



Anales de Antropología

Volumen 39-I

2005



UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTÓNOMA DE MÉXICO



Anales de Antropología

FUNDADOR JUAN COMAS

CONSEJO EDITORIAL

Lyle Campbell, Universidad de Canterbury

Milka Castro, Universidad de Chile

Mercedes Fernández-Martorell, Universidad de Barcelona

Santiago Genovés, Universidad Nacional Autónoma de México

David Grove, Universidad de Illinois, Universidad de Florida

Jane Hill, Universidad de Arizona

Kenneth Hirth, Universidad Estatal de Pennsylvania

Alfredo López Austin, Universidad Nacional Autónoma de México

Joyce Marcus, Universidad de Michigan

Katarzyna Mikulska, Universidad de Varsovia

Kazuyazu Ochiai, Universidad de Hitotsubashi

Claudine Sauvain-Dugerdil, Universidad de Ginebra

Gian Franco De Stefano, Universidad de Roma

Luis Vásquez, CIESAS Occidente

Cosimo Zene, Universidad de Londres

EDITORES ASOCIADOS

Yolanda Lastra, Universidad Nacional Autónoma de México

Rodrigo Liendo, Universidad Nacional Autónoma de México

Rafael Pérez-Taylor, Universidad Nacional Autónoma de México

Carlos Serrano Sánchez, Universidad Nacional Autónoma de México

EDITOR

Lorenzo Ochoa, Universidad Nacional Autónoma de México

Anales de Antropología, Vol. 39-I, 2005, es editada por el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México.

Ciudad Universitaria, 04510, México, D.F. ISSN: 0185-1225. Certificado de licitud de título (en trámite), Certificado de licitud de contenido (en trámite), reserva al título de Derechos de Autor 04-2002-111910213800-102.

Se terminó de imprimir en junio de 2006, en *Desarrollo Gráfico Editorial, S.A. de C.V.*, México, D.F. La edición consta de 500 ejemplares en papel cultural de 90g; responsable de la obra: Lorenzo Ochoa; la composición la hicieron Martha Elba González y Ada Ligia Torres en el IIA; en ella se emplearon tipos Tiasco y Futura de 8, 9, 11 y 12 puntos. La corrección de estilo en español estuvo a cargo de Adriana Incháustegui, la corrección de textos en inglés estuvo a cargo de Nicolás Mutchinick; la edición estuvo al cuidado de Ada Ligia Torres y Héliida De Sales. Diseño de portada: Andrea Méndez. Realización: Martha González. Adquisición de ejemplares: librería del Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM, Circuito Exterior s/n, Ciudad Universitaria, C.P. 04510, México, D.F., tel. 5622-9654. e-mail: libroiia@servidor.unam.mx

DE LA TRADICIÓN ORAL A LA ESCRITURA. MITOS DE ORIGEN DE LOS O'ODHAM: VERSIONES, FORMAS DE TRASMISIÓN Y TRANSCRIPCIÓN

Julio Amador Bech

Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM

Resumen: En este artículo abordamos el estudio de los mitos cosmogónicos de la cultura *o'odham*. Particularmente, nos ocupamos de las formas en las cuales su mitología fue preservada como tradición oral y, más tarde, convertida en texto, a partir de diversos trabajos etnográficos de principios del siglo XX. Confrontamos las distintas versiones recogidas por la etnografía norteamericana, durante un periodo que va de 1900 a 1935. Nos interesa, especialmente, comprender la manera como los métodos de recepción, transcripción y traducción afectaron la forma y el contenido de estas tradiciones míticas. Queremos definir algunas consecuencias que supone el paso de una tradición mítica oral—que se ha regido durante siglos por las reglas de una cultura, primordialmente oral— a una forma escrita. Esto es particularmente relevante, en el caso de los *o'odham*, debido a que su significativa cristianización implica que formen parte de una “religión del libro”. Este hecho contribuyó a una relectura de sus propias tradiciones convertidas en texto por la etnografía de principios del siglo XX. Se establece así, una compleja interrelación entre oralidad y escritura, en referencia a las tradiciones míticas *o'odham*.

Palabras clave: cosmogonía, tradición, etnografía.

Abstract: In this article, we study the cosmogony myths of the *O'odham* culture. We are specially interested in the forms in which their mythology was preserved, as an oral tradition, and was later transformed into a text, due to the diverse ethnographic works of the beginnings of the XX century. We confront with each other the different versions, gathered by the North American ethnography, during the period comprehended between 1900 and 1935. We are specially interested in understanding how the methods used in their reception, transcription and translation affected the form and content of the traditions. We want to be able to define some of the consequences implied in the passage from an oral mythic tradition—that has ruled itself for centuries by the laws of an essentially oral culture—to a written one. This is particularly relevant in the *O'odham's* case, due to the fact that their significant conversion to the Christian religion implies that they belong to a “religion of the book”. This was a factor that enabled a new way

of reading their own traditions, transformed into texts by the ethnography of the beginnings of the XX century. In this way, a complex relation between oral culture and writing is established, in reference to the mythical traditions of the *O'odham* culture.

Keywords: cosmogony, tradition, ethnography.

