
Carlo Bonfiglioli, Arturo Gutiérrez et María Eugenia Olavarría

De la violencia mítica al « mundo flor ». Transformaciones de la Semana Santa en el Norte de México

Avertissement

Le contenu de ce site relève de la législation française sur la propriété intellectuelle et est la propriété exclusive de l'éditeur.

Les œuvres figurant sur ce site peuvent être consultées et reproduites sur un support papier ou numérique sous réserve qu'elles soient strictement réservées à un usage soit personnel, soit scientifique ou pédagogique excluant toute exploitation commerciale. La reproduction devra obligatoirement mentionner l'éditeur, le nom de la revue, l'auteur et la référence du document.

Toute autre reproduction est interdite sauf accord préalable de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France.

revues.org

Revues.org est un portail de revues en sciences humaines et sociales développé par le Cléo, Centre pour l'édition électronique ouverte (CNRS, EHESS, UP, UAPV).

Référence électronique

Carlo Bonfiglioli, Arturo Gutiérrez et María Eugenia Olavarría, « De la violencia mítica al « mundo flor ». Transformaciones de la Semana Santa en el Norte de México », *Journal de la société des américanistes* [En ligne], 90-1 | 2004, mis en ligne le 05 janvier 2009, consulté le 12 juillet 2014. URL : <http://jsa.revues.org/542>

Éditeur : Société des américanistes
<http://jsa.revues.org>
<http://www.revues.org>

Document accessible en ligne sur :
<http://jsa.revues.org/542>

Document généré automatiquement le 12 juillet 2014. La pagination ne correspond pas à la pagination de l'édition papier.

© Société des Américanistes

Carlo Bonfiglioli, Arturo Gutiérrez et María Eugenia Olavarría

De la violencia mítica al « mundo flor ». Transformaciones de la Semana Santa en el Norte de México

Pagination de l'édition papier : p. 57-91

- 1 El presente ensayo* aborda, desde una perspectiva etnológica estructural, los ciclos rituales de cuatro pueblos que se sitúan en el corredor yuto-azteca del occidente y el noroeste mexicano. Los períodos de cuaresma y Semana Santa yaqui, tarahumara, cora y huichol¹ (Figura 1) ofrecen una oportunidad propicia para compararlos. La tarea se ve facilitada por el hecho de que tales comunidades comparten una misma filiación lingüística, presentan cierta afinidad en sus respectivos procesos de contacto con el catolicismo y poseen un sustento prehispánico similar, que va desde el semisedentarismo agrícola hasta la actividad guerrera.



FIG. 1. — Ubicación de los grupos étnicos considerados.

- 2 La hipótesis sustentada consiste en que, a pesar de las evidentes diferencias en los sistemas religiosos, el análisis de sus cosmologías revela que las cuatro tradiciones pertenecen a un mismo grupo de transformaciones, que toma como modelo un conflicto cósmico entre los seres asociados al Cristo-Sol, por una parte, y aquellos asociados al cielo estrellado por la otra, conflicto que desemboca en un proceso de etnogénesis².

- 3 La relación entre la representación ritual de la Semana Santa – entendida como escenificación de la « pasión de Cristo » – y un conflicto de tintes cósmicos, ya ha sido propuesta por diversos autores en el ámbito propiamente mesoamericano (Reyes García 1961; Preuss 1955, 1960; López Austin 1994). No es nuestro interés plantear una analogía con la cosmovisión prehispánica en la que no se aprecian los efectos del proceso de evangelización; por el contrario, los temas de la muerte-resurrección del hijo de Dios están aquí presentes al mismo título que el motivo de los bandos guerreros que entablan una lucha.
- 4 En su propuesta de tipología estructural para los *folktales* de los indígenas norteamericanos, Dundes³ (1965, p. 208; *apud* Spicer y Crumrine 1997, p. 552) planteó que el « *theme or motif of “Lack” or loss and “Lack Liquidated” or loss-liquidated* » constituye una especie de « principio estructurante » que subyace a un gran número de relatos por él analizados. Retomando lo anterior, Crumrine (1997) sostiene que este mismo tema se encuentra presente en los rituales de Semana Santa del noroeste de México. Así, la pasión de Cristo puede ser vista como una transición desde un estado de carencia inherente a los tiempos míticos hacia otro en que se suprime dicha carencia, simbolizada por la articulación de los mitemas « aparición de los enemigos de Cristo », « muerte de Cristo », « muerte de los enemigos de Cristo » y « resurrección de Cristo ». En otras palabras, se trataría de dos muertes que, al dar paso a la vida, resuelven una oposición inaceptable y permiten el paso al estado de cultura.
- 5 En efecto, al considerar los relatos míticos, por una parte, al igual que las representaciones rituales del sacrificio de Cristo y la muerte de sus enemigos por otra, como manifestaciones de una confrontación en la que está presente el común simbolismo de las armas, se percibe la posibilidad de que lo expresado con ambos temas o motivos sea un conflicto entre los dos polos del cosmos – el luminoso y el oscuro – que toman la superficie terrestre como escenario ritual. En los mitos el tiempo de la creación aparece, a veces, como un movimiento ascendente en el que, pasando por sucesivas fases de destrucción, se transita al tiempo cultural. En otros casos, la transgresión provoca la disyunción que separa lo central de lo periférico o los mundos de arriba y de abajo. Como se verá más adelante, la transgresión se convierte en conflicto; el conflicto permite el paso de un estado a otro y al mismo tiempo distingue los opuestos, los reúne en nuevos conflictos, disociaciones, alternancias que se consuman al ritmo de las estaciones y de las temporadas agrícolas.
- 6 El primer antecedente sobre el tema le corresponde a Konrad T. Preuss (1909, 1933, 1955, 1960, 1982) quien, a principios del siglo pasado, vio en los conceptos cosmogónicos de los indígenas de la Sierra del Nayar un equivalente etnográfico de las antiguas representaciones de la lucha astral entre los mexicas. El espacio que dedicó al análisis de las semanas santas como tales quizá no fue extenso pero sí muy sugerente, sobre todo situándolo en su contexto histórico. Como mesoamericanista que era, Preuss puso el acento sobre una de las posibles expresiones del conflicto, sin duda alguna la dominante en los contextos por él considerados.
- 7 Analizado en un tiempo-espacio de mayor alcance, el tema de la lucha astral, ya importante de por sí, se enriquece analíticamente con la integración de otros registros y narrativas, esto es, mediante la incorporación de transformaciones paradigmáticas adicionales dentro del sistema de referencia. Por una parte, la mayor cercanía con el denominado suroeste de los Estados Unidos implica un diálogo cultural que trasciende la esfera de influencia mesoamericana. Por otra, los procesos que derivan de la conquista proporcionaron al pensamiento indígena nuevos elementos mediante los cuales reflexionar sobre el orden cósmico, ámbito en el que el tema del conflicto entre los seres asociados a las categorías de lo alto y de lo bajo condensa las contradicciones más importantes. Dentro de este complejo analítico – bien vale subrayarlo – el tema de la « lucha astral » evidenciado por Preuss viene a ser así una de sus posibles manifestaciones, pero no la única. Como se mencionó, el tema de la pasión de Cristo ha ofrecido nuevas posibilidades para pensar y resignificar viejos motivos en un nuevo contexto, el que derivó del proceso de evangelización. A ello hay que añadir que ciertas manifestaciones del teatro edificante, como lo son las danzas de conquista, trasladaron tal reflexión a campos más terrenales, es decir, a temáticas relativas a la conquista territorial y al conflicto interétnico y religioso (Bonfiglioli y Jáuregui 1996). Indudablemente hay otros aspectos, tanto en el plano estético como en el conceptual, que enriquecen este panorama, pero

es innegable que en el periodo de cuaresma-Semana Santa en particular, el tema dominante se refiere a un conflicto y su resolución.

8 Remitimos al lector a las etnografías completas de dichos ciclos⁴, sin las cuales no sería posible realizar un análisis comparativo como el presente (Bonfiglioli 1995, 1996, 2002; Gutiérrez 2000, 2002; Olavarría 1992, 1999, 2003). Por lo demás otros autores han abordado temas afines, desde distintos enfoques, en el área cultural a la cual hacemos referencia (Alvarado 2001; Crumrine 1997; Jáuregui 2003; Lemaistre y Kindl 1999; Merrill 1983, 1997; Neurath 2002; Spicer y Crumrine 1997; Valdovinos 2002).

9 La propuesta que aquí desplegamos consiste en una formulación analítica, resultado del trabajo comparativo, que no sólo permitirá una mejor comprensión de los grupos considerados sino que también reforzará los puentes interpretativos entre distintas áreas culturales, en especial aquellas distribuidas sobre lo que la lingüística ha definido como subfamilias taracahita y corachol (Valiñas 2000, p. 182).

10 Antes de adentrarnos en el análisis tal vez sea conveniente aclarar de manera muy breve, sobre todo para el lector poco familiarizado con el contexto mexicano, dos aspectos que, más allá de la común pertenencia a la familia lingüística yuto-azteca, han posibilitado, directa o indirectamente, homogeneizar tanto como diversificar la cosmovisión de los pueblos considerados en este ensayo: a) en el plano ecológico, estos pueblos son, desde tiempos prehispánicos, eminentemente agrícolas; b) sus realidades varían en lo relativo al patrón de asentamiento y al grado de dependencia de las lluvias de temporal.

11 Tradicionalmente los incipientes agricultores yaquis aprovechaban las inundaciones del río homónimo y, desde tiempos jesuíticos, la población se asentó alrededor de ocho pueblos-cabecera situados en los valles cercanos a la costa del Pacífico. A partir de la construcción de presas, hace ya casi sesenta años, desarrollaron una agricultura de riego orientada a los mercados nacional e internacional.

12 En cambio tarahumaras, coras y huicholes son pueblos serranos que tienden a vivir dispersos en rancherías durante la época de lluvias, o concentrados – sobre todo coras y huicholes – en las cabeceras o en otros centros menores cuando se intensifica su calendario ritual, en la temporada de secas.

13 Desde luego, la agricultura centrada en el cultivo del maíz no ha sido la única forma de actividad económica adoptada por estos pueblos. La guerra, la caza, la pesca, la recolección, el comercio, y posteriormente la ganadería y la horticultura, también jugaron y juegan un papel complementario. No obstante, la agricultura sigue siendo la actividad predominante. De tal modo, la bipartición del ciclo anual en temporada de lluvias y temporada de secas constituye un elemento central de su cosmovisión.

14 Por otra parte hay que aclarar, en el plano etnohistórico, que los efectos que estos pueblos sufrieron a partir de la conquista militar española y de los procesos de evangelización – tanto de la Compañía de Jesús como de la orden franciscana – no fueron idénticos. Las respuestas indígenas a los distintos tipos de contactos oscilaron entre la confrontación bélica prolongada – sobre todo en los casos yaqui y cora –, las rebeliones esporádicas, la aceptación pactada, la resistencia pasiva – favorecida, en los casos huichol y tarahumara, por las características del territorio – hasta llegar, desde comienzos del siglo veinte, a la participación más o menos consentida en distintos planes gubernamentales que abarcaron las áreas de la economía, la educación y la salud.

15 Es innegable que elementos importantes de la ritualidad y de la cosmovisión originaria se perdieron para siempre a la vez que se incorporaron otros de tradición mediterránea. Pero lo más importante en este proceso no fue lo que se perdió o lo que se adquirió sino lo que se transformó, y en este sentido cabe subrayar que el grado de reelaboración simbólica de lo propio, de lo que les fue impuesto, o de lo que « tomaron prestado », siempre ha sido notable y es particular a cada pueblo. Por esta razón nos encontramos frente a sistemas religiosos peculiares, resultado de procesos creativos en los que se advierten asimilaciones, adaptaciones y reformulaciones. En general se trata de nuevos ordenamientos sintácticos que no corresponden a la simple adición de dos tradiciones, la prehispánica y la « occidental », sino a la articulación de sistemas simbólicos originales, refuncionalizados a manera de un *bricolage*

(Lévi-Strauss 1964), tanto en los aspectos formales como en los conceptuales. Puesto que se trata de un estudio eminentemente sincrónico, no es nuestra finalidad rastrear el origen de los elementos que conforman el conjunto analizado, sino mostrar cómo operan en su propio contexto y dentro del sistema de transformaciones del que forman parte.

