice que... habiendo llegado a la orilla celeste del agua divina, se paró, lloró, cogió sus arreos, aderezó su insignia de plumas y su máscara verde...’ Tena, (2011), es fácil interpretar que por *orilla celeste del agua divina* se están refiriendo al *Oscuro Mar de la Conciencia* que ya se mencionó, mismo que también se menciona en el Popol Vuh (Recinos, 1993): ‘No había nada que estuviera en pie; sólo el agua en reposo, el mar apacible, solo y tranquilo. No había nada dotado de existencia’. Como se puede observar, los mitos cosmogónicos principales de culturas americanas poseen similitudes que hacen referencia a una misma interpretación de la realidad, no planteando este argumento de manera arbitraria; la concepción tolteca del mar y la partida de los personajes al contacto con este es una clara y fehaciente prueba que lo sustenta.

Maihaiowit, es poseedora de todos los conocimientos sobre las artes como danza, canto, funerales, rituales, etcétera; aquí se está refiriendo no al mero hecho lúdico de emprender dichas actividades artísticas, sino al hecho de representar formas de alcanzar un estado contemplativo en que el cuerpo pueda conocer otros aspectos de percepción de la

existencia, como se mencionó en el apartado musical de esta investigación, donde se plantea que las danzas y artes yumanas-kumiais e indígenas en general no existen con el mero hecho de la distracción o disfrute, sino como parte de una estructuración del pensamiento y las acciones humanas que culminan en técnicas meditativas cuyo fin principal es hacer brotar y florecer el cuerpo, o en otras palabras, alcanzar el estado contemplativo de Tolteca. La creación de cestos y demás objetos, no se refiere a la mera creación artesanal, sino que al estar hablando de un mito cosmogónico el contenido es 'encantado' y bajo ninguna circunstancia puede interpretarse ni histórica ni literalmente; cuando se habla de la creación artesanal, se refiere a la creación de objetos cuya función vaya más allá de su uso cotidiano, que su uso sea para contribuir al florecimiento del ser, es decir que al ser una serie de pautas a seguir, este tipo de creaciones no pueden ser, sino la creación de objetos de poder.

Cuando se menciona que Maihaiowit 'había digerido todas las artes', se refiere a que tenía el secreto de todos los rituales y técnicas meditativas para la adquisición de poder, ej.: las danzas son la forma que emplean las culturas originarias para entrar en estados de percepción alterna, a través, ya sea de la fatiga extrema, de la sobreoxigenación del cerebro, la ingesta de enteógenos o la exposición al sostenimiento indefinido de ciertas actividades físicas [también conocidas como tensegridad]. En ese sentido, se puede dilucidar fácilmente que lo que querían las personas al enviar al cazador en busca de Maihaiowit era convertirse en *grandes artifices*, que es la traducción literal del término *Tolteca*.

En la cuestión de los cantos, que van de la mano de las danzas, se refiere específicamente a esas creaciones que adquieren los guerreros durante su contacto con cierto tipo de entidades [enteógenos, aliados, etcétera]. La cuestión es que las culturas originarias plantean que sus cantos no son generados por las personas en sí, sino por entidades con las que colaboran en ciertos rituales o momentos específicos, ej.: canciones de peyote, canciones de hongos, canciones de objetos de poder. Todas estas son expresiones que se conciben como externas al guerrero y al mismo tiempo, sumamente personales, ya que las canciones sólo se enseñan a una persona específica, no surgen de una socialización y sólo pueden ser cantadas por la persona que las aprendió (Castaneda, 2011,

2014), aunque en el contexto actual este tipo de situaciones ha cambiado debido a los intentos de preservación cultural en el que se proliferan los cantos, ritos y mitos de manera socializada.

Así, Maihaiowit deviene en la maestra y benefactora de la humanidad, a quienes otorga las pautas para convertirse en personas de conocimiento; por eso, también se menciona que a algunas personas obtuvieron el conocimiento de la hechicería, de la medicina, del discurso, precisamente porque sólo a través de esos conocimientos se puede llegar a la realidad última de la existencia, a saber: el conocimiento y unificación del Tonal y el Nagual como dos fuerzas gemelas, opuestas y complementarias en el cuerpo humano mismo, en otras palabras lograr la unificación de la dualidad inmanente a la humanidad como expresión a escala de la realidad, que en el pensamiento Tolteca se plantea como Ometeotl Ipalnemohuani o Tloquenahuaque (Séjourné, 1957, 2013; Dominguez, 1993).

La gente en Wi kami quería hacer la ceremonia de las imágenes. Ya habían terminado la casa ceremonial, Wa kerok, pero no sabían hacer más. No sabían bailar ni decir discursos. Había un hombre que sabía más que los otros, no sólo la caza, para que los seres humanos que vinieran después tuviesen algo que hacer. Así es que resolvieron mandarlo por Maija awi, y pedirle que les enseñara las danzas.

En este apartado, se habla sobre el deseo personal de cada uno en realizar la ceremonia ritual para una socialización en común sobre el conocimiento. Se menciona la presencia de una persona que ‘sabía más que las demás’, esto, en sentido estricto implica que dicha persona ya había tenido contacto y conocimiento de Maihaiowit o por lo menos sabía que existía una realidad más allá de lo cotidiano, es decir, esta persona sabia es quien se guiará y orientará a sí misma como guerrero en su travesía de conocimiento, puesto que ella misma es alguien que ya tiene noción de esa realidad edificante.

Se presentan como impersonales o entidades separadas, tanto el guerrero como Maihaiowit, esto no es arbitrario, sino que contiene un sentido implícito. Se presentan como separados, debido a que en la cosmogonía Tolteca, no es importante la memoria personal de alguien -de hecho, se busca trascender la historia personal para estar liberado

de toda entrega al pasado-, en ese sentido, el guerrero no se presenta como Maihaiowit, puesto que esta última entidad no es personal de alguien, sino un proceso inmanente y general a todo ser humano, por tanto, tiene que manifestarse como extra-humana y más aún, porque a pesar de que es ya un cazador y guerrero, aún no se ha consagrado como persona de conocimiento. Así, cuando se menciona que la persona sabia poseía conocimiento de caza, podemos dilucidar, que en efecto, dicha persona era un guerrero en construcción, puesto que tiene que actuar como un cazador para poder encontrar a Maihaiowit, aprender cómo tallar puntas de flecha y en general cómo suplirse y abastecerse de los materiales necesarios para su aventura. En términos generales, es el guerrero que se lanza a su encuentro con el conocimiento [Maihaiowit], es quien aprende/enseña cómo crear y utilizar objetos de poder.

Las personas tienen el deseo de florecer su muerte, sin embargo, al no estar el conocimiento presente es sumamente difícil generarlo sin una guía orientadora. Se menciona que la gente de *Wi kami* no sabía bailar ni decir discursos, lo cual implica que desconocían los procedimientos necesarios para llevar su cuerpo al encuentro del conocimiento, a trascender sus propios límites y realizar el florecimiento del mismo; cuestión que solo se logra al cultivar al cuerpo dentro de los parámetros de conocimiento Tolteca. Al no saber cómo danzar, cantar, crear, se habla de personas que buscaban el conocimiento para trascender su muerte, la cual es el punto central de este relato -y de toda la cosmovisión Tolteca expresada en la cosmogonía Kumiai-, personas que querían ser mortales y aprender a vivir como mortales para trascender su muerte en la vida misma. Se menciona el deseo de aprender a decir discursos a la hora de la muerte, tal como en el mito de Quetzalcoatl (Tena, 2011): “Luego dijo Quetzalcoatl, ‘¡Desdichado de mí!’ Y cantó la canción lastimera que para irse de allí compuso: ‘Mala cuenta de un día fuera de mi casa. Que los ausentes de aquí se enternezcan, lo tuve por dificultosos y peligroso. Esté y cante solamente el que tiene cuerpo de tierra; yo no había crecido con la aflicción del trabajo servil’”. Este tipo de discursos/cantos son los que las personas que estaban en proceso de muerte decían para sí; en el apartado musical de esta investigación se menciona cómo las personas que morían tenían conocimiento y conciencia plena de dicho hecho y en el

momento previo a su fenecimiento entonaban cantos mortuorios y/o discursos de muerte como último canto y última danza (Olmos, 2002a), en los que daban cuenta de sus victorias y sus derrotas, así como de sus logros y fracasos, siempre a través de la impecabilidad.