El término *o'odham* designa a las diversas comunidades indígenas emparentadas entre sí que, aunque no sabemos desde hace cuántos siglos, han habitado el desierto de Sonora y de las cuales se tiene registro documentado a partir de los primeros encuentros con los españoles. Se han establecido algunas distinciones, el concepto “grupo pimano” se ha aplicado a todo el conjunto de comunidades *o'odham*, radicadas tanto en México como en Estados Unidos y extendidas antiguamente de una manera irregular desde el sureste del estado de Sonora, hasta el Río Gila, hacia el norte, en Arizona. Con ligeras variaciones, los “pimas altos y bajos” hablan la misma lengua, perteneciente al grupo nahua-cuitlalteco, tronco yuto-nahua y de la familia pima-cora.

Tanto pimas como pápagos tienen una misma cultura general, diferenciándose principalmente, por condiciones ambientales que incidieron en su configuración cultural específica. Los “pimas altos y bajos” se han hecho llamar a sí mismos *o'odham*, que significa “gente”.

A partir del periodo del contacto se distinguieron, según sus poblaciones y territorios, con nombres, asignados arbitrariamente por los misioneros españoles; los de los ríos Gila y Salado son llamados pimas y los del desierto, pápagos. Tales gentilicios obedecen a deformaciones hispánicas de sus nombres tradicionales o de palabras utilizadas por ellos, mas, la cronología de esas acepciones, no está bien definida aún. Parece ser que los *o'odham* occidentales se hacían llamar *papawi o'odham*: “gente del frijol”, nombre que después se extendió a todos los habitantes del desierto (Swanton, 1953: 357). Los grupos que se desarrollaron a partir de la cuenca del río Gila se habían autodenominado *akimel o'odham*: “gente del río”. De acuerdo con Spicer, la “gente del río” llamaba a sus vecinos *o'odham* que habitaban el desierto y dependían más de la caza y la recolección que de la agricultura: *tohono o'odham*: “gente del desierto” (Swanton, 1953; Spicer, 1941: 22). El grupo que ocupó la zona del Pinacate, en el desierto de Altar, se llamaba a sí mismo *hia'ched o'odam*, “gente de la arena” (Spicer, 1962: 86-151; Crosswhite, 1981: 47-76; Pérez de Rivas, 1985: 197-201; Radding, 1995: 28-32).

Es importante señalar que los grupos *o'odham* formaron una sola “nación” o conjunto cultural, la división entre “pimas altos y bajos” ocurrió cuando se

establecieron las fronteras militares y culturales a partir de las diversas ocupaciones españolas, mexicanas y norteamericanas de un antiguo territorio único.

Para el estudio de la cosmogonía *o'odham* tomaremos como punto de partida la versión de los mitos de origen editada por Donald M. Bahr que fue narrada y cantada a lo largo de varias noches por Juan Smith en la lengua de los pimas, traducida, simultáneamente, al inglés por el pima, William Smith Allison y transcrita, directamente, por Julian Hayden, en la primavera de 1935 (Bahr, 1994).

Vamos a basarnos en la secuencia de los relatos tal como se presentó en la recitación de Juan Smith. Tomamos como eje esta versión porque es la más extensa y completa, narrada y cantada por un solo recitador-guardián de la tradición (*siniyawkum*); parece abarcar el conjunto de la mitología *o'odham*, desde “los orígenes” hasta el “periodo prehispánico tardío”.

La otra versión completa, que conocemos es producto de un solo recitador-guardián de la tradición, el pima: *Comalk-Hawkih*¹ y presenta algunos problemas en cuanto al orden en el cual fueron narrados los mitos y a la forma de su transcripción (Lloyd, 1911).² Fue recogida por el etnólogo aficionado J. William Lloyd en el verano de 1903 en el pueblo de Sacaton, Arizona, recitada y cantada por *Comalk-Hawkih* y traducida, simultáneamente, al inglés, por el pima Edward Hubert Wood.³ Las otras versiones y antologías constan de mitos y leyendas fragmentarios, narrados y reunidos por diferentes personas. Nos valdremos también de otras versiones que nos permitirán aclarar y completar aspectos oscuros de la versión que comentamos, así como llevar a cabo un estudio comparativo de las diversas variantes (Saxton y Saxton, 1973; Bahr, 2001; Moore, 1993; Baylor, 1998).

EL TEXTO, LAS FORMAS DE SU TRASCRIPCIÓN Y SUS CARACTERÍSTICAS

En primer término, queremos situar estas versiones, ahora conocidas, de la mitología *o'odham*, como parte de una secuencia más vasta y compleja de transmisión de las tradiciones orales de estas culturas hermanas (pimas y pápagos). Estamos

¹ La traducción al inglés de su nombre pima es: *Thin Buckskin*, que en castellano quiere decir “Cuero delgado”; también se le atribuye un nombre anglosajón: William Higgins.

² Las canciones fueron sacadas del contexto de la narración mítica en el cual se hallaban originalmente y agrupadas, arbitrariamente, en forma de apéndice, al final de cada episodio del relato.