16 Del cruce de todas estas variables y de diferentes coyunturas locales derivan, por consiguiente, tanto la pluralidad de estilos étnicos que conocemos en la actualidad como los diferentes grados de homogeneización regional y macrorregional. En el análisis que sigue buscamos evidenciar, más allá de la diversidad patentizada por cada variante del ritual de Semana Santa, la existencia de una unidad estructural subyacente.

17 Nuestro recorrido analítico hace hincapié en cuatro puntos: 1) la transgresión mítica primigenia; 2) las características de los bandos en conflicto, en particular del grupo de los transgresores; 3) las principales proposiciones narrativas de la lucha cósmica; 4) las conclusiones, que además de redondear lo anterior pondrán al descubierto nuevos aspectos.

El incesto primigenio

18 En su polémica frente a los teóricos del ritual, Lévi-Strauss les reprocha hacer caso omiso de la distinción entre los dos modos de existencia de la mitología, la explícita (relatos) y la implícita (fragmentos, esbozos, notas ligados a alguna fase del ritual). Propone que más que estudiar el ritual en y por sí mismo conviene asumir que « la oposición entre el rito y el mito es la oposición entre el vivir y el pensar » esto es: « la esencia del ritual es intentar reducir el pensamiento a lo vivido » (Lévi-Strauss 1983, p. 609). Por su parte, Jack Goody (1999, p. 170) retoma este punto y propone diferenciar los términos mito y mitología. Mito se refiere a una modalidad oral estandarizada, un relato sagrado o *récit*; mientras que la mitología constituye un campo de conocimiento de lo sagrado cuyo estudio se proyecta hacia el inventario de los diferentes patrones mentales.

19 De manera que, en el presente ensayo, la categoría mito será abordada en sus dos modos de existencia, el explícito y el implícito, el mito *récit* y el mito-cosmología. El mito verbalizado o explícito será tratado en este capítulo, mientras que la mitología – entendida como la visión de las relaciones que establecen los humanos con lo sagrado y que apela a todo un sistema cultural en el que se reconocen múltiples niveles – será analizada en los capítulos subsecuentes con base en la reconstrucción de los numerosos códigos que comprende la ritualidad. Sobre las cuatro tradiciones contempladas contamos con relatos míticos acerca del orden cósmico.

20 Con el fin de sintetizar la presentación de los casos, omitimos la transcripción completa de cada uno de los relatos míticos, por lo que remitimos al lector a las versiones completas que son, para el caso huichol, Montes de Oca (1972, pp. 171-195); el cora, Gutiérrez (s. d.); el tarahumara, Lumholtz (1981, pp. 294-295) y Merrill (1983, p. 63); y el yaqui, Olavarría (1992, pp. 34-35).

21 La tabla a continuación resume el análisis sintagmático y paradigmático de las cuatro versiones consideradas y debe leerse en ambos sentidos: las columnas constituyen versiones sintéticas de los mitos en su ordenación narrativa o sintagmática que señalan únicamente los elementos significativos o mitemas. Por otro lado, los números que acompañan a cada enunciado remiten al eje paradigmático, es decir a las relaciones significativas entre mitemas.

22 Cabe señalar que las evidentes diferencias entre tradiciones, más que dificultar el análisis, proporcionan valiosas claves para identificar los silencios, ausencias y alusiones que sólo la perspectiva comparativa permite comprender. En este tenor, no sólo los mitos « completan » a otros, también remiten a los elementos de la mitología implícita – como las representaciones del incesto aludidas en los rituales – que serán considerados en los capítulos correspondientes.

23 En el plano de la narración, tanto los mitos coras como los huicholes se refieren al origen del universo o de una parte importante de él, entre los huicholes, por ejemplo, el universo mestizo. La primera parte de ambos textos míticos se refiere al origen del mundo; en contraposición, entre los tarahumaras y los yaquis, las narraciones míticas parten del hecho de que el mundo ya ha sido instaurado.

24 Es preciso señalar que el mito huichol describe un mayor número de secuencias de manera verbal, con respecto a éste el cora invierte determinados mitemas, mientras que los tarahumaras

y los yaquis son mitos muy sintetizados en los que el mensaje se completa, sobre todo, mediante la escenificación ritual.

25 En los cuatro casos, los protagonistas corresponden a un par demiúrgico: Serpiente/Nazareno entre los huicholes; Judíos/Jesús entre los coras; Diablo/Dios entre los tarahumaras y yaquis. La actividad creadora de estos pares se desenvuelve en torno al evento fundador de un incesto⁵ que tiene lugar bajo diversas modalidades ajustadas a la tipología propuesta por Héritier (1999).

26 Entre coras y huicholes el incesto es de « primer tipo », es decir, involucra a dos parientes de sexo opuesto, Jesús y la Virgen. En el mito tarahumara el incesto referido es de « segundo tipo », ya que involucra a « dos parientes de sangre del mismo sexo que comparten la misma pareja sexual » (*ibid.*): dos hermanos varones, el mayor y el menor, que no son sino el Diablo y Dios, quienes comparten la misma mujer, a fin de cuentas, una tríada de parientes por alianza compuesta por un varón, su hermano y la esposa de éste. Entre los yaquis tanto la relación de parentesco como el acto sexual se encuentran de manera virtual. La relación del pascola o viejo de la danza, también llamado Diablo, con la Virgen, es la de parientes espirituales, debido a su participación mutua en un ritual cuyo incesto, si bien sólo se alude, genera consecuencias apreciables en el castigo infligido al transgresor.

27 Llama la atención el carácter inevitable del evento incestuoso desde el punto de vista del personaje que toma la iniciativa. En el caso huichol es la propia Virgen quien manifiesta su deseo al Nazareno, mientras que en el cora es a la inversa. Puede inferirse que en el mito tarahumara quien realiza el engaño es el Diablo, puesto que la esposa de Dios es quien denuncia los hechos. En el caso yaqui salta a la vista una curiosa ambivalencia, ya que la propia Virgen busca al pascola « para darle de comer » y éste se niega, actitud en que la Virgen « descubre » sus malas intenciones.

28 Por otra parte, al observar las relaciones entre mitemas señaladas por la numeración, que aparecen en el cuadro (Figura 2), saltan a la vista nuevos significados referentes a la naturaleza del héroe cultural tales como su crecimiento acelerado, su posterior debilitamiento, su carácter ctónico y finalmente, su fortalecimiento o elevación al cielo.

29 Dichas constantes confirman la naturaleza edípica de los héroes o antihéroes culturales de los cuatro grupos indígenas, a partir de su dificultad para caminar erguidos ya que lo hacen ebrios, sin pierna o con los pies afectados y por su relación con la categoría de lo bajo, que expresa, en última instancia, su cercanía con lo terrestre o con el inframundo (Lévi-Strauss 1968).

HUICHOL (Montes de Oca 1972)	CORA (Gutiérrez s. d.)	TARAHUMARA (Lumholtz 1981; Merrill 1983)	YAQUI (Olavarría 1992)
(1) Niño Nazareno (Cristo) tiene origen acuático y crecimiento acelerado	(1) Crecimiento acelerado de Jesús	(5) En una fiesta Dios y el Diablo se emborrachan	(3) En una fiesta, la Virgen le propone al pascola (hijo del Diablo) « darle de comer » y éste se niega a aceptar. De lo que se infieren sus « malos pensamientos » con la Virgen
(2) Sus hermanos, los judíos, quieren matar al Nazareno por ser el mejor violinista	(3) Jesús se acuesta con la Virgen en carnaval	(3) El Diablo se acuesta con la esposa de Dios (la esposa confiesa el incesto; o son descubiertos in fraganti)	(3) La Virgen evita el incesto
(3) La Virgen admira al Nazareno y se acuesta con él	(2) Los judíos lo persiguen	(2) Sintiendo descubierta el Diablo persigue a Dios	(6) La Virgen convierte al pascola en serpiente
(4) Nazareno crea el universo	(4) Jesús crea el universo	(5) El Diablo mata a Dios	
(5) Cinco serpientes cubren al Sol y ocasionan el diluvio	(5) Jesús es atrapado por los judíos	(6) Dios resucita y hunde al Diablo en la tierra	
(5) Nazareno cae en el agua, las serpientes le	(5) Jesús es picado por un ciego y muere		

comen la pierna (Nazareno ya no puede caminar)			
(5) El Nazareno quiere escapar pero los judíos lo flechan	(7) Jesús sube al cielo con el padre Sol		
(7) Nazareno fabrica una cruz en donde se clava (la cruz lo reanima)			
(6) Los judíos se retuercen como víboras			
(3) El Nazareno, clavado, rehúsa la propuesta incestuosa de la Virgen quien lo admira			
(5) El Nazareno muere sangrando			
(7) El Nazareno se eleva al cielo con el padre Sol			

FIG. 2. — Cuadro comparativo de mitemas relativos al incesto primigenio y al orden cósmico. La numeración que los acompaña remite a las siguientes unidades narrativas: (1) crecimiento acelerado del héroe cultural; (2) amenaza al héroe cultural; (3) incesto; (4) creación del universo; (5) debilitamiento del héroe cultural (o de su padre); (6) carácter ctónico de los personajes; (7) fortalecimiento o elevación al cielo del héroe cultural.

30 El hecho de que tanto los huicholes, como los coras y los yaquis, explícitamente se refieran a Jesús como un niño de crecimiento acelerado, confirma la naturaleza fundacional de los mitos analizados. Al respecto, Gaignebet (1984, pp. 34-35) es claro al analizar el carnaval:

Jesús, de esta manera, forma parte de lo que se llama en folklore los « dotados ». Habla y anda desde los primeros días de su existencia y, porque él es la Palabra, cuando habla, lo que ordena se realiza. [...] Si el pequeño hombre de cinco años tuviera la fuerza del de treinta, mataría a su padre y se acostaría con su madre, realizando así el deseo inconsciente de todo niño [...]. Esta palabra maléfica precede a la edad de la razón. Así pues, es preciso temer la inexperiencia de Jesús de la misma manera que la del joven sol. ¿Acaso no ha sido comparado Jesús con el sol? El astro renace totalmente inexperto, joven y ya muy fuerte. Y es de temer mucho que sus primeros paseos anuales sean parecidos a los de los niños gigantes, que lo devastan todo a su paso.

31 Con base en lo anterior, podemos afirmar que los cuatro casos forman parte de un grupo de transformaciones que evoca la fundación del orden cultural en la medida que presenta la siguiente secuencia: 1) incesto primigenio; 2) carácter ctónico – temporal o permanente – de los protagonistas; 3) se forman dos bandos asociados respectivamente a las categorías de alto/bajo y luz/oscuridad; 4) que entablan una lucha en la que el victorioso se eleva al cielo en forma de Sol y los derrotados se retuercen como víboras o quedan convertidos en serpientes; o bien, sólo se señala el destino inframundano del transgresor.

32 El incesto como evento fundador instauro a los dos bandos protagonistas del ritual de cuaresma y Semana Santa, ya sea porque buscan la venganza o bien porque ambos bandos ya están dispuestos a entablar una lucha de tintes cósmicos. Mientras los mitos cora, huichol y tarahumara explicitan el conflicto, el yaqui enfoca este episodio en la actuación ritual que tiene lugar el Sábado de Gloria.

33 En el tiempo de cuaresma y Semana Santa los judíos se enfrentan con Jesús o bien el Diablo con Dios; en todos los casos Jesús es derrotado para resurgir como Sol entre coras y huicholes, o bien para renacer como niño-Dios, listo para emprender su crecimiento acelerado en un año en los casos huichol, cora y yaqui.