Otro aspecto importante es la búsqueda de conocimiento sobre el *Wa Kerok*, que es la ceremonia mortuoria yumana. Esto puede interpretarse específicamente como la búsqueda de conocimiento y la habilidad de tener una muerte florecida, es decir el cazador/guerrero es el encargado de adquirir los secretos de la muerte emanados de la serpiente sagrada de la existencia, es la forma en que las culturas yumanas plantean la muerte florecida. Es por eso que se menciona: '*para que los seres humanos que vinieran después tuviesen algo que hacer*', es el descubrimiento de las pautas para llevar la vida a un fin de muerte florecida a partir de la experiencia directa de la muerte, y el conocimiento otorgado por la serpiente. Específicamente se habla del momento de disolución del cuerpo y su retorno a la región del infinito, de donde todo surge y a donde todo retorna.

Esta ceremonia se encuentra en los escritos de Waterman (1910), Davis (1921), Shipek (1985), Garduño (1994), Hohenthal (2001a, 2001b), Gabayet & González (2016), como una práctica que las culturas yumanas realizaban al momento del fenecimiento de cualquier miembro de la comunidad con el fin de brindarle ayuda y poder en su travesía por la región de la muerte; consiste en la cremación del cuerpo de la persona fallecida, iniciando en el momento justo de la muerte, seguido de la construcción del montículo donde será cremado el cuerpo y preparándose para el *Lloro*.

Otro monstruo marino, Jamilkotat, se iba a tragar a quien tratara de ir a donde se encontraba Maija awi. Así es que los seres humanos dijeron que la persona que iría debía convertirse en burbuja. Así es como se convirtió en burbuja el hombre que había hablado.

El monstruo marino llamado Jamilkotat implica el encuentro con el infinito en sí mismo. Cuando los guerreros se marchan a la orilla del océano para encontrarse con el oscuro mar de la conciencia, tienen que ser engullidos por el monstruo que lleva a la muerte, esto es un simbolismo de adentrarse en los confines del infinito donde 'la hora de muerte se convierte

en hora de nacimiento’, en otras palabras: cuando el guerrero se convierte en persona de conocimiento a través de la disolución de su cuerpo en las inmensidades del Nagual, lugar donde todo converge y de donde todo surge [León-Portilla (2017), Séjourné (1957; 2013), Castaneda (2014)]. Para este propósito, la persona tiene que ya ser un guerrero consagrado, debido a que esta prueba es la prueba final en los aprendizajes de los guerreros, cuando abandonan la tutela de su maestro y benefactor (Castaneda, 2014), para esto tiene que haber brotado y florecido su cuerpo, tiene que cuidar y mantener al cuerpo con el poder que acumula en su travesía de guerrero. En los Anales de Cuauhtitlan (Tena, 2011) el maestro y el benefactor de Quetzalcoatl se presentan como Ihuimecatl y Toltecatl, quienes retan al guerrero a marcharse a tener su encuentro con el *Mar de Agua Divina*, cuando dichos personajes le dicen a Quetzalcoatl: “[Tezcatlipoca] ‘Hijo mío, sacerdote, yo soy tu vasallo... mira señor tu cuerpo’. Luego le dio el espejo y le dijo: ‘Mírate y concóctete, hijo mío; que has de parecer en el espejo’. En seguida se vio Quetzalcoatl, se asustó mucho y dijo: ‘Si me vieran mis vasallos, quizá corrieran’”. En este apartado se está haciendo referencia a la preparación del cuerpo y a la conciencia de saberlo cultivado y preparado para su encuentro con el Infinito y de hacerle saber que ya no queda más tiempo, puesto que es un ser mortal y debe apresurarse a su marcha a las orillas del Mar de la Conciencia. Es por eso que Tezcatlipoca muestra en su espejo de obsidiana la verdad sobre el cuerpo de Quetzalcoatl, un cuerpo que ha estado recorriendo el camino del conocimiento y ha logrado florecerlo.

Una de las cuestiones inmanentes al cuidado, cultivo y florecimiento del cuerpo, es el conocimiento de los procesos del mismo -pero no hablando de procesos de interpretación alopática-, por ejemplo, el saber que todos los procesos de cambio y movimiento del planeta se deben a la relación de agua y fuego (Séjourné, 1957) que, unidos dan como resultado la electricidad, misma que está presente en todos los organismos de la Tierra, ésta última interpretada como ser viviente; pues bien, como ya se mencionó, en lengua Kumiai, la palabra *Maat* se refiere a la Tierra como sustentadora de la vida, origen de todo lo que en ella vive, mientras que *Mat* significa cuerpo humano, esto implica que el cuerpo humano se interpreta como una manifestación a escala de la Tierra, y por tanto, una expresión a escala de los procesos que en ella existen, así, cuando en los mitos yumanos se refieren a los de

cuerpo de tierra, se refieren a las personas. En ese sentido, la Tierra es un ser orgánico que se autosustenta, por tanto la humanidad que en ella vive y que además es consciente de su existencia y busca la trascendencia de ésta, busca convertir su existencia en una expresión a escala de esa autosustentabilidad, convirtiendo o mejor dicho, floreciendo su cuerpo al lograr la superación de su dualidad inmanente entre Tonal y Nagual, aunque el agua y el fuego se encuentren sólo en el Tonal, es necesaria su colaboración consciente para un encuentro con el Nagual y sobre todo, una existencia equilibrada. Buscar el conocimiento necesario para que el cuerpo pueda estar preparado para su encuentro con el infinito.

El cazador [la primera fase de aprendizaje Tolteca] tiene que emprender su camino al conocimiento siendo *impecable*²⁸ y sabiendo de los peligros de la cacería; debe ser impecable puesto que la búsqueda de conocimiento y el camino a él, literalmente se plantean como un campo de batalla o mejor dicho: 'una guerra florecida'. Al igual que en el descenso al Mictlan y el enfrentamiento con las fauces del monstruo de la muerte que emprende Xolotl-Quetzalcoatl, Jalkutat es la entidad que custodia la entrada a y adquisición del conocimiento, es quien se encarga de poner a prueba la impecabilidad de los guerreros que se lanzan en su encuentro con el infinito haciéndoles perecer en su interior o haciéndoles florecer en su escape.

La cuestión de la transformación en burbuja se refiere al cultivo y cuidado correcto del cuerpo, si se toma en cuenta que la entidad del agua se manifiesta como burbujas (Castaneda, 2013a) [pero no al estilo convencional], significa la correcta distribución de la energía del cuerpo, rechazar toda enajenación, hacer penitencia y hacer que el cuerpo sea un depositario de poder, sólo así el guerrero podrá lograr regresar del infinito ya siendo una persona de conocimiento. Es por esto que se hace tanto hincapié en la impecabilidad.