³ Acerca de las condiciones en las que se dio su recitación y transcripción véase en la citada obra: “The Story of these Stories” (Lloyd, 1911: 1-23).

frente a una forma tradicional de literatura religiosa, ampliamente reconocida desde hace mucho tiempo por la etnología, como tradición oral. Esta última tiene ciertas características que nos interesa destacar para avanzar en su comprensión.

Si pensamos que durante milenios los mitos fueron conservados bajo la forma de la tradición oral, visualizaremos la infinidad de cambios y reinterpretaciones que han sufrido. Ni la historia, ni el narrador han sido los mismos. La historia del mito es la historia de sus múltiples usos y acepciones, de cada una de sus pequeñas, pero incontables aventuras en el lenguaje. El mito existe en el interior de un conjunto de prácticas sociales que suponen usos diversos y un devenir. Por ejemplo, en el caso del hinduismo, Wendy Doniger O'Flaherty da cuenta de la multiplicidad de las versiones de los mitos. Nos dice que no existe una versión única y original de ningún mito hindú; cada uno de ellos ha sido contado y vuelto a contar, en el curso de los años, con un buen número de variaciones menores y mayores. En algunos casos, los cambios introducidos son tan significativos que resulta indispensable estudiar las distintas variantes (Doniger, 1975).

En México tenemos, entre muchos otros, el conocido ejemplo del mito nahua de la sucesión de eras cósmicas que aparece en la llamada *Leyenda de los soles*, de la cual Miguel León-Portilla refiere 11 versiones distintas (León-Portilla, 1983: 100-112); es muy posible que existieran otras tantas, de las cuales no tenemos registro alguno.

Con la mitología de los *o'odham* ocurre algo semejante pues, en relación con ciertos mitos, las variantes muestran tales diferencias entre sí, que resulta indispensable estudiarlas en conjunto.

Toda versión de una historia o de un mito constituye una nueva interpretación. El conjunto de las versiones da como resultado el *campo semántico* del relato. En el interior de éste, cada versión puede ser vista como una secuencia continua y variada de interpretaciones que se concreta en una configuración específica, teniendo, muchas veces, a las otras como referente.

Todo mito es una secuencia sucesiva de versiones superpuestas y entremezcladas. No existe mito alguno en estado de "pureza original". Lo que ha llegado hasta nosotros es un cúmulo de diversas versiones de cada mito, interpretaciones, modificaciones que, con el paso del tiempo, han venido a formar parte del cuerpo mitológico. En todas las mitologías ha ocurrido este proceso.

La tradición oral fue la forma más antigua e importante en la cual se conservó, transmitió y reinterpretó el mito. Aunque continúa existiendo, bajo

diversas formas, ahora debe confrontarse con la presencia avasalladora del texto escrito.⁴ Jan Vansina sostiene que entre las fuentes de la historia, las tradiciones orales ocupan un lugar decisivo, sin embargo, dice, se ha prestado poco interés a sus características históricas (Vansina, 1966). Lo que ha ocurrido, a pesar de que esas tradiciones son la fuente más importante, tanto para el estudio de las sociedades sin escritura, como para el origen de infinidad de fuentes escritas de la Antigüedad y la Edad Media. Siguiendo a Vansina (Vansina, 1966: 7-125), definiremos las características de la tradición oral que nos parecen significativas, desde el punto de vista de la trasmisión e interpretación del mito:

- 1) Las tradiciones orales son fuentes históricas cuyo carácter propio está determinado por la forma que revisten: son orales y se cimientan, de generación en generación, en la memoria de los hombres.
- 2) La tradición constituye una secuencia o cadena de testimonios.
- 3) La tradición puede transmitirse de manera libre o regulada.
- 4) Cuanto más libre sea la trasmisión, las desviaciones en la tradición serán más numerosas.
- 5) Por el contrario, cuanto más reglamentada sea la tradición, más auténtica será.
- 6) El contenido de la tradición está determinado por la función que desempeñan estos relatos dentro de la sociedad que los produce.
- 7) Un gran número de tradiciones orales cumplen, simultáneamente, varias funciones: cognoscitiva –de conservación y trasmisión del saber práctico–, religiosa y espiritual, ética, estética, didáctica, histórica, de formación del imaginario étnico y comunitario (Amador, 1999).
- 8) Las tradiciones pueden estar compuestas principalmente por conocimientos esotéricos ocultos o pueden limitarse a relatos colectivos y ser narradas en todos los estratos de la población.
- 9) De ahí que puedan ser del dominio público o privativas de ciertos grupos cerrados.
- 10) Los procesos de memorización de las tradiciones orales pueden apoyarse en el uso de ciertos objetos, imágenes o palabras, llamados mnemotécnicos, que los facilitan. Las imágenes iconográficas desempeñan un papel muy importante dentro de esta función.

⁴ La tradición oral no sólo permitió la preservación del mito, sino de todo el conjunto de conocimientos que componen una cultura; específicamente, sobre la relación entre oralidad y escritura, véanse: Olson y Torrance (1998) y Ferreiro (2002).

11) La alteración del testimonio forma una parte sustantiva de la tradición oral.