34 Considerar estos mitos como fundadores del orden ritual, estacional o cósmico, no debe sorprender, puesto que numerosas culturas establecen una homología entre los registros cósmico-meteorológicos y los sociales, de manera que en el caso yaqui las relaciones incestuosas provocan sequías y en el huichol inundaciones o eclipses. Su interpretación no remite necesariamente a las nociones de impureza o pecado, sino que evoca una ruptura con la ley fundadora del orden social (Lévi-Strauss 1991).

35 Estas narrativas, similarmente a la demostración de Leach (1967) en su análisis del Génesis, describen la secuencia que parte de la indiferenciación propia del mundo precultural, una

situación liminar de transgresión – el incesto – para arribar al mundo diferenciado y cultural. En nuestros mitos, la disyunción provocada por el incesto instauro las categorías de lo alto y lo bajo, lo masculino y lo femenino, el oriente y el poniente, la temporada de secas y la de lluvias, en que se basa su cosmovisión.

36 De modo que si el incesto provoca una disyunción cosmológica de los bandos, el rito no duda en resolverla, estableciendo un orden que debe ser mantenido cíclicamente. La resolución ritual de este conflicto se expresa mediante la conformación de los bandos rituales que se instauran durante el tiempo privilegiado de la cuaresma-Semana Santa. Esta organización, tendencialmente dualista, es la que procedemos a describir.

El bando de los transgresores

37 Dentro del escenario ritual, el conflicto cósmico entre los bandos asociados a lo bajo y a lo alto se explicita, por medio de varios códigos: la terminología, el vestuario, la parafernalia, la coreografía, la mimesis, la música, la configuración del espacio y del tiempo, entre otros. Estos elementos plantean, en virtud de sus caracteres selectivos y combinatorios, la existencia de un sistema de representaciones coherente en el cual las relaciones de conjunto predominan sobre las particulares. Por esta razón, la necesidad de realizar un análisis comparativo frente a contextos que presenten características afines se hace imprescindible.

38 Ahora bien, los grupos antagonicos mencionados pueden distinguirse en varios subgrupos o bien estar representados por uno solo. Entre los yaquis, el bando del *kohtumbre*⁶ está integrado por el Pilato, su líder, y el grupo de los fariseos, que a su vez se subdivide en soldados y cabos, es decir, varones iniciados casados y solteros, respectivamente, y los enmascarados o *chapyekam*. El rango del Pilato se refleja en su capa ornamentada con bordados de lentejuela dorada – significativa del cielo estrellado – y por ser el único que no calza huaraches sino botas. Entre los fariseos, los soldados y los cabos llevan sombrero vaquero negro y sobre el rostro una pañoleta que sólo les descubre los ojos. Encima del pantalón y camisa portan una capa, también negra, que llega a la pantorrilla, y una sobrecapa hasta el antebrazo, evocando enfáticamente su asociación con la oscuridad, el inframundo y, de manera sugerente, el hábito franciscano. Del cuello cuelga un rosario de madera (*kusim*) y, en ocasiones, una imagen de la Virgen de Guadalupe. Su carácter militar se aprecia tanto en su organización y disciplina como por el puñal que llevan en la mano izquierda y por la espada en la derecha, ambos de madera, con motivos florales para los solteros y geométricos para los casados.

39 A lo largo de la ceremonia se dan algunos cambios en el atuendo de los soldados y de los cabos que remiten al código cosmológico: el miércoles santo o *tinieblah* portan pantalón y camisa blancos y a partir del viernes, negros. Cabe aclarar que sólo el jueves santo los cabos se cubren el rostro, es decir, se ponen « el luto ». El atuendo de los *chapyekam* – los personajes más numerosos que desempeñan el papel de perseguidores de Cristo – alude a lo extraño, a « su » otredad: portan máscaras de mestizos (*yoris*), negros, apaches, *punks*, cholos, recientemente árabes, así como de distintos animales. Los *chapyekam* más tradicionales y de más alta jerarquía se cubren la cabeza y el cuello con una especie de yelmo, denominado *sewa* (flor), en el que sobresalen las enormes orejas ornamentadas con diseños florales. Aparte, se enrollan tiras de capullos de mariposas (*tenavaris*) en tobillos y pantorrillas, los que sirven para realizar el acompañamiento rítmico sonoro de sus danzas-marcha; además, destaca el movimiento de sus armas que simulan el zigzag de una serpiente (Figura 3). Otro rasgo significativo de este « ejército » es el voto de silencio que debe observar a lo largo de su actuación. Su comunicación se reduce al código gestual y rítmico, es decir, los sonidos del tambor y la flauta, el meneo de sus cinturones de cascabeles y el chasquido de los *tenavaris*.



FIG. 3. — *Chapayekam yaquis*, comunidad de Pascua (véase Painter 1986).

40 Entre los tarahumaras, el bando de los enemigos de Dios está conformado, en la mayoría de los casos, por un único grupo. Su denominación puede variar de comunidad a comunidad; a veces se les llama fariseos, otras judíos, diablos o moros, y lo común a todas ellas es que remiten a los enemigos de Cristo, de Dios y de la religión católica⁷. En la comunidad de Tehuerichi, desde los primeros domingos de cuaresma los fariseos, liderados por su alférez (*parisero alapérisi*), se distinguen de los demás participantes por su semidesnudez y por sus pinturas corporales. La manera en que se pintan varía según la localidad: en ciertas comunidades se embarran todo el cuerpo con arcilla blanca o rojiza; en otras se tiznan con hollín negro; y en otras más se motean el cuerpo con arcilla blanca. El tipo de pintura corporal indica, de manera importante, la asociación de los fariseos con el inframundo, sea en términos de procedencia ctónica – la arcilla en los cuerpos –, de oscuridad – el negro –, o bien por la referencia al cielo estrellado – las motas blancas en la piel « oscura ». Los punteros de las filas de danzantes llevan un tocado de plumas de guajolote y la mayoría porta una espada de madera con decoraciones de estrellas o zigzag (Figura 4). El grupo está integrado, además, por veinte o treinta tamboreros, algunos de los cuales tocan simultáneamente una flauta de carrizo. Con respecto de estos instrumentos – con doble parche y de forma circular – es importante señalar que sobre el parche se dibujan motivos astrales, principalmente estrellas.



FIG. 4. — Fariseos tarahumaras.

41 El término « judíos » es utilizado tanto por los coras como por los huicholes para referirse a los mismos personajes. Entre los huicholes de San Andrés Cohamiata se trata de un grupo muy exiguo, y ausente en las comunidades del este (San Sebastián y Santa Catarina), mientras que entre los coras llega a ser un grupo complejo y numéricamente relevante. Estos últimos

los denominan como *xú'urawikari*; *xú'urabe* significa « estrella », término que los designa como seres nocturnos. El grupo de judíos coras (Figura 5) está conformado por un principal de judea, centuriones, capitanes, soldados y cabos. Todos juntos pueden llegar a superar los trescientos participantes en una sola comunidad. El día de su aparición, el miércoles santo, los judíos visten apenas con un taparrabo y portan un sable de madera. El jueves por la mañana se dividen en dos bandos, los que se pintan de blanco y los que se tiñen de negro. Ambos usan máscaras que representan personajes políticos, animales, mestizos e incluso indígenas vecinos. Al igual que los tarahumaras, se pintan el cuerpo con rayas, motas y círculos blancos, diseños con claras alusiones cosmológicas. Para el Viernes Santo, después de dar muerte a una de las figuras de Cristo, la pintura cambia de color, siendo el rojo la tinta imprescindible por las referencias a la sangre de la divinidad muerta. Los capitanes se distinguen del resto por los dibujos de « carrilleras y tobilleras militares » que llevan en el tronco y en los pies, respectivamente. Hay dos centuriones: el blanco quien viste como mestizo y monta un caballo blanco; y el negro quien porta capa y sombrero del mismo color y monta un corcel oscuro. Los judíos tocan una flauta y en ocasiones una trompeta, ambas de carrizo; además cuentan con dos tamborileros.



FIG. 5. — Judíos coras.

- 42 En el caso de los judíos huicholes – cuando los hay –, el código del vestuario es parecido al de sus homónimos coras aunque menos llamativo; es decir, visten un pequeño taparrabo, portan un sable de madera, se pintan el rostro, y a veces el cuerpo y los sables, con cenizas de olote quemado, denominado *xura'uxa yiwa*⁸. El término utilizado resulta sugerente ya que, como en el caso cora, *xurawe* significa « estrella » en tanto que *'uxa* es « pintura » y *yiwa* designa a ciertas serpientes de río de la región asociadas, por su ubicación geográfica y su color, el negro y azul, con lo de abajo. De esta forma, la expresión caracteriza al grupo ritual como seres del inframundo, asociados a Nakawe⁹, monstruo telúrico que vive bajo la tierra o en el mar, o bien en la oscuridad del cielo nocturno, a menudo representado como serpiente (Gutiérrez 2002, pp. 163-171).
- 43 Con respecto a la conducta de los bandos transgresores conviene mencionar lo siguiente. La actitud del *kohtumbre* yaqui está sujeta a un estricto código disciplinario. A lo largo de la cuaresma no pueden tener relaciones sexuales, ni beber alcohol, comer carne, dulces, lácteos o alimentos de fácil descomposición, y durante el *tekipanoa*, o trabajo ritual, están obligados a usar la mano izquierda, no pueden hablar y tampoco alejarse de la enramada que funciona a manera de cuartel conocida como « la guardia ». La transgresión de estas normas es castigada con severidad. De ellos se dice que son zurdos y débiles puesto que sus armas son de madera; su postura y movimientos manifiestan la dificultad de andar erguidos, la vejez, las serpientes y todo aquello perteneciente a lo ctónico. Con frecuencia piden limosna y algunas de sus acciones tienen que ver con la conducta infantil y lúdica.
- 44 Los fariseos tarahumaras se distinguen por su exuberancia cinética. Sus incesantes danzas, de claro matiz guerrero, realizadas con un único paso, el más apto para desplazarse con rapidez en

un amplio espacio ritual, son una marca de protagonismo y agresividad. Es conveniente aclarar que la palabra utilizada para definir la Semana Santa es *noríroachi*, que significa « cuando se camina en círculo » (Brambila 1976, p. 390). Este término designa, sobre todo, las figuras en espiral que caracterizan a los bailes de los fariseos, pertenecientes al campo semántico de la serpiente. Hay una danza emblemática que alterna estas figuras en espiral con otras lineales, estas últimas realizadas con una serie de pasos hacia adelante y hacia atrás. En ella nos parece ver una representación del movimiento del reptil que se enrolla y recarga sobre sí mismo – las figuras en espiral – para luego extenderse – los pasos hacia delante –, retraerse – los pasos hacia atrás –, y otra vez extenderse y enrollarse¹⁰. La serpiente se manifiesta una vez más en las espadas de los fariseos tanto por su forma como por las decoraciones en zigzag. Por ser los fariseos nietos del Diablo – así lo plantea la exégesis indígena – el simbolismo de la serpiente se relaciona, desde luego, con el campo semántico del inframundo. Ciertos relatos (Batista 1994, pp. 15, 19; Mares Trías 1975, pp. 3-62) y creencias tarahumaras vinculan al reptil con el agua de los ríos, con la destrucción, el peligro y la enfermedad, la luna llena, los remolinos, el granizo, la lluvia, elementos que en la tradición mesoamericana también se vinculan al inframundo. En combinación con estos elementos, enfatizamos el simbolismo del tocado de plumas de guajolote que portan los punteros de las filas de danzantes, personajes que representan la cabeza de la serpiente. Esta combinación plumas-serpiente revela la presencia insospechada de una « serpiente emplumada », cuya función semántica, como luego veremos, es parecida a la de otros equivalentes del occidente mexicano y del suroeste de Estados Unidos¹¹.

45 Hay que añadir que el grupo de los fariseos es liderado por un monigote que representa al Judas, también llamado *apalochi* (abuelo), figura fálica que, de manera muy elocuente, va exhibiendo sus atributos a lo largo de la ceremonia. Su aparición desencadena una actitud de efervescencia entre los fariseos de acuerdo con las modalidades cómico-sexuales de esta región del continente.