Si se presta atención, se puede notar que el mito de existencia Yumano no habla de una creación al estilo judeo-cristiano, puesto que antes de que la Gran Serpiente enseñara a las personas, ya existían personas; este relato es precisamente lo que Séjourné llamaría la creación de la humanidad a través del mito, es decir, no se nace siendo persona, sino que se

²⁸ Por *impecabilidad*, Castaneda (2011) menciona que para personas de conocimiento como don Juan Matus este término literalmente implica 'hacer todo lo mejor que uno pueda y una tanto más'. Esto hay que interpretarlo en términos pragmáticos sin adjudicarle un sentido moralizante, es decir, no se trata de hacer las cosas 'bien', sino de hacer las cosas como si fueran las últimas efectuadas en vida.

cultiva el ser persona a través de la búsqueda de conocimiento. Las personas fueron consideradas personas una vez que Maihaiowit las bañó con su conocimiento, al igual que Quetzalcoatl vio nacer la humanidad una vez que sí mismo logró trascender sus limitaciones cotidianas.

De todas maneras, el monstruo marino lo devoró. Cuando se encontró dentro de él, primero fue al norte, pero no pudo encontrar la salida. Luego fue al sur, al este y al oeste, pero no encontró cómo salir. Luego apuntó su mano hacia el norte; era un poderoso hechicero o kusiyae, y tomó una piedra azul. La rompió para sacarle filo, luego le hizo un hoyo al monstruo y por allí huyó.

En este apartado se menciona la inevitabilidad de entrar en las fauces de la muerte si se quiere ser persona de conocimiento, es decir, por más peligroso que sea el camino del conocimiento, las personas que deciden andarlo deben aceptar la realidad de la inminente muerte y las penurias de seguir dicho camino, puesto que no hay otra forma de encontrar a Maihaiowit, no existen atajos, es por esto que en esta parte del mito también entra el aspecto atemporal, porque no importa de qué época se trate, si se quiere adquirir o entrar en contacto con el conocimiento Kumiai, deberá hacerse en los usos y costumbres kumiai y su siempre presente vigencia.

El guerrero que ha cultivado su cuerpo, ha entrado en la región de la Muerte, se ha enfrentado a Jalkutat y ha pulido su corazón haciéndolo florecer, ha llevado su cuerpo en la conquista de todas las direcciones, logra volver del Mar de la Conciencia y va en busca de encontrar el conocimiento que quiere proliferar entre sus semejantes para que puedan llevar a cabo la misma travesía que él y puedan florecer su cuerpo, también. Cuando mencionan que recorrió Oeste, Norte, Sur y Este, al final saliendo por el norte, esto es la descripción detallada de la conquista de los cuatro rumbos de la existencia, también conocidos como Soles en el pensamiento Tolteca (Séjourné, 2013) y Nahuatl (León-Portilla, 2013), específicamente conocidos como Tezcatlipoca, Xipe-Totec, Tlaloc y Quetzalcoatl; como ya se mencionó en apartados anteriores, estas entidades, lejos de implicar cuestiones de pensamiento teísta, son aspectos a vivenciar desde la subjetividad del cuerpo, es por esto

que cuando en el mito se menciona el recorrido de todas las direcciones dentro del monstruo Jalkutat se está haciendo alusión no sólo a recorrer en las inmediaciones del Nagual, sino llevar la vida a través del camino del conocimiento y sus peligros y al final consagrarse como persona de conocimiento al salir a través de la región de la muerte, el Norte, pero todo esto una vez recorridas las cuatro direcciones o cuatro estadios humanos. En el mito de Quetzalcoatl, las cuatro direcciones se presentan como cuatro días en los que el guerrero se encuentra en las profundidades del Mar de la Conciencia (Tena, 2011): *“Quetzalcoatl les dijo: ‘Abuelo y paje, basta. Voy a dejar el pueblo, me voy. Mandad que hagan una caja de piedra. Y cuando se acabó de labrarla, acostaron ahí a Quetzalcoatl. Sólo cuatro días estuvo en la caja de piedra.’”*

Maihaiowit es esa entidad que surge en el guerrero, la entidad que posee el conocimiento en sí misma y dicho guerrero busca que esa serpiente sagrada le ayude a promover el conocimiento de la muerte, las danzas que florecen el cuerpo, los cantos que deben ser escuchados y las creaciones de poder para lograr convertirse en personas de conocimiento. Cuando los guerreros se encuentran frente a frente con el Nagual, se dice que se ‘sumergen en las profundidades del oscuro mar de la conciencia’, su cuerpo se divide y expande en diminutas partículas independientes y conscientes de sí mismas [cuando Quetzalcoatl quiebra los huesos de gigantes, proceso que se describe en los relatos de Castaneda (2014)], este proceso se conoce como un proceso si no igual, sí muy similar al proceso de morir, en el cual la materia y la consciencia [interpretadas como una sola manifestación material del cuerpo] se difuminan y se unen de nuevo al Nagual, en ese momento las partículas que componen el ser de las personas pueden unirse o no, dependiendo si logran reunir de nuevo sus partículas en el ser orgánico que eran antes para volver de nuevo del Oscuro Mar de la Conciencia a la Tierra, con un cuerpo florecido. La adquisición de un cuerpo florecido se expresa como la transfiguración en planeta Venus que se describe en los Anales de Cuauhtitlan (Tena, 2011): “Decían los viejos que se convirtió en la estrella que al alba sale; así como dicen que apareció, cuando murió Quetzalcoatl, a quien por eso nombraban el Señor del Alba.”

En el relato, se plantea que el guerrero-cazador vagó dentro del monstruo en todas direcciones, es claro como el cazador que se adentra en las fauces de Jalkutat o monstruo de

la muerte, recorre todas las direcciones posibles dentro de ese infinito campo de posibilidades, hasta que logró conseguir una piedra preciosa a la que le sacó filo para rasgar las entrañas de dicha entidad, en este punto, se está haciendo referencia al cuerpo florecido que emerge como Sol en el florecimiento del mismo, y la piedra preciosa no es más que el corazón recuperado en la hazaña. Esa piedra de poder no es otra cosa que el corazón florecido del guerrero que se fragmenta y toma forma adecuada para poder hacer frente a la muerte, es decir que el guerrero recorre las penumbras del interior de Jalkutat en busca de su corazón florecido, hasta que encuentra la forma de volver, al fragmentar la piedra que será su llave para salir. En otras palabras, es el guerrero y nadie más quien debe darle forma a su corazón florecido para ser sí mismo quien logre salvarse de las fauces de la muerte, mismo que funge como energía o capacidad para salir ya con su ser unificado en Tonal y Nagual, y de esta manera experimentar la muerte florecida en la vida para continuar su camino a convertirse en persona de conocimiento. Todo esto no sería posible si el guerrero-cazador no fuera un brujo o hechicero *-kusiya-* como se menciona en el relato, que logra trascenderse en persona de conocimiento.