12) En un número muy importante de tradiciones orales se han ido añadiendo comentarios explicativos que, con el paso del tiempo, se incorporaron al conjunto de la tradición.

A la anterior definición podemos añadir las tres acepciones de oralidad que propone Havelock, indicando que este concepto caracteriza a:

1) sociedades enteras que se han basado en la comunicación oral sin utilizar la escritura,

2) un determinado tipo de lenguaje utilizado en la comunicación oral y

3) un determinado tipo de conciencia que es creado por la comunicación oral y es expresable sólo por medio de ella (Havelock, 1998: 25).

Tales consideraciones dan cuenta, perfectamente, de la tradición mítica a la que nos referimos. Habíamos dicho que el texto presentado fue el producto de la recitación y canto durante varias noches de Juan Smith, uno de los últimos recitadores pimas con un conocimiento vasto y detallado de los mitos de creación. En su carta a Donald Bahr, Julian Hayden se refiere a Juan Smith como: “teniendo la reputación de ser el último pima con un conocimiento extenso de la versión pima del mito de la creación”. Smith pudo ser convencido de narrar la versión completa que él conocía, fuera de un evento ritual, cantando una sola vez las canciones, lo que contravenía la tradición ritual de pimas y pápagos, que fija la obligación de repetir cuatro veces seguidas cada canción.⁵ El número cuatro es el más importante de su simbología: las canciones deben cantarse cuatro veces y, en una ceremonia tradicional, cuatro canciones conforman una serie, cuatro series una noche y cuatro noches una ceremonia. Entre los pimas y pápagos de Sonora y Arizona ha existido la tradición de recitar la mitología completa, una vez al año, en diciembre, durante las cuatro noches más largas del año (Bahr, 1994: 282).

Respecto de la traducción simultánea de la recitación de Juan Smith, llevada a cabo por William Smith-Allison, Julian Hayden refiere que Smith-Allison era de origen pima, un hombre letrado, hablaba un buen inglés y era diácono de la iglesia presbiteriana de Snaketown. Este último dato es tan

⁵ Acerca de los detalles completos de la recitación, consúltese la carta de Julian Hayden dirigida a Donald Bahr, a solicitud de este último, que aparece en la introducción de la obra citada (Bahr, 1994: 12-15).

importante como el hecho de que su lengua materna haya sido el pima, pues, como bien indica Hayden, cuando Smith-Allison enfrentó problemas de interpretación, a la hora de traducir los mitos narrados por Juan Smith, optó por un “lenguaje bíblico”, frente a las dificultades que representaban palabras pimas obsoletas u olvidadas (Bahr, 1994). Bahr sostiene que en muchos de los pasajes narrados por Juan Smith puede descubrirse un sesgo ideológico característico del protestantismo rural del oeste norteamericano (Bahr, 1994: 16). No obstante, podemos constatar que no se trata de una modificación sustantiva de la tradición oral, sino que se parece más a lo que se puede definir con toda claridad, a partir de una revisión crítica de las versiones y de su forma de transcripción, como una *reformulación de ciertos pasajes tradicionales en un nuevo lenguaje bíblico*. Eso se posibilitó y justificó, debido a que el significado de ciertas palabras pimas se había perdido, habían caído en desuso, o algunos pasajes se habían olvidado y esos huecos en la tradición fueron llenados y completados con nuevas versiones, influidas, ahora, por las nociones bíblicas. Algo que debe tomarse muy en cuenta porque conocemos las múltiples y sutiles maneras en las cuales los conceptos cristianos se han ido entremezclando con y modificando las mitologías indígenas de América.⁶

Ya en 1903, J. William Lloyd, mientras convivió con los miembros de la comunidad pima de Sacaton, Arizona, pudo constatar que todos ellos habían sido cristianizados y que eran “sumamente celosos de su fe”, habiéndose establecido ahí una iglesia presbiteriana. Añade, más adelante, que ya en esa época consideraban sus mitos y leyendas tradicionales *o'odham* como historias fantásticas, pero admitían que en otros tiempos se creía en ellos y se les consideraba como “escrituras sagradas” (Lloyd, 1911: 7-10).

La versión de Juan Smith es la más completa, hasta ahora registrada, de todas las narradas de viva voz por *un solo narrador*, miembro de la comunidad. Es sumamente importante, desde mi punto de vista, que se trate de un solo narrador, pues, como bien dice Bahr, las mitologías deben de haber existido: “en la memoria de expertos que reflexionaban constantemente acerca de su contenido, que rara vez las relataban en su totalidad, salvo en silencio a sí mismos, y que no reconocían entre sus congéneres autoridad alguna por encima de ellos” (Bahr, 2001: xxx). Aunque sabemos —y el mismo Bahr así lo reconoce— que entre los pimas, tal como se ha señalado anteriormente, existía

⁶ Entre los muy numerosos ejemplos, podemos destacar el *Libro del principio de los Itzaes* que narra la historia de los fundadores de la gran ciudad de Chichen-Itzá y que tiene importantes referencias al *Génesis*.