46 Uno de los ejemplos más contundentes de la vivacidad transgresiva amerindia es el comportamiento cómico-sexual de los judíos coras. Groseros y agresivos, usando constantemente su sable a manera de pene y su pene a manera de sable, el jueves y el Viernes Santos buscan a cualquier persona como blanco de sus bromas, llegando incluso a simular, en su « danza de la tortuga », cópulas entre sí y con la tierra. Se trata de una conducta transgresiva asociada a los seres del inframundo que dialoga con la de otros judíos-fariseos que, en ciertos pasajes del evangelio, se mofan de Cristo y, por extensión, del orden cristiano. Este aspecto muestra que los antagonistas de las divinidades asociadas con el cielo – Sol o Cristo – comparten un elemento importante, el poder subversivo de la risa, que en los tiempos de la evangelización pudo haber sido objeto de mediación simbólica entre dos distintos substratos míticos. En cuanto al uso de figuras fálicas, el caso más emblemático se halla entre los coras donde se observa, en la comunidad de Rosarito, la más sorprendente de estas figuras: un Nazareno cuyos atributos genitales se explican en relación con el mito anteriormente referido.

47 Dentro de este campo semántico, la única posible excepción estaría constituida por el caso yaqui, donde actualmente el Judas no ostenta falo. Sin embargo, no deja de llamar la atención que el Sábado de Gloria este personaje realice una procesión montado de espaldas en un burro, animal popularmente asociado con el simbolismo sexual. Por otra parte, hay que señalar que opera una especie de desdoblamiento de la figura del transgresor, pues los danzantes de pascola, quienes no aparecen en cuaresma sino en las celebraciones patronales, se caracterizan por su conducta hilarante, en ocasiones transgénica y en otras homosexual, y en todos los casos repleta de referencias sexuales.

48 En síntesis, si los aliados de Cristo promueven la observancia de la regla como fundamento de la cultura, la transgresión de los judíos cora, huichol, tarahumara, así como las figuras fálicas (Figura 6), o bien el comportamiento invertido de los fariseos yaquis, expresan su negación.



Judas y chapayekas
YAQUI, variante Pascua
(Painter 1986)

Judas, TARAHUMARA
variante de San Ignacio
(Kennedy 1981)
altura, 155 cm

Nazareno CORA
variante Rosarito
altura 30 cm aprox.

FIG. 6. — Seres fálicos.

Los seres de arriba

- 49 Este bando representa el orden divino en tanto depositario de la tradición y del poder. Sus insignias evocan, bajo distintas denominaciones, al mundo de arriba asociado a Cristo, por la vía del evangelio, o bien al Cristo-Niño o al Cristo-Sol. Se trata de las autoridades tradicionales, los principales, los *variseros* y otros iniciados en la tradición religiosa, quienes se asumen como representantes del orden de Dios en la tierra. En el caso yaqui, los caballeros de Roma o *kabayum* (caballos) observan una conducta ejemplar como guardianes de la imagen del Cristo-Niño, así como el grupo ceremonial denominado *teopo ya'ura*, que literalmente designa a la « autoridad de la iglesia ». A este último pertenecen el maestro litúrgico, los angelitos, las cantoras y las cuidadoras de las imágenes religiosas. Los danzantes de matachín, o soldados de la Virgen, se relacionan con este grupo y, si bien no actúan en la cuaresma, su participación el Sábado de Gloria es fundamental en la derrota de los enmascarados.

CAMPOS SEMÁNTICOS	FARISEOS YAQUIS	FARISEOS TARAHUMARAS	JUDÍOS CORAS	JUDÍOS HUICHOLES
OSCURIDAD	Cielo estrellado	Cielo estrellado	Cielo estrellado	Cielo estrellado
	Lentejuelas doradas sobre capa negra (Pilato) y traje oscuro	Motas blancas sobre piel « oscura »	Motas blancas sobre piel tiznada	Piel tiznada
	—	Estrellas sobre espadas y tambores	Estrellas sobre flautas y tambores	—
	—	—	Terminología: <i>xí'urabe</i> (estrella)	Terminología: <i>xurave</i> (estrella) <i>uxa</i> (pintura) <i>y'wa</i> (serpientes marinas)
CTÓNICO	Agachados y se arrastran	—	Agachados	—
	—	Arcilla en los cuerpos	Arcilla en los cuerpos	—
	Representaciones de serpientes (armas, coreografía)	Representaciones de serpientes (armas, coreografía)	Representaciones de serpientes (armas, coreografía)	Representaciones de serpientes (armas, coreografía)
GUERRA	Organización y terminología militar	Organización y terminología militar	Organización y terminología militar	—
	Armas	Armas	Armas	Armas
ALOCTONÍA	Disfraces asociados al mundo mestizo	Disfraces asociados al mundo mestizo	Disfraces asociados al mundo mestizo	Utilización de elementos mestizos (cigarros, aguardiente y dinero)
	(Judas)	(Judas)	(Judas) (Centurión negro)	—
PRECULTURA	Seres fálicos	Seres fálicos	Seres fálicos	—
	Animales (gallos y perros)	—	Animales (venados)	—

FIG. 7. — Cuadro comparativo del bando de los transgresores.

CAMPOS SEMÁNTICOS	FARISEOS YAQUIS	FARISEOS TARAHUMARAS	JUDÍOS CORAS	JUDÍOS HUICHOL
LUZ	Vestimenta blanca	Vestimenta blanca	—	Ingesta de peyote (Sol)
	Velas	—	Velas	Velas
AUTOCTONÍA Y CULTURA	Presencia de autoridades tradicionales e imágenes religiosas	Presencia de autoridades tradicionales e imágenes religiosas	Presencia de autoridades tradicionales	Presencia de autoridades tradicionales. Los jicareros son los depositarios de la tradición
	Vestimenta « tradicional »	Traje étnico	Traje étnico	Traje étnico
FERTILIDAD, RENOVACIÓN Y GRACIA	Presencia de niños y mujeres	Presencia de niños y mujeres	Presencia de niños y mujeres	<i>Tutu</i> (flor)
	Vestimenta roja con motivos florales (mujeres)	Vestimenta roja con motivos florales (mujeres)	—	—
	Presencia de imágenes religiosas	Presencia de imágenes religiosas	Presencia de imágenes religiosas	Presencia de imágenes religiosas
	—	Curación del templo y de los participantes	—	Sacrificios de animales

FIG. 8. — Cuadro comparativo del bando de los seres de arriba.

50 En el caso tarahumara los aliados de Dios asumen, además, la semblanza de un verdadero ejército, cuyo papel será, como veremos, defender a Dios del otro ejército, el enemigo. En este caso el simbolismo ceremonial hace uso de una terminología militar: generales, capitanes, sargentos, soldados. En el caso cora, son los mayordomos, autoridades principales y las mujeres encargadas de cuidar el Santo Entierro, las *ukaríse*, los aliados de Dios (Valdovinos 2002, p. 139). El caso huichol es muy distinto a los otros, puesto que los personajes asociados a Cristo tienden a perder sus referencias simbólicas con el mundo de arriba tanto en su terminología como en sus atributos. Aquí son los jicareros *xukuri 'ikate*, los recolectores del peyote, quienes por sus características rituales, por la vía del vestuario, de la parafernalia y, sobre todo, a través de los mitos (Neurath 2002 y Gutiérrez 2002 entre otros) cumplen el papel de deidades creadoras directamente asociadas con el Sol y la fertilidad. Son ellos pues, en la Semana Santa huichola, quienes se oponen a los seres del inframundo. Existe también otro sistema de cargos complementario con la fila de jicareros: los mayordomos que cuidan al Cristo. En la Semana Santa, actúan al alimón con los jicareros para levantar al Sol-Cristo.

Conflicto y restablecimiento del orden cósmico

51 La lucha entre la luz y las tinieblas es uno de los temas principales de las semanas santas que hemos analizado. En el caso yaqui, a partir del miércoles santo, en un acto denominado « oficio de tinieblas », las fuerzas asociadas al inframundo toman posesión de la iglesia al extinguirse la última de las cuarenta veladoras. A partir de este momento puede decirse que el ámbito de la oscuridad queda instaurado y la persecución de Cristo puede comenzar. De hecho, el día siguiente, en un episodio llamado « la correteada del Viejito », se simboliza la captura de Jesús por parte de los *chapyekam* después de celebrar la « última cena ». El Viernes Santo, en lugar del personaje que representa al Viejito, aparece el Cristo muerto en la urna. En sintonía con este episodio, los muertos de la comunidad son conmemorados ese día. Por la tarde tiene lugar la procesión más solemne de todo el ciclo de Semana Santa, en la que los fariseos rodean a mujeres y niños así como a las imágenes religiosas. Con el arribo del amanecer, el reino de la oscuridad llega a su fin.

- 52 El Sábado de Gloria, se inicia el proceso de restablecimiento del orden cósmico. Primero se realiza el « recorrido del Malhumor », que consiste en la única procesión dextrógira del ciclo ritual del Judas montado de espaldas en un burro, mientras los *chapyekam* simulan rendirle culto. Después de este episodio, el Judas es quemado y los fariseos son derrotados por los angelitos, quienes, arrojándoles flores, les niegan por tres veces su ingreso a la « gloria » representada por el altar de la iglesia. Al sufrir este revés, los enmascarados se autodisuelven como grupo, arrojando sus máscaras y armas a la hoguera en que arde el Judas. Con ello retornan finalmente a su identidad humana.
- 53 Es importante subrayar que el fin de la oscuridad y el dominio de la luz están representados por el símbolo *sewa*, flor, es decir, la flor por medio de la cual los angelitos vencen a los fariseos. *Sewa* se refiere a la gracia e indulgencia de Dios, que se obtiene mediante la participación en el sistema de mandas y danzas. En efecto, tanto en los danzantes matachines¹² como en los que representan a pascola y los venados, existe siempre un elemento de su parafernalia que recibe igualmente el nombre de *sewa* y que, por lo general, se ubica en el tocado o en la coronilla, es decir, en un sitio asociado a lo alto.
- 54 Estos personajes vinculados a la *sewa* reaparecen el Sábado de Gloria, marcando el fin de la entropía y el regreso a la armonía cósmica. La Semana Santa culmina así con una reunión – única durante el año ceremonial – de los danzantes de venado y pascola junto con los matachines y los fariseos. A partir del domingo de Pascua y hasta el día de la santa cruz, el tres de mayo, se reinstaura paulatinamente el orden, simbolizado por los vientos del norte, que anuncian las lluvias.
- 55 La relación temática con la pasión de Cristo se hace patente mediante la presencia de ciertos personajes – Pilatos, los soldados de Roma, los fariseos, el Nazareno, los apóstoles y el Judas – y la inclusión de algunos episodios importantes como la persecución-muerte de Cristo y el vía crucis. Los yaquis se consideran católicos también en virtud de estos elementos, a pesar de que Cristo, como se vió en el mito anteriormente referido, es un héroe cultural de crecimiento acelerado que resucita bajo la forma de un niño. Hay, sin embargo, episodios como el « recorrido del Malhumor » y la quema del Judas con estruendo de cohetes, que remiten con claridad a episodios equivalentes del ciclo de moros y cristianos (Brisset 1988, pp. 472-480), otra faceta de la tradición mediterránea cuyos ecos se perciben refuncionalizados en estas representaciones del noroeste mexicano.
- 56 La explicitación del conflicto cósmico entre los tarahumaras es marcada el miércoles santo por un traspaso de poderes de las autoridades civiles a las militares, quienes, elocuentemente, sólo en este período hacen ejercicio de la palabra ceremonial (*nawésari*, es decir, sermones o consejos). Conviene señalar que, como en todos los casos, los argumentos típicos de la pasión de Cristo desempeñan un papel importante dentro de la narración. Estos pueden debilitarse o reforzarse dependiendo de las comunidades y de las microrregiones que se tomen en cuenta. En ciertos casos son claramente opacados por la intensidad de los episodios que giran en torno a la sátira del Judas y, sobre todo, por el incesante danzar de los grupos guerreros, los fariseos y los soldados, actuación que presenta algunas analogías con el gran género de danzas de conquista, en particular con la variante denominada « la toma de Jerusalén » cuya introducción y adaptación, en esta parte de la sierra, se debe probablemente a la orden franciscana (Bonfiglioli 1995, pp. 210-211).
- 57 En el caso de la comunidad de Tehuerichi, en el corazón del área tarahumara de influencia jesuítica, el miércoles santo se limpia el espacio ceremonial y comienzan las danzas. Danzando, los fariseos circundan primero el templo, luego enfrentan a sus contrincantes, los soldados, y por último amenazan a las imágenes sagradas (Virgen de Guadalupe y Sagrado Corazón de Jesús) durante la procesión.
- 58 El jueves y el Viernes Santos, la cruz amortajada con una tela roja es conducida en procesión por el grupo de *tenanches* y de autoridades tradicionales junto con las demás imágenes sagradas. Al igual que en el caso cora, el rojo de la cruz puede asociarse con el color de la sangre de Cristo.
- 59 En la tarde del jueves o la mañana del Viernes Santo el monigote que representa al Judas hace también su aparición en el escenario ritual junto al bando de los fariseos, con el que

se quedará, como protagonista, hasta el Sábado de Gloria. La llegada del Judas, identificado como el hijo del Diablo, suele desencadenar el comportamiento cómico-sexual señalado con anterioridad, característica que se ha ido perdiendo en las últimas décadas a raíz de la progresiva evangelización.