*Después de seguir su viaje, encontró a Maija awi en donde vivía.
La serpiente tenía una enorme casa circular con la puerta en el techo.
El hombre entró por ahí. Cuando la serpiente lo vio, le dijo:
“¿Quién eres tú que entras por la puerta de mi casa?” “Soy yo, tío”. “¿Di qué es lo que quieres?” “Vengo de Wi kami.
Están tratando de hacer un Wa kerok, pero no saben cantar ni bailar”. “Muy bien –dijo la serpiente– iré y les enseñaré.
Tú regrésate y yo iré despacio”.*

Las direcciones cardinales son sumamente importantes en el pensamiento de los pueblos originarios, aunque su interpretación de los mismos sea radicalmente distinta a la occidental; cuando se habla de que la entrada de la casa de Maihaiowit se encuentra en el techo se está haciendo alusión a cuando el guerrero se encuentra con la totalidad de sí mismo, cuando ha logrado recorrer las cuatro direcciones de la existencia y salió con vida de ello, la entrada se encuentra arriba de la casa porque no puede hacer referencia a ninguna otra parte de la geografía, se encuentra arriba debido a que es el quinto Sol o guerrero

consagrado que logra plantarse en el horizonte donde el Cielo y la Tierra se unen, el lugar mismo donde se encuentra la entrada a la morada de Maihaiowit, quien ostenta el conocimiento. Así, el guerrero logra conocer el pilar de la existencia, el conocimiento que guarda en el interior de su cuerpo la serpiente. Tal como se menciona en el mito de Quetzalcoatl: “...Al momento vieron encumbrarse el corazón de Quetzalcoatl. Según sabían, fue al cielo y entró en el cielo.”

Esta parte del relato también se hace mención del regreso del Mar de la Conciencia con la serpiente detrás, siguiéndolo y acompañándolo, es decir, cuando el guerrero-cazador se consagra como Maihaiowit, como aquel que conoce en carne propia la muerte y logró trascenderla hasta adquirir conocimiento, mismo que se encuentra sustentado por la serpiente. Cuando el ofidio le menciona que debe regresar y lo seguirá, se refiere a toda la vida que implica la búsqueda de la muerte florecida, y que además el conocimiento se debe ir adquiriendo en cada etapa de la vida y ser impecable en todo momento de ésta. Por esto, la venida de la serpiente significaría la adquisición de conocimiento sobre las danzas y los cantos que llevarán a la muerte florecida a través de la ceremonia *Wa Kerok*.

Así es que el hombre regresó. El monstruo venía tras él de montaña en montaña. En su trayecto iba dejando una línea blanca. Aún se puede ver. Los seres humanos de Wi kami lo estaban esperando, así es que limpiaron un pedazo de tierra. Venía tan rápido como las víboras avanzan. Se dirigió al Wa kerok. Primero metió su cabeza, luego jaló su cuerpo. Se comenzó a enrollar y enrollar y parecía no tener final.

En este apartado la serpiente Maihaiowit funge como maestra y benefactora del guerrero, la huella blanca que iba dejando a su paso no es otra cosa que el camino a seguir para convertirse en persona de conocimiento, es decir que al igual que las huellas y manos que aparecen en Teotihuacan, descritas por Séjourné (1957) como la marca que deja Tezcatlipoca como firma de sus enseñanzas; es decir que aquí la serpiente toma el papel de maestro del guerrero.

Cuando llega a Wi kami, lo que hace no es necesariamente asustar, sino sorprender por la vastedad de su conocimiento omniabarcante y hace que quienes estén presentes

actúen de manera impecable al brindarle el apoyo necesario para llevar a cabo la ceremonia de la muerte -*Wa Kerok*-, misma que no es una cremación literal, sino el proceso por el cual las personas de conocimiento lograban hacer que su cuerpo ardiera desde dentro para que al final sólo quedara su corazón como un nuevo sol que se uniría al firmamento [Séjourné (1957, 2013), Castaneda (2014)].

Así, al florecer su cuerpo la expansión de su conocimiento se dio debido a que las personas que le rodeaban comprendieran y practicaran las enseñanzas de su legado y lo prioritario que era para la vida en comunión el ser partícipe de esa obra universal trascendental.

Después de haberse enrollado por mucho tiempo, los seres humanos se mostraron temerosos debido a su gran tamaño. Así es que arrojaron fuego al techo de la casa y lo quemaron. Cuando la lumbre le llegó, estalló. Todo el conocimiento salió volando de él. Se esparció por todos lados; a cada tribu le tocó algo. Por eso es que una tribu conoce la canción del gato montés (kuñemih) y otra el Wa kerok y una tercera sabe el peón; algunos aprendieron a ser hechiceros o curanderos, o bien oradores, pero no muchos.

Cuando se menciona el proceso por el cual murió Maihaiowit, podemos inmediatamente pensar que la muerte por fuego no puede representar otra cosa que la muerte florecida, misma que también se presenta en el mito de Quetzalcoatl (Tena, 2011): “Luego que se atavió, él mismo se prendió fuego y se quemó... Se dice que cuando ardió, al punto se encumbraron sus cenizas, al momento vieron encumbrarse el corazón de Quetzalcoatl” y también se puede encontrar en el relato de Kuchuma (Shipek, 1985) y en el mito Cucapa del Mago de la Tierra (Olmos, 2014). Maihaiowit es el guerrero que ha logrado trascender todas las limitaciones que la vida de personas comunes le imponen, y al final de su camino de guerrero logra hacer brotar y florecer el cuerpo que es consumido por el fuego, otorgándole así la capacidad de expandirse por el cosmos como una diseminación de energía. Se menciona que los restos impregnaron a quienes estaban presentes, haciendo alusión a que el conocimiento sobre el camino a seguir para convertirse en Maihaiowit estaba contenido en la sangre, huesos y carne de la gran serpiente que fueron legados a las

personas para que logaran llevar a cabo la misma hazaña con su vida. Cuando se menciona que el conocimiento estaba en su interior, no se refiere a que el cuerpo lo almacena a manera de contenedor, sino que dicha serpiente al estar en contacto constante con la Tierra, había adquirido la misma capacidad que ésta de cultivar su cuerpo y convertirlo en autosustentable, provocando así que su propia composición física se viera afectada; en los escritos de Castaneda (2014) se menciona que don Juan Matus en una ocasión le dio a comer *carne de poder*, misma que ‘provenía de un venado muy especial, un venado que no tenía rutinas’; bajo esta misma premisa se plantea que el cuerpo de Maihaiowit en realidad tenía una composición similar, pero en este caso no solo era poder, sino también conocimiento.

De esta manera, podemos aproximarnos a pensar que Maihaiowit viene lento porque representa toda una vida de penitencia y sacrificio [vida de guerrero de la muerte florecida], y llega mucho después debido a que se necesita toda una vida para convertirse en persona de conocimiento. Una vez terminada la muerte de Maihaiowit, las personas supieron cómo realizar la ceremonia de las imágenes, es decir, que a pesar de que se supone, la gente mató a Maihaiowit, ésta a final de cuentas logró enseñarles el rito funerario con su propia muerte; misma acción que implica que el conocimiento Tolteca no se puede interpretar sólo en meras elucubraciones conceptuales o teóricas, sino que es un conocimiento pragmático, una praxis en sí misma.

La cabeza de Maija awi se quemó hasta convertirse en cenizas; el resto de su cuerpo se regresó al oeste. Después de que la casa se quemó, los seres humanos no quedaron satisfechos; así es que se distribuyeron en todas direcciones. Los que se fueron al sur eran los más antiguos; se llaman koal, kolew y ajwat. Las rocas aún estaban blandas cuando se esparcieron por toda la Tierra.