la tradición de recitar la mitología completa una vez al año, en diciembre, durante las cuatro noches más largas del año. En esto coinciden todas las fuentes, destacando la importancia de la recitación comunitaria de los mitos como un rito colectivo fundamental, no sólo para los pimas, sino para diversas culturas tradicionales de Sonora y Arizona. Por otra parte, estas tradiciones se transmitían de padre a hijo o a otro heredero, perteneciente a la misma línea de parentesco, que debía memorizarlas por completo, recitarlas en los rituales de invierno y transmitir las, a su vez, a la siguiente generación.⁷

El hecho de que la mitología completa se haya conservado en la memoria de un solo narrador le da a la versión, una unidad simbólica, de la cual carecen las versiones fragmentarias. Esta versión “completa”, conservada por un solo narrador, tiene una lógica interna, una estructura argumental, una unidad narrativa, ausente en las antologías de mitos y versiones fragmentarias. Más aún, la unidad adecuada para un estudio serio de la mitología no la constituyen los mitos individuales o las historias fragmentarias, sino el conjunto total de la mitología. En esto coincidimos con Bahr, quien sostiene la misma idea respecto al estudio de las mitologías de los indios norteamericanos, señalando que, por lo general, los recitadores, guardianes de la tradición oral, conocían todo el conjunto de la mitología y no historias aisladas. Esta versión, editada por Bahr, está concebida como un *continuum*, como una sola gran historia, las subdivisiones y capítulos en el texto han sido agregados por Bahr para fines de análisis. De hecho, si revisamos la versión de la mitología de los pimas recogida por Edward S. Curtis, en la primera década del siglo XX, nos daremos cuenta de que tiene esta forma unitaria, como si se tratara de una sola historia continua (Curtis, 1993: 27-35).⁸

La recitación de Juan Smith se llevó a cabo en la primavera de 1935 en Snaketown, un pueblo antiguo del río Gila, dentro de la reservación india de Arizona, lugar que constituye el sitio arqueológico más importante de la región, perteneciente a la llamada cultura hohokam. El mismo término “hohokam” ha sido tomado de la lengua y la mitología pimas y se traduce como: “los acabados” o “los arruinados”, “los que desaparecieron”.

A Julian Hayden, que participaba en la excavación arqueológica de Snake-town, le interesaba, especialmente, conocer la versión que la tradición oral de

⁷ Acerca de las costumbres y métodos para memorizar las tradiciones entre los pápago (Underhill, 1939: 126-127).

⁸ El problema que existe con esta versión es que desconocemos las condiciones en las que fue recopilada.

los pimas y pápagos relataba sobre el fin de la cultura hohokam y el inicio de la ocupación de sus territorios por los antepasados de los pimas y pápagos, de modo que la investigación etnológica arrojará luz acerca de esos sucesos históricos y pudiera confrontarse con la información proveniente de la investigación arqueológica. Los relatos tradicionales no pudieron hacer luz sobre los sucesos históricos en cuestión —que habían ocurrido alrededor de quinientos años atrás— pues mito e historia se hallaban tan inextricablemente fundidos entre sí, que resultaba imposible distinguirlos. Así, en términos históricos, seguiremos sin saber que ocurrió, sin embargo, hemos salido ganando, pues, gracias a eso, ahora contamos con esta maravillosa versión de la tradición mítica *o'odham*.⁹

De acuerdo con los estudios lingüísticos de los Saxton, la base más antigua de estos mitos y leyendas, sobre la que se sustentan las versiones de finales del siglo XIX y la primera mitad del XX, corresponde, primordialmente, al periodo prehispánico.¹⁰ Afirman que su antigüedad se pone de manifiesto por el escaso uso de términos y rasgos tomados en préstamo de otras lenguas y por la presencia de palabras arcaicas, sobre todo en la oratoria. Especialmente, las canciones muestran “un estilo arcaico con sustituciones fonéticas y patrones silábicos proto-pimas” (Saxton y Saxton, 1973: XVII). La antigüedad de estos mitos puede constatar, también, en el hecho de que han conservado, de manera muy clara, rasgos muy definidos que son propios de las culturas de los cazadores-recolectores.

Tanto en las versiones de Juan Smith, como en las que aparecen en la antología de los Saxton (Juan Dolores) y la recopilada por Ruth Benedict (Blackwater-Vanyiko), la narración de los sucesos míticos se interrumpe, constantemente, para dar lugar tanto a discursos como al canto de los personajes, es, precisamente en estas formas de discurso y cantos, que la tradición oral se conserva de una manera más rigurosa, se trata de lo que Vansina ha llamado: tradición regulada o cuajada. La memorización mecánica de versos con palabras fijas, una métrica y un ritmo bien definidos, permitieron la transmisión cuidadosa y casi exacta de las antiguas tradiciones míticas. Todos esos discursos y canciones están estructurados a partir de palabras clave que tienen una función mnemotécnica muy definida.

⁹ Las otras versiones tampoco nos ayudan a aclarar este asunto.

¹⁰ Se refieren, en particular, a los que fueron recogidos en su antología en el idioma original, pima o pápago, tanto por ellos como por Juan Dolores, pero son también válidos para las versiones de Juan Smith, de *Comalk-Hawkih* y de William Blackwater-Thomas Vanyiko. Bahr coincide con este punto de vista (véase: Bahr, 2001: xxx).