60 La celebración termina el Sábado de Gloria, con el desenlace de los siguientes acontecimientos: 1) captura del Judas por parte del bando de los aliados de Dios; 2) toque de campanas, « el gloria », para subrayar la resurrección de Cristo; 3) derrota y fuga de los aliados del Diablo; 4) quema del Judas; 5) luchas individuales entre los miembros de los dos grupos; 6) curación del templo y de todos los participantes.

61 El esquema es lineal: de la armonía se pasa al conflicto, explicitado tanto por la danza como por las luchas, y del conflicto hay un regreso a la armonía, marcado por la concatenación de tres de los episodios apenas mencionados: la derrota de los fariseos, la muerte del Judas y la curación final. La derrota de los transgresores es representada por medio del desplume de su tocado de guajolote y por la manera en que salen del templo rodando por el suelo. Es como si la « serpiente emplumada » que representan hubiera fracasado en su intento de ascender al cielo – de ahí la utilización de plumas de guajolote, ave que sólo puede volar a « media altura » – y al caer a la tierra rodará hacia el lugar de donde provino: el inframundo. Por otra parte, la quema del Judas y la curación final están cargadas de importantes significados. El fuego, elemento que simboliza las transformaciones profundas, ahora convierte al pene de Judas, antes símbolo de transgresión, en cenizas que el suministro de medicinas líquidas¹³ rociadas hacia el cielo contribuye a volver fertilizantes. Así, la ambivalencia que caracteriza a las fuerzas del inframundo encuentra en esta figura fálica una de las instancias de mayor fuerza expresiva. La oposición entre el caos y la fertilidad se resuelve en una transformación de un polo a otro de orden narrativo. En este sentido el simbolismo de la « serpiente emplumada » asociada a los fariseos se complementa, con fines de clara índole propiciatoria, mediante los episodios de la quema del Judas y de la curación final.

62 El tema rector de la representación cora es la desestabilización del orden mundano por parte de unos monstruos telúricos asociados – por la vía iconográfica, la figuración dancística y la evocación mítica – a las estrellas y a la serpiente, factores que unen sus fuerzas para devorar al Sol (Preuss 1998, p. 133).

63 A partir del miércoles santo, los judíos barren lo que será su espacio de actuación. Cuando llega la noche se realiza la danza de la tortuga, baile con el cual se mofan del orden establecido simbolizando la instalación del poder de las tinieblas y de la transgresión. Posterior a ello, consumen peyote, cacto que tanto en la mitología cora como en la huichola presenta una asociación directa con el sol. Su ingestión debe interpretarse como la apropiación de los poderes del astro diurno por parte de los seres del inframundo quienes, metafóricamente, « se comen al Sol ».

64 El jueves por la mañana, unos judíos pintan sus cuerpos de negro y otros de blanco, recorriendo las calles del pueblo levógira y dextrógiramente. Después de ello se dirigen hacia las autoridades tradicionales, quienes les entregan los sellos, símbolos de su poder administrativo y civil. El énfasis que los coras ponen en la pasión de Cristo desemboca en una escenificación bastante compleja de esta temática, en primer lugar porque el hijo de Dios se representa de tres distintas maneras, y en segundo lugar porque el simbolismo que se desprende de cada una de estas representaciones se remite a contextos semánticos distintos, aunque, claro está, todo termina por entrelazarse en otro nivel del análisis.

65 La figura del Santo Entierro se inspira claramente en ciertos pasajes del Evangelio, ya que después de una representación de la Última Cena es capturado, y a diferencia de las Escrituras es muerto a sablazos por los judíos. En cambio, el niño Nazareno y el Nazareno fálico¹⁴ remiten a una parte de la mitología cora, la que no está inspirada en la tradición católica sino, en todo caso, en la prehispánica¹⁵. Al igual que el Santo Entierro, estas dos imágenes también mueren a mano de los judíos; el Viernes Santo, el Nazareno es perseguido en los cinco puntos que representan los rumbos del universo y termina ejecutado con lanzas. El Cristo fálico, en las comunidades donde aparece, es destruido después de ser conducido por todo el pueblo. El ambiente que impera en la aparición y persecución de estas dos figuras es de burla y

transgresión. Su significado emerge al evocar al mito del incesto anteriormente mencionado y representado en el carnaval, cuando los judíos buscan a Cristo por sus acciones ignominiosas. Pero es solamente en la Semana Santa que lo crucifican para purgar sus culpas. Su destrucción debe ser interpretada como la expiación de una de sus facetas: la transgresora.



FIG. 9. — Triángulo de oposiciones de los cristos coras.

- 66 El último episodio importante es, como en todos los casos, la desaparición de los judíos. Su disolución es efectuada por medio del agua y del fuego. Primero son bendecidos; luego se arrastran por el suelo y se revuelcan hacia atrás; después se dirigen al lugar en donde se pintaron, pero en esta ocasión para despintarse y quemar su parafernalia. En algunos casos su destrucción implica orinar o escupir al capitán de los judíos. Paralelamente, los principales se encargan de desamortajar las figuras religiosas y los músicos les dedican « Las Mañanitas »¹⁶. El desorden cósmico ha llegado a su fin.
- 67 He aquí, una vez más, el aniquilamiento de las fuerzas inframundanas por parte de los seres solares y también la idea de que los representantes del cielo estrellado, llámense *chapayekam*, fariseos o judíos, tienen que sucumbir en un ciclo que se repite anualmente.
- 68 En comparación con los coras, la judea huichola se debilita en lo relativo a los seres del inframundo y se fortalece con respecto a los seres solares, los jicareros, quienes se dan cita año tras año para revivir al sol colapsado por las fuerzas inframundanas.
- 69 Cabe señalar que con anterioridad a la Semana Santa, los jicareros peregrinan al desierto de Real de Catorce (Wirikuta) situado en el estado de San Luis Potosí, donde el Padre Sol (Tawewiekame¹⁷) y las diferentes deidades tienen su origen mítico, aparte de ser el lugar donde se piensa que las lluvias se generan. Su obligación es llevar a sus comunidades, de manera simbólica, el vital líquido, así como el peyote que crece en esas tierras, símbolo de poder y del conocimiento tradicional. Resulta significativa la relación de los jicareros con la lluvia¹⁸ y el peyote, dotada de una simbología ligada a la fertilidad y a las flores.
- 70 El miércoles santo, el cacto es entregado a las autoridades tradicionales y religiosas, quienes lo reparten a todos los participantes con excepción de los judíos. Con esta ingestión se trata de extender simbólicamente la asociación entre el sol, el peyote y los jicareros a la mayoría. Como ya fue mencionado, los judíos coras también consumen peyote. Sin embargo, entre estas dos ingestas – la huichola y la cora – hay una inversión complementaria de significados. En el caso de los judíos coras el peyote-sol, al ser comido, se debilita metafóricamente; en cambio, en el caso huichol, la ingestión del cacto expresa la solidaridad del pueblo con el astro solar. En sintonía, los jicareros cantan durante las noches del jueves y del Viernes Santos para propiciar, al amanecer del Sábado de Gloria, su propio triunfo sobre las fuerzas del inframundo.
- 71 Resulta esclarecedor señalar que en el Sábado de Gloria, el agua recolectada por los jicareros en los manantiales sagrados de Wirikuta se utiliza para asperjar, con una orquídea a manera de hisopo – denominada también *tutu* – a los participantes congregados en el templo católico. Así, mediante sus cantos y danzas, los jicareros se transforman en victoriosos portadores de la fertilidad que se opone a las depuestas armas de los judíos.
- 72 La plena comprensión del derrocamiento de los judíos descansa en su relación con sucesos anteriores, en los que el ciclo ritual y el agrícola se funden en una misma narrativa. Nos

referimos a la transgresión cometida por el Nazareno en perjuicio de la Virgen durante la celebración de las pachitas o carnavales, la cual se articula – en términos de los procesos agrícolas – con el comienzo de la quema del rastrojo, producto de la tumba¹⁹. El fin de esta operación, que dura hasta el inicio de la Semana Santa, es fertilizar la tierra con las cenizas obtenidas. No hay que olvidar que en el pensamiento de los huicholes la Virgen y la diosa de la tierra Tatei 'Utianaka, que aparece en el mito como diosa del agua, se funden en una misma figura (Gutiérrez 2002). De esta forma, el incesto y la inseminación de la tierra forman parte del mismo paradigma: la fertilidad. Así, incesto – acción socialmente reprochable – y desechos – el rastrojo – forman parte de un mismo campo semántico en virtud de que se conciben como elementos que han de permutarse y convertirse, el primero en norma, los segundos en cenizas. Una vez vencidos, los judíos limpian sus cuerpos de las cenizas, acto que abre paso a la reinstauración del poder de las autoridades tradicionales y a la llegada de las lluvias, estas últimas también propiciadas, incluso con mayor vehemencia simbólica en la danza del peyote (*hikuli neixa*). En ella, los jicareros simulan arribar a su centro ceremonial (*tukipa*) transformados en una serpiente emplumada denominada Tatei Ni'ariwame (« Nuestra Madre la Lluvia del Desierto »).

73 He aquí un tipo de reflexión simbólica que, con distintas modalidades, plantean también los tarahumaras y los coras en el episodio de la quema del Judas: el fuego convierte lo inservible en cenizas fertilizantes.

De la violencia mítica al « mundo-flor »: a manera de conclusión

74 Una de las claves interpretativas que se desprende del modelo cosmológico expuesto es la representación de una muerte-sacrificio. Según Bloch (1992), los factores que conducen a una existencia exitosa no son el nacimiento ni el crecimiento sino el debilitamiento y la muerte²⁰. Esto supone « [...] a logical connection between the conception of life as a limited good and the idea that death and reproduction are inextricably related » (Bloch y Parry 1982, p. 9). De ahí la necesidad de dramatizar, a la manera de un rito de paso y a través de la violencia ritualizada, la obtención de una carga vital suplementaria que no pertenece al « aquí y ahora », sino que deriva del contacto con el mundo trascendente. Las tres fases en que se despliega este proceso son: 1) una separación violenta de la vida ordinaria (fase de separación); 2) una trascendencia que implica el contacto con otros seres (fase liminar); 3) un retorno violento y victorioso al mundo terrenal (fase de reintegración).

75 En el plano narrativo, este modelo se aplica a nuestros casos. La fase de separación de la vida ordinaria comienza entre coras y huicholes con las pachitas (carnaval); en las cuaresmas yaqui y tarahumara con la <aparición de los transgresores> o, en los casos cora y huichol, mediante una <transgresión incestuosa>. Esta fase se extiende hasta el miércoles santo con el desenlace de distintos sintagmas rituales, dotados de las siguientes funciones²¹: <ocupación territorial> <instauración de la oscuridad> <traspaso de poderes>.