Este apartado menciona cómo las personas, después de encontrar la sabiduría decidieron esparcirse por el continente, proliferando así las enseñanzas de Maihaiowit, es por eso que mencionan sus huellas y pasos, al igual que las cuevas de piedra donde marcaron su estancia y legaron conocimiento a través de las pinturas, los cantos y las danzas, mismo

proceso que aparece en la gran mayoría de sitios arqueológicos donde se presentan las manifestaciones de la entidad invisible (Séjourné, 2013), mejor conocida como Tezcatlipoca, quien se encarga de enseñar las penurias del camino del conocimiento, así como mostrar las bondades y grandezas del mismo, es pues, el esparcimiento de las enseñanzas y cosmovisión de las personas de conocimiento.

Así mismo, la hoguera que representa la morada final de Maihaiowit se menciona orientada al oeste, hay que recordar que el oeste es la región donde el Sol se oculta al sumergirse en el oscuro mar de la conciencia para encarar su muerte, por tanto las personas que sigan el camino del conocimiento deben estar orientando su cuerpo al Oeste, pero entendiéndolo no como punto cardinal, sino como entrada o inicio de la región de los muertos, donde la vida sucumbe ante el océano circundante. La hoguera en sí misma es provocada por el cuerpo mismo a la hora de la muerte, se dice que quienes lograban llevar su cuerpo al límite eran capaces de realizar hazañas extraordinarias, como hacer que la composición de su cuerpo hiciera combustión a la hora de la muerte, tal como las estrellas en su ocaso, que no dejan rastro alguno de su existencia por arder todo su cuerpo; no hay que dejar de notar que este tipo de percepciones tienen su origen en una visión encantada y más aún que se trata de una visión mítica [sin que esto funja como una propuesta de infravaloración, sino como una propuesta que no está creada bajo las normas de ‘verdad o mentira’, mucho menos bajo criterios racionales].

Cuando se menciona que el cuerpo de Maihaiowit se regresó al Oeste, se está haciendo mención del llamado Viaje Definitivo, mismo que menciona Castaneda (2014) para referirse a la hora en que los brujos sabían que había llegado su hora de muerte o a las danzas y cantos que menciona Olmos (2002a) con el mismo propósito. Este proceso se describe como un adentramiento a la región del infinito, pero la diferencia es que este viaje carece de retorno, es pues el esparcimiento de todo el ser en las inmensidades del Oscuro Mar de la Conciencia.

CONCLUSIONES

Como se puede notar, a pesar de que el relato cosmogónico de Maihaiowit es concretamente específico, es posible dilucidar y distinguir gran cantidad de similitudes en términos estructurales de este mito en comparación con el mito de Quetzalcoatl, esto como ya se ha ido mencionando, no es arbitrario sino producto de una estructura cosmogónica-filosófica esparcida por gran parte del territorio americano y que se va a manifestar de manera diferenciada o diversificada debido a la gran pluralidad cultural del territorio. El punto central no es hacer notar las diferencias sino las similitudes implícitas que abogan por la existencia de esa macro-región cosmogónica/cultural a partir de la proliferación y esparcimiento de sus relatos de existencia como prueba fehaciente de la relación/conexión, dejando de lado las manifestaciones lingüísticas, artísticas, arquitectónicas, técnicas y/o tecnológicas concretas que en los diversos espacios geográficos del continente se hayan podido presentar.

En ese sentido, Maihaiowit no es solo un relato emanado de la imaginación de un grupo de personas, mucho menos un relato en el que se busca interpretar la naturaleza a manera de panteísmo, sino un relato que forma parte sustancial de una manera específica de interpretar la realidad y que encuentra su confirmación en la práctica del rito. Es decir, a pesar de que existan mitos a todo lo largo y ancho de las culturas humanas, cada mito responde a una estructura de pensamiento específica que hace interpretar la realidad de cierta forma, emanando así estructuras sociales afines a justificar y reproducir dicha interpretación. De esta manera, se busca hacer hincapié en la interpretación o estudio de los mitos a partir no de una proyección cultural propia, sino a partir del conocimiento pragmático [vivencial] del contenido, no sólo de los relatos, sino de las culturas que los ostentan como criterios válidos de socialización. Aunado a esto, es menester plantear que la racionalidad es una forma válida de interpretar la realidad, pero no la única; los mitos, como ya se mencionó, no surgen de interpretaciones racionales, y mucho menos terminan todos por evolucionar en formas más ‘elevadas del pensamiento’ como la lógica, la epistemología, etcétera, sino que siguen sus propias reglas, puesto que esto sería afirmar que la evolución de las culturas humanas inevitablemente desemboca en la modernidad y la racionalidad instrumental. ¿Cómo plantear en términos lógicos que una Serpiente fungió

como maestra de ritos y ceremonias para con los humanos? ¿Cómo explicar racionalmente que el cuerpo humano pueda convertirse en Sol? ¿Cómo plantear de manera racional, que las personas pueden ir y volver de la muerte? Como se puede observar estos cuestionamientos realmente no buscan ser respondidos, puesto que no existe argumento que los sostenga debido a que están empleando dos tipos de estructura de pensamiento radicalmente opuestas, la cuestión no es buscar falsedad o veracidad en ambas, sino interpretarlas como lo que son: conclusiones a partir de la vivencia y observación del entorno que diferentes culturas emprendieron en su devenir social, ninguna más válida que la otra.

Por otro lado, cuando analizamos ambos mitos y los comparamos, podemos encontrar que las similitudes no son coincidencias, sino evidencia de la conexión cosmogónica entre las culturas que engendraron ambos mitos, o mejor dicho, que realizaron su propia interpretación de una misma cosmovisión. Uno de los aspectos principales que ponen de manifiesto las similitudes, es que ambas entidades son presentadas como un arquetipo al que se aspira bajo un acuerdo de socialización, es decir, Quetzalcoatl y Maihaiowit son proveedoras de conocimientos y habilidades que enseñan a la humanidad para que logre trascender sus condiciones naturales o sociales. No es una entidad separada de la humanidad sino que se encuentra en cada individuo como una realidad inmanente en espera de ser revelada, es la puesta en práctica de técnicas y conocimientos como la agricultura/recolección o la manera correcta de adquirir el sustento para el cuerpo; la creación ritual/artesanal de objetos de poder y/o artesanías, tales como cestos, canastas, flechas, talle de piedras, etcétera; el conocimiento, registro y cómputo de los movimientos celestes y sus implicaciones en el devenir de la Tierra, registrado de manera depurada en el Tonalpohualli, Tonalamatl y expresado en la construcción de diferentes zonas arqueológicas en varias regiones de Baja California y en general de México; la estructuración social de diferentes culturas orientadas al cultivo de la enseñanza y práctica de técnicas meditativas y estados contemplativos, tales como las danzas, los cantos, hiperventilación, la ingesta de enteógenos.

Al entablar una comparación entre Quetzalcoatl y Maihaiowit se puede vislumbrar que son figuras sumamente similares, no sólo en sus aspectos totémicos o gráficos, ya que ambas entidades son representadas por serpientes de cascabel, sino en su estructura filosófica como advocaciones de un mismo arquetipo. Como ya se ha ido mencionando a lo largo de esta investigación; el que ambas entidades tengan tal parecido no es coincidencia, pues son partes fundamentales de una estructura cosmogónica generalizada y enraizada que se expandió a lo largo de todo el continente.