Respecto de los discursos de los personajes míticos, intercalados en el relato mítico, J. William Lloyd, quien transcribió la versión de *Comalk-Hawkih*, en 1903, atestigua que éstos habían sido memorizados palabra por palabra y repetidos literalmente, dando constancia de esta tradición oral estrictamente regulada. Esos discursos poseen, además, continúa el autor, un lenguaje totalmente poético, un profundo sentido místico y una profusión de metáforas “desconcertantes y oscuras”. Dan muestra de su antigüedad por lo numeroso de los vocablos antiguos que contienen, cuyo significado, tanto el recitador como el traductor pima desconocían (Lloyd, 1911: 9-10).

Estos discursos y canciones intercaladas en los relatos míticos no son el único ejemplo de que existían en su cultura varios tipos de tradición oral, además de la que es propia de los relatos míticos. En los primeros años del siglo XX, Edward S. Curtis refiere la existencia de una tradición de oratoria bélica; los oradores pronunciaban sus discursos en reuniones organizadas para alentar a los guerreros que participarían en una partida de guerra, la oratoria se aprendía de memoria y se transmitía de generación en generación (Curtis, 1993: 21). Otros ejemplos importantes lo constituyen las canciones curativas que aún se utilizan tradicionalmente en las ceremonias chamánicas de sanación, para las cuales se invita a participar a los cantores que conocen las canciones referidas a los animales de mal agüero, causantes de las enfermedades, como “el Canto del Coyote, el Canto del Búho y el Canto del Oso, que se suponen especialmente eficaces en los casos que la enfermedad se atribuye a esos animales” (Curtis, 1993: 25; Bahr, 1974). Otro tanto ocurre con las canciones que pertenecen a las Ceremonias de la Lluvia (*Chóchkita*), las que pertenecen a la Danza de la Cosecha (*Víkita*) y las que pertenecen a los ritos de pubertad femenina (*Chúwa*).¹¹

Entre los pápago, las costumbres de memorización de los mitos y las canciones rituales exigían que los discípulos de los custodios de la tradición aprendieran las palabras arcaicas a pesar de que desconocieran su significado (Underhill, 1939: 127).

En particular, sobre el recurso de utilizar palabras clave como medio mnemotécnico, tenemos, también, el ejemplo de sus vecinos, los mojave, quienes se han valido de ciertas *palabras clave* para facilitar la memorización de los cantos fúnebres (*Tomanpa*):

¹¹ En la recopilación de mitos pimas llevada a cabo por Ruth Benedict se incluyen varios ejemplos de oratoria pima pertenecientes a su tradición oral (véase: Bahr, 2001: 175-214).

El canto completo consta de más de trescientos cincuenta cantos breves, que son cada uno de ellos repetición de unas cuantas palabras, a menudo obsoletas, que no tienen un sentido relacionado pero que sirven como índice de la historia sobre la que está construido el conjunto de cantos. Por ejemplo, uno de esos cantos consiste en los dos versos siguientes repetidos varias veces:

Emé kaiyováq kánga
Tiyám óngo kánga

Emé significa pierna; *vaq*, paso; *tiyám*, ir. Las otras palabras son términos arcaicos obsoletos o meros vocablos. Sin embargo, tienen un sentido para el cantor, pues hay una historia relacionada con los versos y las tres palabras significativas bastan para evocarla (Curtis, 1993: 67).

Entre los navajo, los cientos de canciones ceremoniales que forman parte de su repertorio ritual se han enseñado, tradicionalmente, con el apoyo visual de las pinturas en arena que cumplen, entre otras, una función mnemotécnica muy definida (Underhill, 1948). Entre los pimas y pápagos se utilizaron los “palos o bastones de memoria”, unas varas hechas con las costillas del sahuaro, conteniendo ciertos símbolos tallados que representan, ya sea pasajes míticos o imágenes referidas a los cantos rituales y, como es evidente, su función primordial es mnemotécnica (Underhill, 1939: 126-127 y Russell, 1980: 35-36, 104). El uso de diversos medios mnemotécnicos estaba muy difundido entre las culturas de la región que estudiamos y cumplía con las funciones que definen Vansina y Havelock: facilitar la memorización de las tradiciones orales y contribuir a asegurar una fiel reproducción y transmisión de ellas.

En ese sentido, vale la pena recordar las palabras de Marcel Mauss:

Por lo demás, el estudio del lenguaje es uno de los aspectos desde los que pueden considerarse mejor las representaciones religiosas en cuanto hechos objetivos. Eminentemente social, la palabra presta a las nociones su densidad y su fijeza; podemos verla alterarse con ellas y seguir sus flexiones en sus diversas aplicaciones; la veremos permanecer vacía de sentido, y después adaptarse a la expresión de nuevas ideas, asociarse con otras palabras del mismo modo que las ideas se asocian con otras ideas.