76 Por otra parte, la fase liminar, que transcurre del jueves santo al Sábado de Gloria, presenta dos desenlaces narrativos, cada uno marcado por un sacrificio y un retorno: a) <persecución-muerte del héroe cultural Cristo-Sol>, <retorno del antihéroe Judas>, <apoteosis de lo fálico, de lo guerrero, de lo luctuoso, de la « otredad »>; b) <derrota-disolución de los transgresores>, <quema del antihéroe>, <retorno-resurrección del héroe cultural>.

77 El mismo Sábado de Gloria o el domingo de resurrección comienza la fase de reintegración: <bautizo-curación>, <reintegración de poderes>, <reinstauración del orden luminoso>. En esta fase, que puede extenderse hasta mayo en el caso yaqui, o hasta junio en el tarahumara, reaparecen los matachines y se realizan ciertos rituales de petición de lluvia. Entre los huicholes se puede observar, incluso, un repunte del simbolismo conflicto/armonía en las fiestas del *hikuli neixa* y *namawita neixa*, al comienzo de las lluvias y en coincidencia con el solsticio de verano, época en la que se supone que el sol es devorado por la gran serpiente del inframundo (Lumholtz 1986, p. 121; Zingg 1982, II, p. 183).

78 Aunados al simbolismo de las prohibiciones alimentarias y verbales y de los excesos cómico-sexuales, estos aspectos remiten al motivo de la « carencia-supresión de la carencia » antes

mencionado. Con base en Lévi-Strauss (1968) y Maranda y Maranda (1971)²², Crumrine (1997) propone que el papel desempeñado por Cristo y los fariseos consiste en reducir una oposición infranqueable – vida/muerte – a otra transitable. Esto es posible si se asume que los fariseos representan a los muertos de la comunidad que, provenientes del « otro mundo », regresan cada año a « éste » para sacrificar a Cristo y volver a morir por medio del fuego. En cambio, la muerte-resurrección de Cristo indica a los hombres el camino que trasciende la mortalidad. Mediante un proceso de reducción, la oposición « este mundo » / « otro mundo » y la inversión de las funciones desempeñadas por los mediadores liminares, lo que podría apreciarse como una mera negación, se convierte en una transformación narrativa de un estado a otro.

79 No obstante, el drama de Semana Santa no puede limitarse a una reinterpretación indígena de la pasión de Cristo. En este sentido, la ritualidad de los cuatro pueblos considerados, al remitir directamente a los antepasados no humanos – animales –, los antepasados preculturales – ancestros – y a los no indígenas – mestizos, extranjeros y personajes exóticos – y al ubicarlos en el bando de los enemigos a vencer, afirma tácitamente que tales categorías les son ajenas. En términos generales, es posible aseverar que los rituales contemporáneos considerados sostienen, en el plano simbólico, la existencia de una línea que separa a los pueblos autóctonos – que de una u otra forma asumieron la conquista y la evangelización – de los « otros ». Dicha otredad no es sino una categoría en la que caen quienes no respetan el « costumbre »²³.

80 Al inicio de este artículo, hemos mostrado cómo la oposición entre los seres de abajo y de arriba descansa en una transgresión primigenia, de tipo incestuoso, real o virtual, de primero o de segundo grado, planteada tanto por la mitología implícita como por la explícita. El objeto de la transgresión es la Virgen, la más prohibida entre las mujeres, quien desempeña a veces el papel de madre, otras el de hermana o el de cuñada; en todos los casos, es la protectora del pueblo elegido. Pero lo que es violado no es solamente su cuerpo sino, y sobre todo, el orden del Padre, creador de los bienes culturales y destructor de los mundos anteriores.

81 Esta violación remite, además, a un corpus mitológico en el que las características de los mundos anteriores se vinculan a la oscuridad, a la indiferenciación entre hombres y animales, a la escasez o a la antropofagia²⁴. Cada pueblo enfatiza uno u otro aspecto; por tanto, el incesto no es la única anomalía relacionada con aquellos tiempos. Junto con la antropofagia, comparte la propiedad de ser una transgresión del orden social; no obstante, contrariamente a ésta, no desemboca en una destrucción²⁵ sino en una disyunción: la de los seres de abajo y los de arriba. Visto desde esta perspectiva, el drama de la Semana Santa se presenta como un retorno cíclico a la conjunción de los polos cósmicos, peculiaridad del tiempo mítico y, como decía Caillois (1984), del caos primigenio, esencia de la regeneración de la vida social.

		DRAMA DE SEMANA SANTA			
Mundo Anterior		Mundo Posterior	Retorno al Mundo Anterior	Retorno al Mundo Posterior	
(carencia)		(supresión de la carencia)	(retorno a la carencia)	(propiciación de la abundancia)	
(desorden)		(orden)	(retorno al desorden)	(reinstauración del orden)	
Oscuridad	Incesto	Disyunción:	Conjunción:	Disyunción:	
Exceso de humedad					
Incontinencia sexual		« Seres de ARRIBA »	« Seres de ABAJO »	« Seres de ARRIBA »	
Indiferenciación sexual		« Seres de ABAJO »	« Seres de ARRIBA »	« Seres de ABAJO »	

FIG. 10. — Conjunción-disyunción cíclica de los seres de arriba y de abajo.

82 Ahora bien, aunque no todas las figuras fálicas mencionadas se relacionen de manera directa con esta transgresión, su presencia termina por apelar al mismo principio. En esta vertiente

simbólica la <exhuberancia-desenfreno> de los judíos coras, y en menor medida de los judíos huicholes, la <lucha> que entablan los fariseos y los soldados tarahumaras, así como la <contención-penitencia> impuesta a los fariseos yaquis, pueden interpretarse como las facetas opuestas e intermedias – transgresión, conflicto y castigo – de aquella anomalía. El *ethos* ceremonial se inclina más hacia uno u otro aspecto. En contraste con ello, la entrada en el escenario ritual de los transgresores tiene en los aliados de Cristo – figura identificada como héroe cultural, portador de « la Palabra » y primer curandero – la representación de la contraparte casta, del poder tradicional, eclipsado pero presente, en espera del regreso del héroe cultural.

83 La manera de ocupar el espacio ceremonial no remite únicamente a los tiempos míticos. Lo que también se recrea, por medio de la acción ritual, es la comunicación conflictiva entre distintos espacios cósmicos: lo alto y lo bajo; el par este-norte y el oeste-sur; los rumbos; el centro y la periferia; el frente y el atrás; la izquierda y la derecha; las direcciones levóginas y dextróginas. La emergencia de las diversas fuerzas ctónicas – oscuras, inframundanas, animalizadas, estelares – tiene como destino la invasión del espacio comunitario y en particular del templo, representación del centro del cosmos. Su conquista equivale al dominio del universo. Así, trasladada al código astral, la persecución de Cristo por parte de los judíos se coliga, de manera implícita o explícita, a la persecución del Sol por parte de las estrellas que recorren el centro ceremonial con preeminencia levógira o dextrógira, según se privilegie representar el desplazamiento anual o el diurno del astro. Su muerte se asocia a la oscuridad del cielo estelar y el rojo de la sangre sacrificial, a su renacimiento dentro de lo luminoso. No obstante, con la derrota de los seres ctónicos, el espacio cósmico es recorrido en dirección descendente: los perseguidores ruedan por el piso – en los casos tarahumara y cora –, son « absorbidos » por el agua de la que emergieron – en el caso cora –, o se revuelcan en la tierra transformados en ceniza – en todos los casos aquí analizados.

84 En la mitología cora y huichola, las estrellas conforman el cuerpo de la serpiente. Entre los tarahumaras y los yaquis, esta asociación pasa, sobre todo, por el simbolismo de las espadas, de la danza y otros códigos gestuales. Al igual que las estrellas, la serpiente asciende – « vuela » cuando es emplumada – hacia la bóveda celeste, pero fracasa en su intento. Derrotada por el Sol, a veces en forma de águila, cae y al hacerlo, el agua destructora se transforma en lluvia, es decir, agua benéfica. Se trata de un simbolismo polivalente asociado, por una parte, a la muerte, los torbellinos, la enfermedad, lo fálico, la destrucción, el agua mortífera, el rayo; por otra, a la vida, la lluvia y la fertilidad. Su analogía con el simbolismo fálico – también peligroso pero al fin y al cabo fertilizador – es evidente. En los dos casos se trata de transformar, mediante la muerte y el fuego, las características negativas de un polo en las positivas del otro: con las cenizas del Judas, la sangre de Cristo o el agua de la serpiente derrotada, se fertiliza la tierra para acoger lo que se sembrará en las semanas o meses venideros. El conflicto que precede a la siembra, no sólo deviene en una propiciación de la armonía cósmica, sino también de la fertilidad.

85 De esta manera, la reinterpretación indígena de la pasión de Cristo se abre a un conjunto de posibilidades paradigmáticas donde los elementos de la naturaleza, previamente clasificados con base en ciertas cualidades sensibles, se convierten en un sistema significativo coherente cuya función es, por medio de contrastes, analogías y, sobre todo, transformaciones, permitir una comprensión holística de las principales contradicciones cósmicas. Pero no basta con reafirmar la dualidad. El papel desempeñado por los elementos mediadores – el fuego, el centro ceremonial, la serpiente, el falo, la sangre-lluvia, el Judas y Cristo – consiste en dinamizar el sistema, puesto que sin movimiento o sin conflicto el dualismo conlleva a una visión estática del cosmos que no corresponde ni a su percepción sensorial ni a su conceptualización.

Campos semánticos asociados con los « Seres de ABAJO »	Términos MEDIADORES	Campos semánticos asociados con los « Seres de ARRIBA »
OSCURIDAD (cielo nocturno)	FUEGO	LUZ (cielo diurno)
INFRAMUNDO		SUPRAMUNDO
PONIENTE-SUR	CENTRO	ORIENTE-NORTE
CTÓNICO-MARINO-FLUVIAL	SERPIENTE	MONTE-DESIERTO
PRECULTURA	ANCESTROS TRANSGRESORES (seres fálicos) ANCESTROS FUNDADORES (seres no-fálicos)	CULTURA
ALOCTONÍA (mestizo)	JUDAS-CRISTO	AUTOCTONÍA (nativo)
INCESTO	FALO SERPIENTE	FERTILIDAD
GUERRA	SANGRE-CENIZA-LLUVIA	AGRICULTURA

FIG. 11. — Campos semánticos y términos mediadores.

86 Un mito yaquí (Painter 1986, p. 160) refiere que de la sangre del Cristo sacrificado nacen las flores de los matachines, danzantes asociados con la Virgen y, en general, con el « mundo flor »²⁶, un mundo que evoca la gracia y la indulgencia, la fertilidad que desemboca en la abundancia. Los equivalentes semánticos de estas figuras, las urracas de los coras, los *'uainaruxi*²⁷ y los jicareros huicholes suelen actuar hasta el miércoles santo (Gutiérrez 2003). En el caso yaquí aparecen nuevamente el Sábado de Gloria pero, al igual que entre los tarahumaras, el momento de su predominio simbólico es a partir de la cosecha y durante los meses posteriores a ella, sobre todo en diciembre, mes de la Virgen y, aunque menos celebrado, del nacimiento de Cristo. El modo en que todos ellos se presentan y actúan en el escenario, así como el correspondiente contexto mítico de referencia, son totalmente opuestos a los que se dan entre los judíos-fariseos porque opuesta es la función semántica que desempeñan: lo que aquí tenemos es una actitud dancística contenida y llena de devoción; cuerpos y parafernalia cubiertos de flores, colores y múltiples prendas; danzas trenzadas y música de cuerdas. La articulación del ciclo cuaresma-Semana Santa con el ciclo ritual agrícola anual nos permite considerar a las representaciones del noroeste y del occidente de México como transformaciones del modelo que denominamos de armonía-conflicto-armonía, dentro del cual los seres asociados con el mundo de arriba finalmente siempre triunfan y la rítmica sucesión de las estaciones prospera.