Quetzalcoatl se plantea como una figura que dispensa conocimiento, habilidades, ecuanimidad, una ética de vida y perfeccionamiento interior; mientras que a Maihaiowit se le conoce con los mismos atributos, sólo que el origen de ambas serpientes es el que hará la diferencia. Por un lado, Quetzalcoatl es una manifestación de energía que surgió con el cosmos mismo, es engendrada por la energía dialéctica de la existencia Ometeotl, transfigurada en Ometecuhtli y Omecihuatl para la concepción de los soles, a saber: Tezcatlipoca, Quetzalcoatl, Xipe-Totec y Tlaloc. Mientras que Maihaiowit es una serpiente que emanó de Maayhaay²⁹, que representa la energía creadora kumiai; vivía alejada de las personas, y al estar en constante contacto con el conocimiento lo fue acumulando en su cuerpo, hasta que en un punto, explotó, lanzando toda esa sabiduría por los vientos hasta impregnar a las diferentes culturas, con dichos saberes; tales como la agricultura, la lengua, las artes, los cantos, las danzas, los ritos funerarios, las ceremonias de recolección, los lugares de peregrinación, etcétera. Así, a pesar de la diferencia en cuanto a forma de otorgar conocimiento, es precisamente en esta premisa donde reside la similitud entre ambas entidades.

Thomas Waterman (1910) al recolectar el relato de Maihaiowit, menciona que la persona designada para llamar a la serpiente, debía convertirse en una burbuja con el fin de

²⁹ Con respecto al término tanto de *Maihaiowit* como de *Maayhaay*, se puede encontrar una relación etimológica directa, puesto que ambas palabras provienen de la misma raíz, la cuestión es que *Maayhaay* es un concepto que evoca una dualidad generadora; y, en lengua kumiai para designar a una serpiente se hace con el vocablo 'awi', por tanto, podemos plantear que *Maihaiowit* en realidad es una advocación directa de la energía generadora dual *Maayhaay*, sólo que bajo la forma de serpiente o 'awi', por tanto, el vocablo sería 'Maayhaay awi', es decir, la serpiente generadora de existencia y no 'dios serpiente de agua' como se ha traducido desde el siglo pasado por los antropólogos y etnógrafos.

poder moverse por los aires sin ser detectado y comido por Jalkutat, quien era un monstruo marino que custodiaba a dicha serpiente.

Como se menciona en el mito de Maihaiowit, las personas debían emprender un camino para su encuentro con dicha entidad y así poder traer la sabiduría y prosperidad a su comunidad; esto podría interpretarse como el alejamiento de las personas iniciadas en las artes y conocimientos de la serpiente, por tanto, cuando se dice que la serpiente ‘siguió a la persona hasta su comunidad para promover el conocimiento, las artes, etcétera’, se hace bajo el simbolismo de que la persona, a su regreso, lo hará transfigurado en dicha entidad. Es pues, una metáfora, a manera de mito, que hace referencia al retiro de los iniciados a los confines de lugares de meditación, tales como la montaña Cuchuma, las Islas Coronado o cualquier otro lugar de poder en las regiones geográficas yumanas. En la cosmogonía Kumiai, la montaña Cuchuma tiene una presencia de suma importancia y una íntima relación con Maihaiowit; Shipek (1985) menciona que la montaña Cuchuma [la cual sigue siendo un sitio sagrado para la cultura Kumiai] es una zona de poder. Menciona que los antiguos kusiyai iban a la cima a orientarse en el camino de conocimiento; sin embargo, sólo las personas que habían emprendido el camino del conocimiento podían acceder a dicho poder, puesto que no era sólo cuestión de deseo el poder subir a la cima, sino que quienes quisieran emprender dicha hazaña debían, primero, obtener tal enmienda a través de la ensoñación. Un dato importante que menciona Shipek (1985), es que Kuuchamaa [como ella le llama a la montaña Cuchuma], es un nombre que se le dio al cerro debido a un héroe cultural del mismo nombre, el cual tuvo un grado de conocimiento muy alto y que incluso, desarrolló la ensoñación a un nivel amplio, puesto que dicho personaje, planteaba que la ingesta de *Datura* debía estar acompañada de un ritual muy riguroso, que duraba once días: cinco días de ayuno previos al consumo y cinco días posteriores al mismo; asimismo, planteaba que la ensoñación era el método más apropiado para alcanzar el grado de percepción que se buscaba.

Incluso, dicha montaña es parte de un conjunto de zonas geográficas que analizadas, hacen un rostro humano; Shipek (1985) menciona que, a pesar de que existen otras montañas más altas, o con características más notables que Cuchuma, ésta última, al estar

interpretada en una dinámica no estética, es la más importante debido a que su rol en dicho rostro es el de la frente, misma que desde la perspectiva Kumiai, es responsable de la proyección de la conciencia, por ser el frente del cerebro.

Cuando en el relato de Maihaiowit se menciona la quema de la víbora a través del fuego, podemos dilucidar que esta parte del relato hace alusión directa a Xiuhcoatl o serpiente de fuego en la cosmogonía náhuatl, en la que dicha serpiente tenía que expresarse a manera de fuego avasallador para poder hacerse consciente de la misma y de su posterior orientación para un devenir propositivo en el crecimiento interior; sin embargo, al ser quemada la serpiente Maihaiowit a manos de las personas, podemos interpretar que por un lado, la toma de conciencia puede ser abrumadora para algunas personas, y por otro que la acción de prenderle fuego a la serpiente sólo puede ser producto de una búsqueda voluntaria de conocimiento, por tanto, de iniciados en las artes contemplativas.

Se dice, que Maihaiowit vino voluntariamente a la comunidad a enseñar las danzas, las canciones, las artes y todos los conocimientos que querían obtener las personas; tomando en cuenta que tanto las danzas como las canciones comprenden un cúmulo de prácticas orientadas a la concentración de la atención, la meditación y el cultivo del cuerpo; es menester interpretar a Maihaiowit, no como dispensadora de conocimientos elementales para la supervivencia humana, sino que sus aportes están orientados hacia una trascendencia de lo inmediato, puesto que al ser poseedora de estas prácticas, las personas debían aprender de ella para poder llevarlas a cabo, es decir que los estados contemplativos adquiridos a partir de la puesta en práctica de estos preceptos sólo podían ser aprehendidos directamente de la serpiente, en esta ocasión haciendo alusión directa a la toma de conciencia humana. Por tanto, quien se aventurara en la búsqueda de la serpiente se encontraría con diferentes obstáculos, como Jalkutat, que representa un peligro mortal en la sabiduría, cuestión que es planteada también en la cosmogonía tolteca, sólo que su representación es la que cambia; así, toda persona que emprendiera el camino del conocimiento, o la búsqueda de la serpiente, no sólo corría el riesgo de morir en el intento, sino que el bien adquirido después de lograda tal hazaña no sólo sería disfrute del autor individual, sino de toda la comunidad en la que vivía.

Otro punto del relato de Maihaiowit, es el miedo que representa el tamaño de dicha entidad, cuando las personas vieron que no terminaba de enrollarse sobre sí misma, se asustaron por el inmenso tamaño que tenía; esto, desde una interpretación no física, puede significar el miedo a adquirir conocimiento que se da en las personas iniciadas, esto no debe interpretarse como una regla absoluta que permea a todas y cada una de las personas que se inician en el camino del conocimiento, sin embargo, sí hay que señalarla como una práctica común; Don Juan Matus (Castaneda, 2011) menciona al miedo como el primer enemigo interno a vencer para convertirse en persona de conocimiento, y es precisamente aquí, donde reside la similitud o alusión del miedo de las personas a la serpiente, que representa la sabiduría. En el mito de Quetzalcoatl, por su parte, se menciona cómo éste personaje está a punto de emprender su viaje definitivo, viaje que lo llevará a la orilla del mundo, mismo que puede implicar su propia muerte, por tanto la canción que crea para su despedida es nostálgica, pues está a punto de arder desde dentro para encontrarse con el infinito para, al final, trascender las limitaciones humanas y adquirir el conocimiento que lo libera de su condición dual. Es decir, tanto el mito de Quetzalcoatl como el de Maihaiowit, plantean formas de enfrentarse a la adquisición de conocimiento y formas de florecer la muerte a través del fuego y la ceremonia mortuoria del *Wa Kerok*.