Las versiones escritas que hemos utilizado, presentan varias formas de alteración que son el resultado inevitable de la transcripción y la traducción. Cada una de ellas tiene sus particularidades que, combinadas, modifican la versión oral. De acuerdo con Havelock (Havelock, 1988), existe una serie de consecuencias decisivas en el paso de lo oral a lo escrito:

1) El campo del mensaje y su naturaleza dependen de la eficacia del sistema gráfico-fonético utilizado.

2) Debido a las deficiencias de ciertos sistemas gráfico-fonéticos, como es el caso de la escritura silábica, las condiciones técnicas de la escritura han conducido a que las versiones orales, rítmicas y poéticas de los mitos, perdieran sus características originales y sus versiones escritas fueran sólo resúmenes o paráfrasis de ellas.¹²

3) Los discursos orales anteriores a la escritura eran poéticos y el campo de la experiencia humana del que nos daban cuenta era mucho más extenso, diferenciado y diverso de lo que las versiones escritas dejan ver.

4) La lengua rimada tiene sus dificultades técnicas y limitaciones propias, tanto en lo que se refiere a sus particularidades de expresión como a las posibilidades de ser traducida a otra forma distinta como la prosa.

5) La versión escrita será una forma simplificada de las versiones orales. Ya no tendremos la epopeya original, ni las canciones de los pueblos, ni el testimonio fiel de sus emociones y deseos.

Queda claro que la fidelidad de la transmisión, entre la versión oral y la escrita, depende de la eficacia del sistema gráfico-fonético, y que, a pesar de que el sistema alfabético es el más capaz de conservar las formas originales, las modificaciones son inevitables. Veamos que ocurrió en cada caso con las transcripciones.

De las cuatro principales versiones de la mitología *o'odham* en las que nos basamos, la versión de Juan Dolores, publicada por Dean y Lucille Saxton, es la más cuidada en su intención –lingüísticamente hablando–, tanto en lo que se refiere a su recepción, como a su traducción (Saxton y Saxton, 1973: XIII-xv). La mayoría de los mitos y leyendas fueron narrados por informantes pápagos –de Arizona y Sonora– y transcritos, palabra por palabra, ya sea por el antropólogo y lingüista pápago Juan Dolores, o por los Saxton, en el idioma original. Esto implicaba un primer paso de transformación: convertir el relato pápago *oral* en un relato pápago *escrito*; ese había sido el proyecto de vida del discípulo de Kroeber, Juan Dolores: dejar a la comunidad de los pápagos una versión escrita de sus mitos y leyendas, *en su propia lengua*.¹³ Las versiones de los mitos y leyendas recopiladas por Juan Dolores se hallaban

¹² Sobre éste tema en particular (véase: Gelb, 1963).

¹³ Juan Dolores era pápago de origen y hablante de esa lengua, estudió antropología en la Universidad de Berkley, fue discípulo directo de Albert A. Kroeber y, bajo su dirección, comenzó el proyecto de recopilar los mitos y leyendas de los indios pápagos, en 1911. Después

dispersas en los archivos de distintas universidades norteamericanas, fueron reunidas de nuevo por los Saxton, años después de la muerte de Juan Dolores y, a la antología se le añadieron otros más, que ellos mismos habían transcrito en su trabajo de campo entre los pápago de Arizona y Sonora. El material etnográfico está escrito en lo que los Saxton llaman: “un alfabeto práctico desarrollado a partir de pruebas con los hablantes de pápago, reflejando, por eso, el gusto ortográfico de los pápago, más que el de los pimas”(Saxton y Saxton, 1973: XVIII). Este paso de la oralidad a la escritura, supone ya un primer nivel de modificación y, como vemos, depende de la eficacia del sistema gráfico-fonético.

Como la intención era publicar una versión bilingüe, el texto en pápago se tradujo al inglés. Esto supuso dos momentos de modificación: un primero que daría una traducción literal, prácticamente incomprensible en inglés, y un segundo momento en el cual la traducción literal sería convertida en una traducción gramaticalmente correcta, desde el punto de vista de la lengua inglesa. Para poder visualizar esto, citaremos a los autores:

1. Papago: T am wah g Ban k am

gahg ha'ichu ch g huhni chu'i am chehg k

2. Literal translation: (He) there entered Coyote and there was looking for something and corn meal there found and

3. Idiomatic translation: Coyote entered it,

looking for something, and found some corn meal (Saxton y Saxton, 1973: XVIII).

Como podemos ver, la distancia se hace cada vez más grande, de modo que ciertas fórmulas rítmicas tradicionales, portadoras de rasgos lingüísticos, poéticos y culturales específicos, difícilmente pueden conservarse intactas.