Bibliographie

ALVARADO **Neyra**

2001 *Lier la vie, défaire la mort. Le système rituel des Mexicaneros (Mexique)*, thèse de doctorat, université Paris X, Nanterre.

BATISTA **Dolores**

1994 *Ra'osari. Amanecer*, Universidad Autónoma del Estado de Chihuahua, México, col. « Flor de Arena ».

BENNETT **Wendell C.** y **Robert M. ZINGG**

1978 *Los tarahumaras*, Instituto Nacional Indigenista, México, col. « Clásicos de la antropología » 6 [1935].

BLOCH **Maurice**

1992 *Prey into hunter. The politics of religious experience*, Cambridge University Press, Cambridge.

BLOCH **Maurice** y **Jonathan PARRY**

1982 « Introduction: death and the regeneration of life », in Maurice Bloch y Jonathan Parry (eds), *Death and the regeneration of life*, Cambridge University Press, Cambridge.

BONFIGLIOLI Carlo

1995 *Fariseos y matachines en la sierra tarahumara. Entre la pasión de Cristo, la transgresión cómica sexual y las danzas de conquista*, Instituto Nacional Indigenista / Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, col. « Fiestas de los pueblos indígenas ».

1996 « Fariseos y Matachines en la Tarahumara: el conflicto y la armonía cósmicos », in Jesús Jáuregui y Carlo Bonfiglioli (eds), *Las danzas de conquista. I. México contemporáneo*, Fondo de Cultura Económica, México, pp. 255-284.

2002 « Fighting the diablo through dance: the case of the Tarahumara Indians, Mexico », Proceedings: 22nd symposium of sub study group in ethnochoreology, Szeged, Hungary, July 24-30, International council for traditional music, Institute of ethnology and folklore research, Budapest.

BONFIGLIOLI Carlo y Jesús JÁUREGUI

1996 « Introducción: el complejo dancístico-teatral de la conquista », in Jesús Jáuregui y Carlo Bonfiglioli (eds), *Las danzas de conquista. I. México contemporáneo*, Fondo de Cultura Económica, México.

BRAMBILA David

1976 *Diccionario rarámuri-castellano*, Editorial Buena Prensa, México.

BRISSET Demetrio

1988 *Representaciones rituales hispánicas de conquista*, Universidad Complutense de Madrid, Facultad de ciencias de la información, Departamento de historia de la comunicación social, Madrid, col. « Tesis Doctorales » 443 (88).

CAILLOIS Roger

1984 *El hombre y lo sagrado*, Fondo de Cultura Económica, México [1939].

CRUMRINE N. Ross

1997 « Summary and conclusions », in Rosamond B. Spicer y N. Ross Crumrine (eds), *Performing the renewal of community. Indigenous easter rituals in North Mexico and Southwest United States*, University Press of America, Lanham.

DUNDES Alan

1963 « Structural typology in North American indian folktales », *Southwestern Journal of Anthropology*, 19, pp. 121-130.

1965 « Structural typology in North American indian folktales », in Alan Dundes (ed.), *The study of folklore*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, N.J.

FABA Paulina

2003 « La matriz del mundo. El *tepari* huichol y el *sipapu* de los indios pueblo », in Carlo Bonfiglioli, Arturo Gutiérrez y María Eugenia Olavarría (eds), *Las vías del Noroeste*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, México.

FEWKES J. Walter

2000 *Hopi snake ceremonies. An eyewitness account by Jesse Walter Fewkes*, Selections from Bureau of American Ethnology Annual Reports 16 and 19 for the years 1894-1895 and 1897-1898, Avanyu Publishing Inc., Albuquerque [1894-1895; 1897-1898].

GAIGNEBET Claude

1984 *El carnaval. Ensayos de mitología popular*, Editorial Alta Fulla, Barcelona.

GOODY Jack

1999 *Representaciones y contradicciones. La ambivalencia hacia las imágenes, el teatro, la ficción, las reliquias y la sexualidad*, Paidós, Barcelona [1997].

GUTIÉRREZ Arturo

2000 *Peregrinación, ritualidad y mitología: un macrosistema de representaciones entre los huicholes, los hopis y coras*, tesis de maestría, Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa, México.

2002 *La peregrinación a Wirikuta: el gran rito de paso de los huicholes*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

2003 « Mitología y ritualidad: un acercamiento comparativo a los sistemas religiosos hopi, huichol y cora », in Carlo Bonfiglioli, Arturo Gutiérrez y María Eugenia Olavarría (eds), *Las vías del Noroeste*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, México.

s. d. « Mitología del Gran Nayar », in Blas Castellón (ed.), *Mitos cosmogónicos del México indígena*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México [en prensa].

HAYS-GILPIN **Kelley** y **Jane H. HILL**

1999 « The flower world in material culture: an iconographic complex in the Southwest and Mesoamerica », *Journal of Anthropological Research*, 55 (1), pp. 1-37.

HÉRITIER **Françoise**

1999 *Two sisters and their mother. The anthropology of incest*, Zone Books, New York.

HILL **Jane H.**

1992 « The flower world of old Uto-Aztecan », *Journal of Anthropological Research*, 48, pp. 117-144.

JÁUREGUI **Jesús**

2003 « El *chánaca* de los coras, el *tzikuri* de los huicholes y el *tamoanchan* de los mexicas », in Jesús Jáuregui y Johannes Neurath (eds), *Flechadores de estrellas. Nuevas aportaciones a la etnología de coras y huicholes*, Instituto Nacional de Antropología e Historia / Universidad de Guadalajara, México, pp. 251-285.

LEACH **Edmund R.**

1967 « Genesis as myth », in John Middleton (ed.), *Myth and cosmos, readings in anthropology and symbolism*, Natural History Press, New York.

LEMAISTRE **Denis** y **Olivia KINDL**

1999 « La semaine sainte huichole de Tateikie: rituel solaire et légitimation du pouvoir par les sacrifices », *Journal de la Société des Américanistes*, 85, pp. 175-214.

LÉVI-STRAUSS **Claude**

1964 *El pensamiento salvaje*, Fondo de Cultura Económica [1962].

1968 *Antropología estructural*, Editorial Universitaria de Buenos Aires, Buenos Aires [1958].

1983 « Finale », in *Mitológicas*, IV. *El hombre desnudo*, México, Siglo XXI, pp. 556-628 [1971].

1986 « El mito y el cuento », in Jesús Jáuregui e Yves-Marie Gourio (eds), *Palabras devueltas*, Instituto Nacional de Antropología e Historia / Instituto Francés de América Latina / Centre d'études mexicaines et centraméricaines, México, pp. 269-273 [1979].

1991 *Las estructuras elementales del parentesco*, Editorial Paidós Básico, Barcelona [1949].

LÓPEZ AUSTIN **Alfredo**

1994 *Tamoanchan y Tlalocan*, Fondo de Cultura Económica, México.

LUMHOLTZ **Carl**

1981 *El México desconocido*, Instituto Nacional Indigenista, México, 2 vols, col. « Clásicos de la antropología » 11 [1902].

1986 *El arte simbólico y decorativo de los huicholes*, Instituto Nacional Indigenista, México, col. « Artes y Tradiciones Populares » 3 [1898; 1900; 1904].

MARANDA **Elli Köngäs** y **Pierre MARANDA**

1971 *Structural models in folklore and transformational essays*, Mouton, The Hague.

MARES TRÍAS **Albino**

1975 *Jena Ra'icha Ralámuli Alué 'Ya Muchígame Chiquime Níliga. Aquí relata la gente de antes lo que pasaba en su tiempo*, Instituto Lingüístico de Verano / Secretaría de Educación Extraescolar en el México Indígena, México.

MERRILL **William L.**

1983 « God's saviours in the Sierra Madre », *Natural History*, 92 (3), pp. 58-67.

1997 « Rarámuri Easter », in Rosamond B. Spicer y N. Ross Crumrine (eds), *Performing the renewal of community. Indigenous easter rituals in North Mexico and Southwest United States*, University Press of America, Lanham.

MONTES DE OCA **Jaime**

1972 « El origen mítico de un dios transgresor entre los indios huicholes de Jalisco », *Anales de literatura*, 12, pp. 171-195, Salamanca, España.

NEURATH **Johannes**

2002 *Las fiestas de la Casa Grande. Procesos rituales, cosmovisión y estructura social en una comunidad huichola*, Instituto Nacional de Antropología e Historia / Universidad de Guadalajara, México.

OLAVARRÍA **María Eugenia**

1992 *Símbolos del desierto*, Universidad Autónoma Metropolitana, México, col. « Texto y Contexto » 10.

1999 *Ritmo y estructura del ciclo ritual yaqui*, tesis de doctorado en ciencias antropológicas, Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa, México.

2003 *Cruces, flores y serpientes. Simbolismo y vida ritual yaquis*, Universidad Autónoma Metropolitana/ Plaza y Valdés, México.

PAINTER **Muriel T.**

1986 *With the good heart: Yaqui believe and ceremonies in Pascua Village*, University of Arizona Press, Tucson.

PREUSS **Konrad T.**

1909 « Un viaje a la Sierra Madre occidental de México », *Boletín de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística*, quinta época, 3, pp. 187-167.

1933 « Nueva interpretación de la llamada piedra del calendario mexicano », *Anales del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía*, cuarta época, 8, pp. 375-395.

1955 « El concepto de la estrella matutina según textos recogidos entre los mexicaneros del estado de Durango, México », *México antiguo*, 8, pp. 375-394.

1960 « La diosa de la tierra y de la luna de los antiguos mexicanos en el mito actual », *Boletín del Centro de Investigaciones Antropológicas*, 10, pp. 6-10.

1982 *Mitos y cuentos nahuas de la Sierra Madre occidental*, Instituto Nacional Indigenista, México.

1998 *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit. Ensayos sobre coras, huicholes y mexicaneros de Konrad Theodor Preuss*, Jesus Jáuregui y Johannes Neurath (eds), Centre d'études mexicaines et centraméricaines / Instituto Nacional Indigenista, México [1906-1932].

PROPP **Vladimir**

1977 *Morfología del cuento*, Editorial Fundamentos, Madrid [1928].

REYES GARCÍA **Luis**

1961 *Pasión y muerte del Cristo Sol (carnaval y cuaresma en Ichcatepec)*, Universidad Veracruzana, Xalapa, col. « Cuadernos de la Facultad de Filosofía y Letras » 9.

SPICER **Rosamond B.** y **N. Ross CRUMRINE**(eds)

1997 *Performing the renewal of community. Indigenous easter rituals in North Mexico and Southwest United States*, University Press of America, Lanham.

VALDOVINOS **Margarita**

2002 *Los cargos del pueblo de Jesús María (Chuísete'e): una réplica de la cosmovisión cora*, tesis de licenciatura en etnología, Escuela Nacional de Antropología e Historia, México.

VALIÑAS **Leopoldo**

2000 « Lo que la lingüística yuto-azteca podría aportar en la reconstrucción histórica del Norte de México », in Marie-Areti Hers, José Luis Mirafuentes, María de los Dolores Soto y Miguel Vallebuena (eds), *Nómadas y sedentarios en el Norte de México. Homenaje a Beatriz Braniff*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Instituto de Investigaciones Estéticas, Instituto de Investigaciones Históricas, México, pp. 175-205.

ZINGG **Robert M.**

1982 *Los huicholes. Una tribu de artistas*, Instituto Nacional Indigenista, México, 2 vols, col. « Clásicos de la antropología » 12 [1938].

Notes

1 Aunque tales pueblos son igualmente conocidos por sus endoetnónimos – yoreme, rarámuri, nayari y wixarika, respectivamente –, optamos por los exoetnónimos con que se los reconoce habitualmente en la literatura etnográfica.