REFERENCIAS

- Bendimez, J., Laylander, D., Leon, H. (1986). Macahui: the unmaking of an enigma. *Journal of California and Great Basin Anthropology*, 8. UC Merced.
- Bendimez, J. (1987). Antecedentes históricos de los indígenas de Baja California. *Estudios Fronterizos*, pp.11-46.
- Bendimez, J., Navejas, R. (1991). Los mitos como parte del sistema de creencias de los indígenas de Baja California. *Estudios Fronterizos*, num. 24-25, pp. 61-85.
- Bendimez, J., Foster, J. (1997). A note on the ruins of Casilepe in the Sierra San Pedro Martir, Baja California. *Pacific Coast Archaeological Society Quarterly*, num. 3.
- Braniff, B. (2001). *La Gran Chichimeca. El lugar de las rocas secas*. México, D.F.: CONACULTA.
- Braniff, B. (2009). Comercio e interrelaciones entre Mesoamérica y la Gran Chichimeca. *Históricas Digital*, 27-50.
- Bonfiglioli, C. (2006). *Las vías del noroeste. Hacia una perspectiva sistémica de una macrorregión indígena americana*. México, D.F. IIA-UNAM.
- Bonifaz, R. (1996). *Hombres y serpientes. Iconografía Olmeca*. México, D.F. UNAM.
- Campbell, L. (1997). *American Indian Languages. The historical linguistics of Native America*. Oxford: Oxford University Press.
- Cariño, M. (2002). Entre encuentros y desencantos: diecisiete décadas de expediciones españolas a California. *Clío*, 1(26), 73-91.
- Cassirer, E. (1968). *Antropología Filosófica. Introducción a una Filosofía de la Cultura*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Cassirer, E. (2013). *Filosofía de las formas simbólicas II. El pensamiento mítico*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Castaneda, C. (2011). *Las Enseñanzas de Don Juan*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.

- Castaneda, C. (2012). *El arte de ensoñar*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Castaneda, C. (2013a). *Una Realidad Aparte*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Castaneda, C. (2013b). *Viaje a Ixtlán*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Castaneda, C. (2014). *Relatos de Poder*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Darwin, C. (1921). *El origen de las especies por medio de la selección natural*. Madrid. Espasa.
- Davis, E. H. (1921). *Early cremation ceremonies of the Luiseño and Diegueño indians of Southern California*. Museum of the American Indian, Heye Foundation.
- Davis, E. H. (1919). *The diegueño ceremony of the death images*. New York. Museum of the American Indian, Heye Foundation. Vol. 5, Num. 2. The New Era Press.
- De Ávila, (2008). La diversidad lingüística y el conocimiento etnobiológico. En '*Capital natural de México*', vol. I: Conocimiento actual de la biodiversidad. Conabio, México, pp. 497-556.
- Domínguez, A. (1993). *Mitos, fábulas y leyendas del Antiguo México. Una reinterpretación semiótica*. México, D.F.
- Eliade, M. (1991). *Mito y Realidad*. Barcelona: Editorial Labor.
- Fábregas, A.; Nájera, A., & González, C. (2005). *La tierra nómada*. Guadalajara, México: Universidad de Guadalajara.
- Fábregas, A., Nájera, A., & Valdés, M. (2012). *Dinámica y transformación de la región Chichimeca*. San Luis Potosí: El Colegio de San Luis.
- Florescano, E. (2004). *Quetzalcoatl y los mitos fundadores de Mesoamérica*. México, D.F.: Santillana Ediciones.
- Furst, P. (1980). *Alucinógenos y cultura*. México, D.F. Fondo de Cultura Económica.
- Gabayet, N. & González, A. (2015). Encuentro de voces en exhibiciones de etnografía. Yumanos, el mundo, Jalkutat y la serpiente divina como ejemplo. *Cuiculco*, num. 64. INAH.
- Gabayet, N. & González, A. (2016). Las dos muertes de Demetrio Pulido. El ritual funerario Kumiyay. *Nueva Antropología*, vol. 29, num. 84, pp. 33-54.

- Garduño, E. (2001). De comunidades inventadas a comunidades invisibles: hacia un marco teórico para el estudio de los yumanos de Baja California. *Estudios Fronterizos*. Vol. 2, num. 4. México, pp. 19-48.
- Garduño, E. (2003). Los grupos indígenas de Baja California en los archivos históricos. *Revista de Historia de América*. Núm. 133. pp. 83-101.
- Garduño, E. (2010a). Los grupos yumanos de Baja California. ¿Indios de paz o indios de guerra? Una aproximación desde la teoría de la resistencia pasiva. *Estudios Fronterizos*, 185-205.
- Garduño, E. (2010b). Navegando a contracorriente. Los cucapas y la legislación ambiental. *Culturales*. Vol. VI, núm. 12. Mexicali, México
- Garduño, E. (2014). *De Lugares con Historia a Historias sin Lugar. Geografía Simbólica del Pueblo Kumiai*. Mexicali, México: Arizona State University.
- Gordon, R. (2005). *Ethnologue, languages of the world*. Recuperado el Lunes, 28 de Octubre de 2017, de <https://www.ethnologue.com/>
- Hedges, K. (1986). The sunwatcher of La Rumorosa. *Rock Art Papers* 21. Vol. 4. pp. 17-32. San Diego, CA.
- Hohenthal, W. (2001). *Ethnographic field notes: a Baja California community at mid century*. Menlo Park: Ballena Press.
- Hohenthal, W. (2001). *Tipai ethnographic notes a Baja California Indian community at mid-century*. Ballena Press.
- Inali. (2009). *Catálogo de las lenguas indígenas nacionales. Variantes lingüísticas de México con sus autodenominaciones y referencias geoestadísticas*. México, D.F.: INALI.
- Johnson, M. E. (1914). *Indian Legends of the Cuyamaca Mountains*. San Diego: privately printed.
- Jung, C. (1970). *Arquetipos e inconsciente colectivo*. Barcelona. Paidós.
- Kroeber, (1962). The Nature of Land Holding Groups in California. *Archaeological Survey Reports*. Berkeley: University of California. Num. 56, pp. 19-58.
- Kirchhoff, P. (2009). Mesoamérica. Sus límites geográficos, composición étnica y caracteres culturales. *Tlatoani*.

- Laylander, D. (1987). Una exploración de las adaptaciones culturales prehistóricas en Baja California. *Estudios Fronterizos*, 117-124.
- Laylander, D. (1991). Organización comunitaria de los yumanos occidentales: una revisión etnográfica y prospecto arqueológico. *Estudios Fronterizos*, num. 24-25, pp. 31-60.
- Laylander, D. (2005). Ancestors, ghosts and enemies in Prehistoric Baja California. *Journal of California and Great Basin Anthropology*, Vol. 25, Num. 2, pp. 169-186.
- Laylander, D. (2011). Diversity in Prehistoric Burials and Cemeteries in the Western Yuman Region. *California Archaeology*. Vol. 3, num. 2, pp. 159-177.
- Laylander, D. (2019a). The Creation and Flute Lure Myths: Regional Patterns in Southern California Traditions. *Journal of California and Great Basin Anthropology*, Vol. 23, No. 2, pp. 155-178
- Laylander, D. (2019b). Yuman ideas about the past. *Pacific Coast Archaeological Society Quarterly*. Vol. 54, núm 3-4.
- Lazcano, C. S. (2000). Pa-Tai. La historia olvidada de Ensenada. *Seminario de Historia de Ensenada*. Ensenada, B.C.
- López, D. (2014). Historia sumaria de la Baja California. *Investigación Económica*. Vol. 11, núm. 3, pp. 249-282.
- Lenkersdorf, K. (2002). *Cosmovisiones*. México, D.F.: UNAM.
- Lenkersdorf, K. (2004). *Filosofar en Clave Tojolabal*. México, D.F.: UNAM.
- León-Portilla, M. (1985). Los indígenas de la frontera entre México y Estados Unidos sin reglas del juego y juego sin reglas en la vida fronteriza. En M. Miranda, & J. Wilkie, *Reunión de Universidades fronterizas de México y Estados Unidos*. México, D.F.: ANUIES, pp. 35-50.
- León-Portilla, M. (2017). *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*. Undécima edición. UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas. México, D.F.
- Levi-Strauss, C. (2013). *Mitológicas. Lo crudo y lo cocido*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Loumala, K. (1963). Flexibility in sib affiliation among the Diegueño. *Ethnology* 2(3), pp. 282-301.
- Marín, G. (2012). *Historia Verdadera del México Profundo*. México, D.F.: Toltecatyotl.

- Meigs, P. (1939). *The Kiliwa Indians of Lower California*. University of California Press.
- Mircea, E. (1991). *Mito y realidad*. Barcelona. Editorial GERSA.
- Morales, (2016). *Cochimies indios del norte. Etnohistoria y patrimonio cultural del desierto central de Baja California. Siglo XVIII al presente*. El Colegio de la Frontera Norte, [tesis de maestría], Tijuana, México.
- Olmos, M. (2002a). El origen del Mundo en la estética de la música tradicional Noroeste de México. *Anales de Antropología*. Vol. 33. IIA-UNAM.
- Olmos, M. (2002b). La herencia jesuita en el arte de los indígenas del noroeste de México. *Frontera Norte*, vol. 14, núm. 27, enero-junio.
- Olmos, M. (2003). La etnomusicología y el noroeste de México. *Desacatos*, núm. 12, otoño, pp. 45-61.
- Olmos, M. (2008). Las creencias indígenas y neo-indias en la frontera MEX/USA. *Trace. Travaux et Recherches dans les Amériques du Centre*, núm. 54, pp. 45-60.
- Olmos, M. (2011). “Música, trance y curación, el caso del Noroeste de México”, en Bonfiglioli, Carlo; Gutiérrez, Arturo; Levin, Danna (coords). *Las vías del Noroeste III. Genealogías, transversalidades y convergencias*. México, D.F. Instituto de Investigaciones Estéticas / Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- Olmos, M. (2014). El viejo, el venado y el coyote. Estética y cosmogonía: hacia una arquetipología de los mitos de creación y del origen de las artes en el noroeste de México. COLEF.
- Ordorica, M.; Rodríguez, C.; Velázquez, B.; Maldonado, I. (2009). *El índice de reemplazo etnolingüístico entre la población indígena de México*. Desacatos, núm. 29, enero-abril, pp. 123-140.
- Ortega, M. (1999). Colonización de la Alta California, primeros asentamientos españoles. *Jurídicas*, 85-103.
- Ortega, A. (2014). Sobre la formación social de la comunidad ‘cucapa’ del bajo delta del Río Colorado. *Boletín de Antropología Americana*. Núm. 41, pp. 135-158.
- Ponce, A. (2013). *De cueva pintada a la modernidad*. Mexicali, B.C.: Bubok.
- Ponce, A. (2017). *Los antiguos californios, los yumas y la gente de razón. Relatos históricos*. Obtenido de Bubok:

<https://www.bubok.es/libros/171784/Los-antiguos-californios-los-yumas-y-la-gente-de-razon>

- Recinos, A. (1992). *Popol Vuh. Las antiguas historias del Quiché*. México, D.F. Fondo de Cultura Económica.
- Resina, R. (1985). Mito como conciencia colectiva. *INTI*(21), 1-12.
- Ruelas, A. (2014). El kuri kuri: senda de diálogo con el entorno yumano. En Olimpia Niglio, “*México. Restauración y Protección del Patrimonio Cultural*”. Volumen 2. UNAM, Editorial Aracne, pp. 445-455.
- Séjourné, L. (1957). *Pensamiento y religión en el México antiguo*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Séjourné, L. (2013). *El Universo de Quetzalcoatl*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Shipek, F. C. (1972). Prepared Direct Testimony on San Luis Rey River Reservation Water Use. Federal Power Commission Project 176.
- Shipek, F. C. (1977). A Strategy for Change: The Luiseño of Southern California. [Ph.D. dissertation]. University of Hawaii, Honolulu.
- Shipek, F. C. (1981a). A Native American Adaptation to Drought: The Kumeyaay as Seen in the San Diego Mission Records 1770-1798. *Ethnohistory*, 28(4), 295.
- Shipek, F. C. (1981b). Rethinking Native American Ecological Assumptions and Myths. *Ethnohistory*, 28(4), 293. doi:10.2307/481134
- Shipek, F. C. (1982). The Kamia (Eastern Kumeyaay) and Miguel Mission Tap Cultural Resources. Manuscript on file at Wirth Associates, San Diego.
- Shipek, F. C. (1985a). Kuuchamaa: The Kumeyaay sacred mountain. *Journal of California and Great Basin Anthropology*, pp. 67-74.
- Shipek, F. C. (1985b). California Indian Reactions to the Franciscans. *The Americas*, 41(04), 480-492. doi:10.2307/1007353
- Spier, L. (1923). Southern Diegueño customs. *American Archaeology and Ethnology*. Num. 16, pp. 295-358.
- Sumedho, A. (2015). *Las cuatro nobles verdades*. Inglaterra: Amaravati Publications.

- Tapia, A. (2009). Algunos geosímbolos de Baja California. Identidad y memoria colectiva de la ruralidad. *Culturales*, vol. V, núm. 10, pp. 139-176.
- Tapia, A.; Grijalva, (2012). El imaginario colectivo Kumiai y sus recursos naturales. *Estudios Fronterizos*, Vol. 13, núm. 25, pp. 131-156.
- Tena, R. (2011). *Anales de Cuauhtitlan*. Dirección General de Publicaciones del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. México, D.F.
- Tomé, P. (2010). Redescubriendo la Gran Chichimeca: Revalorización regional y antropología social en la recuperación de una pluralidad étnica mexicana. *Revista de dialectología y tradiciones populares*, 155-184.
- Velázquez, R. (2014). Ritmos yumanos. En *Iconografía Espectral de ritmos de danza*. <https://www.danzasmexicanas.com/iconografia-espectral-de-ritmos-de-danza/>
- Velázquez, M. D. (1974). *Establecimiento y pérdida del septentrión de Nueva España*. México, D.F.: Colegio de México.
- Wasson, R., G. (1993). *Teonanácatl, el hongo maravilloso. Micolatría en Mesoamérica*. México, D.F. Fondo de Cultura Económica.
- Waterman, T. T. (1910). The religious practices of the Diegueño Indians. *American Archaeology and Ethnology*, 8(6), 271-358.
- Winkelman, M., & Finelli, P. (2006). El Kusiyaí: chamanismo entre las poblaciones Yumanas del norte de Baja California. *Culturales*, 111-131.