2 Para efectos de este artículo, entendemos por etnogénesis – más que el proceso histórico efectivo de constitución de una etnia como grupo culturalmente diferenciado – el conjunto de referentes compartidos por una comunidad que expresan, por distintos medios, los trazos definitorios de su cosmovisión y su *ethos*. Es decir, el sistema narrativo alrededor del propio origen étnico mediante el cual se reafirma la identidad autóctona frente a la otredad.

3 Dundes (1963, pp. 122-123) habla también de un paso del desequilibrio al equilibrio, « *Desequilibrium, a state to be feared and avoided if possible, may be seen as a state of surplus or of lack, depending upon the point of view. [...] the disequilibrium. In other words, something in excess may be lost or something lost or stolen may be found* ».

4 Estamos conscientes de que dentro del sistema de transformaciones considerado podrían incluirse otros pueblos vecinos, sin embargo, por razones metodológicas y ético-profesionales nos basamos en los datos etnográficos observados directamente en los pueblos yaquis de Loma

de Guamúchil, Pótam y Vícam Pueblo, municipio de Cajeme, estado de Sonora; en el ejido tarahumara de Tehuerichi (Rihuirichi), municipio de Carichí, estado de Chihuahua; en los poblados coras de Jesús María y José (Chuífete'e) y Rosarito, municipio de Rosamorada, estado de Nayarit; y en la comunidad huichola de San Andrés Cohamiata (Tateikie), municipio de Mezquitic, estado de Jalisco.

5 Entendido como « la unión ilícita entre personas que son parientes o parientes por matrimonio en un grado prohibido por la ley » (Héritier 1999).

6 Término con el cual se designa al grupo que asume la autoridad en cuaresma-Semana Santa.

7 Utilizamos la primera de estas denominaciones – fariseos – por corresponder a la conferida por la comunidad de referencia.

8 El término *yiwa* hace referencia a un grupo de ofidios que tienen como hábitat las profundidades del Chapalagana. Una de sus características es vivir entre la tierra y el agua. Probablemente su designación tiene que ver con uno de los colores que lo caracterizan: el negro (aunque existen también blancas y rojas). De acuerdo con los registros etnográficos de Arturo Gutiérrez las serpientes con estas características – que al parecer son coralillos –, se les denomina con el término *aitarame*. Llama la atención que a este tipo de ofidios se opongan aquellas denominadas por los huicholes como *kuyukuri*, término que nos han traducido como « la que viene en la aurora » o « la que sale con la aurora ».

9 El nombre completo de Nakawe es Takutsi Nakawe (« Nuestra Abuela Crecimiento » o « que va Creciendo »). No obstante, este personaje presenta características bivalentes, por ser a la vez un monstruo (Nakawe [carne de carroña]) y un ser que da la vida y hace crecer las cosas (Takutsi). Al utilizar el primer término nos referimos al polo negativo de esta diosa (Neurath 2002; Gutiérrez 2002).

10 En las páginas del *México desconocido*, Lumholtz (1981, p. 348) señala que « Durante la semana de Pascua se adornan con víboras, amarrando juntas las cabezas de los reptiles para que no causen daño, sucediendo que un solo hombre lleve consigo hasta cuatro culebras ». De ello deriva una relación importante de la danza que nos concierne con la *snake dance* de los hopi (Fewkes 2000).

11 En un artículo reciente, Faba (2003) nos recuerda que « una de las deidades zuñi [...] es Kolowisi; [...] gran serpiente cornuda y emplumada que guarda en las entrañas de la tierra el agua que se evapora y se transforma en las nubes de lluvia. [...] Kolowisi se asemeja a la serpiente emplumada Kuyukuri, que los huicholes asocian con reservorios de agua ubicados en el interior de los cerros y montañas ».

12 Personajes asociados a los símbolos de la fertilidad y la abundancia (« mundo flor ») que protagonizan el culto mariano y participan en las festividades patronales y del ciclo de vida que tienen verificativo fuera de cuaresma-Semana Santa.

13 Es decir, hojas de maguey verde cortadas y preparadas como infusión (*meke*), y polvo obtenido raspando la superficie de otras dos plantas: el « palo amarillo » y el « palo brasil » (*wasórare* y *sitagapi*, respectivamente) y mezclado con agua de manantial (Bonfiglioli 1995, pp. 112-113).

14 Las tres representaciones de Cristo son: 1) una figura denominada Santo Entierro; 2) un niño llamado Nazareno y, en algunas comunidades, 3) un Cristo fálico.

15 Según López Austin (1994, p. 21), el pecado de los dioses trae como consecuencia la creación del universo.

16 Pieza musical popular mexicana que habitualmente se ejecuta al amanecer en ocasiones festivas tales como aniversarios y onomásticos.

17 Según estos registros etnográficos, Tawewiekame se refiere al Padre Sol y su equivalente es Tayau, término que utilizan los huicholes de San Sebastián y de Santa Catarina. En cambio en la comunidad a la que hacemos referencia, San Andrés, se usa el término Tawewiekame para designar al Sol. Los cantadores de San Andrés utilizan el término de Tawewiekame también para el Cristo resucitado, el que ha nacido o revivido como proceso de la Semana Santa. Como nuestro análisis se enfoca en la comunidad occidental de San Andrés, decidimos conservar el término Tawewiekame para designar al Padre Sol.

18 Se trata de una lluvia « domesticada », es decir, metafóricamente traída de Wirikuta a la sierra por los peregrinos.

19 Cabe aclarar que los agricultores mesoamericanos practican, desde tiempos inmemorables, la técnica de roza, tumba y quema.

- 20 « *In these ritual representations, instead of birth and growth leading to a successful existence, it is weakening and death which lead to a successful existence* » (Bloch 1992, p. 4).
- 21 Al hablar de « funciones » (significativas) nos referimos a las propuestas de Propp (1977) y Lévi-Strauss (1986).
- 22 Es decir, la reformulación que ellos plantearon de la « fórmula canónica » propuesta por Lévi-Strauss (1968) para los mitos: Fx (a) : Fy (b) : : Fx (b) : Fa-1 (y).
- 23 Bajo el término « costumbre » los indígenas de México hacen referencia a las actividades rituales propias que los distinguen de los mestizos o « gente de razón ».
- 24 Entre los tarahumaras se narra que debido a la escasez de alimentos, los « antiguos », los *cocoyome* o *anayáhuari*, se comían entre sí (Lumholtz 1981, p. 190; Bennett y Zingg 1978, p. 491; Bonfiglioli 2002).
- 25 El castigo por este tipo de transgresión es el diluvio, es decir, una destrucción que implica un recomienzo.
- 26 El « mundo flor » remite a un conjunto de significados asociados a los sistemas rituales de los pueblos de lengua yuto-azteca. Dichos sistemas han sido reconstruidos con base en los estudios de la lingüística histórica a partir del símbolo « flor » el cual sugiere un patrón común de representación del mundo entre los grupos mencionados (Hill 1992). Hill (*ibid.*) y Hays-Gilpin y Hill (1999, pp. 17-18) sugieren que este « complejo cromático » puede haberse desarrollado de manera independiente tanto en Mesoamérica como en el denominado suroeste de los Estados Unidos.
- 27 Los *'uainaruxi* son dos grupos rituales compuestos por alrededor de doce participantes cada uno. Uno es de San Andrés Cohamiata y el otro de San Miguel Huextita. La función de cada grupo es acompañar la imagen del Xaturi (Cristo). Se caracterizan por traer un tocado de plumas de urracas, sonajas y carrilleras con pesuñas de venado. No obstante, el grupo de San Miguel ha desaparecido por completo, mientras que el de San Andrés aparece esporádicamente y compuesto apenas por tres personas. En el último ciclo ceremonial (2002), no aparecieron ya.

Notes

* Tres aclaraciones: 1) Este artículo ha sido elaborado con el apoyo del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT, proyecto U40611-S) y del Programa de Apoyo a Proyectos de Investigación e Innovación Tecnológica de la Universidad Nacional Autónoma de México (Papiit, proyecto IN308602); 2) El orden de coautoría se estableció alfabéticamente; 3) Las ilustraciones que acompañan el texto fueron realizadas por Patricia Madrigal.

Pour citer cet article

Référence électronique

Carlo Bonfiglioli, Arturo Gutiérrez et María Eugenia Olavarría, « De la violencia mítica al « mundo flor ». Transformaciones de la Semana Santa en el Norte de México », *Journal de la société des américanistes* [En ligne], 90-1 | 2004, mis en ligne le 05 janvier 2009, consulté le 12 juillet 2014.
URL : <http://jsa.revues.org/542>

Référence papier

Carlo Bonfiglioli, Arturo Gutiérrez et María Eugenia Olavarría, « De la violencia mítica al « mundo flor ». Transformaciones de la Semana Santa en el Norte de México », *Journal de la société des américanistes*, 90-1 | 2004, 57-91.

À propos des auteurs

Carlo Bonfiglioli

Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México, Mexique
[carlobon@servidor.unam.mx]

Arturo Gutiérrez

Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Ixtapalapa, Departamento de Antropología, Mexique
[arturohga@webtelmex.net.mx]

María Eugenia Olavarria

Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Ixtapalapa, Departamento de Antropología, Mexique
[maruolavarria@prodigy.net.mx]

Droits d'auteur

© Société des Américanistes

Résumés

De la violence mythique au « monde fleur » : transformations de la semaine sainte dans le Nord du Mexique. Durant les fêtes de la semaine sainte, à l'ouest et au nord-ouest du Mexique, les centres cérémoniels des communautés yaqui, tarahumara, cora et huichol deviennent le théâtre d'un conflit entre les êtres associés au Christ-Soleil et ceux qui appartiennent à l'inframonde. Ce conflit débouche sur un processus d'ethnogenèse. Ce qui le déclenche est une transgression et la lutte aboutit finalement au retour de l'harmonie cosmique propice à l'abondance : le « monde fleur ». Malgré les divergences évidentes tant au niveau de l'ethos religieux que de la cosmologie, la comparaison ethnographique démontre comment les quatre groupes pris en considération s'en remettent au même modèle structurel. Dans celui-ci, le rôle des médiateurs est fondamental pour expliquer comment les caractères négatifs d'un pôle deviennent bénéfiques pour l'ensemble de la communauté.

From mythical violence to « flower world »: transformations during Holy Week in North Mexico. During Holy Week in western and northwestern Mexico – among Yaquis, Tarahumaras, Coras, and Huicholes – ceremonial centers become the stage of a conflict between beings associated with the Christ-Sun and those associated with the underworld. This conflict ends in a process of ethnogenesis. The trigger of this conflict is the transgression of the protagonists and the point of arrival is the return to cosmic harmony and the propitiation of abundance: the « flower world ». Despite the evident differences both in religious ethos and in cosmology, an ethnological comparison shows how the four cases analysed here refer to the same structural model in which the role of the mediators is essential for seeing how the negative characteristics of one pole become beneficial for the community.

De la violencia mítica al « mundo flor ». Transformaciones de la Semana Santa en el Norte de México. En las semanas santas del occidente y noroeste de México – yaquis, tarahumaras, coras y huicholes – los centros ceremoniales se convierten en el escenario de un conflicto entre los seres asociados al Cristo-Sol y aquellos asociados al inframundo que desemboca en un proceso de etnogénesis. El disparador de este conflicto es la transgresión de los protagonistas y el punto de llegada el regreso a la armonía cósmica y la propiciación de la abundancia: el « mundo flor ». A pesar de las diferencias evidentes tanto en el ethos religioso como en la cosmología, la comparación etnológica muestra cómo los cuatro casos analizados remiten a un mismo modelo estructural en el que el papel de los mediadores resulta fundamental para apreciar cómo las características negativas de un polo se transforman en benéficas para la comunidad.

Entrées d'index

Mots-clés : rituel, cosmologie, analyse structurale

Keywords : ritual, structural analysis, cosmology

Palabras claves : cosmologie, análisis estructural, ritualidad

Géographique/ethnique : Cora, Huichol, Tarahumara, Yaqui, Mexique, Mésoamérique, Gran Nayar

Thématique/disciplinaire : Ethnologie