Respecto a las dificultades de la transcripción al inglés de estos mitos, resulta reveladora la historia por medio de la cual Lloyd nos relata la manera como se llevó a cabo, contando que el recitador, *Comalk-Hawkih*, recitaba un párrafo al intérprete pima, su sobrino nieto, Edward Hubert Wood, él, a su vez, dictaba el párrafo a Lloyd, quien después de redactarlo lo leía en voz alta para ser corregido por Edward. Cuando la redacción era satisfactoria, la

de una paciente labor etnológica, recogiendo directamente de los narradores pápagos su tradición oral, logró una primera antología que quedó inconclusa y que los Saxton completaron y publicaron (*cf.* Saxton y Saxton, 1973).

recitación continuaba. Sin embargo, comenta Lloyd, que la gramática inglesa de Edward no siempre era correcta, a pesar de su “inusual inteligencia y su sentimiento poético”, por lo cual, confiesa Lloyd, “se veía obligado a editar o reformular sus oraciones” y “ahí donde la sencillez e inocencia de pensamiento de los indios rayaba en una simplicidad discursiva, casi bíblica,” el texto fue “ligeramente expurgado y suavizado para los mojigatos oídos caucásicos, mas, esos cambios fueron escasos y poco importantes, dejando el significado sin alterar” (Lloyd, 1911: 9). A estas alteraciones que relata Lloyd y que, a nuestro entender pueden no ser “menores”, debemos añadir las dificultades de traducción, también por él descritas, especialmente aquellas que presentan los discursos y canciones pertenecientes a las tradiciones reguladas y que, por ello mismo, contienen numerosas palabras cuyo significado era desconocido para los recitadores y traductores, además de los ocultos sentidos esotéricos, para decirlo en sus propias palabras: “intensamente poéticos”, “manifiestamente místicos”, “metáforas desconcertantes y oscuras”. Su significado tuvo que ser “adivinado” por el recitador y el traductor u “omitido” (Lloyd, 1911: 9-10).

La cuarta versión extensa de la mitología de los pimas y pápagos es la que la antropóloga Ruth Benedict recopiló durante el verano de 1927 en el sur de Arizona, en el pueblo de Sacaton, teniendo como principales informantes a los pimas William Blackwater y Thomas Vanyiko—apenas recientemente ha podido ser publicada. Acerca de la manera de llevarse a cabo esta recitación, Bahr explica que la recitación es un asunto individual, así que, si dos narradores están presentes, uno recita y el otro comenta o añade detalles o maneras diferentes de contar el mismo relato (Bahr, 2001: xxi). Benedict transcribió la traducción simultánea al inglés de la recitación en pima (versión Blackwater-Vanyiko), llevada a cabo por el intérprete Johnson Azul, en el verano de 1927.¹⁴ Contiene más mitos y leyendas de los pimas que cualquiera de las otras versiones publicadas con anterioridad e incluye relatos narrados por otros cuatro informantes: Clara Ahiel, William Stevens, Oliver Wellington y Kisto, además de ejemplos de cantos y oratoria pimas.

En resumen, tenemos cuatro grandes relatos, tres de ellos pimas, uno debido a varios narradores y dos provenientes de uno solo, y una antología de mitos y leyendas pápagos, provenientes de varios narradores. Los Saxton definen a la “comunidad lingüística *o’odham*” como aquella que se extiende “desde el

¹⁴ Durante esa visita de campo George Herzog recopiló una versión bilingüe pima-inglés de la misma secuencia mitológica transcrita por Ruth Benedict, fue recitada por Thomas Vanyiko, y no ha sido publicada hasta la fecha.

Río Salado en Arizona, al Río Yaqui en Sonora”. “Incluye –dicen– al grupo lingüístico pima, a lo largo de los ríos Gila y Salado, al grupo lingüístico pápago, que se extiende hasta México y parte de un remanente de pima bajo a lo largo del río Yaqui” (Saxton y Saxton, 1973: XIX). Así, tenemos lenguas emparentadas y una mitología común.

Este ejemplo de semejanzas mitológicas parece confirmar nuestra hipótesis, a saber: que *la comunidad lingüística implica una comunidad mitológica*. No estamos diciendo que los mitos sean idénticos, pues hemos puesto el suficiente énfasis en todas las determinaciones que influyen en la *diversificación de las versiones míticas*. Hemos podido observar en la historia de las culturas prehispanicas que el parentesco lingüístico ha implicado la existencia de un *sustrato simbólico común*, no ausente de diferencias y variaciones, mismo que puede observarse en el caso de los pueblos nahuas y de los pueblos mayas: todos poseen un sustrato mítico-simbólico común, respecto a las comunidades emparentadas lingüísticamente. En general, podemos decir que la creación imaginaria de las mitologías es, al mismo tiempo, la creación de la lengua; producción mítica y producción lingüística son procesos simultáneos y complementarios.¹⁵

El último momento de transformación de estos mitos está constituido por la traducción al castellano de la versión inglesa, que hemos llevado a cabo, de modo que la modificación será todavía mayor. Esta última sólo servirá para que nos formemos una imagen general de los personajes, los sucesos, las situaciones, los temas, mientras que, respecto de las ideas y nociones que subyacen al texto, tendremos una imagen menos precisa y la distancia respecto de las versiones originales de principios del siglo XX se hace, poco a poco, mayor.

Un asunto que es necesario investigar en relación con el significado actual de los mitos para las comunidades *o'odham* es el cambio interno que han sufrido las comunidades, a partir de los años treinta del siglo XX, durante los cuales parecen haber desaparecido los recitadores-guardianes de la tradición y se ha acelerado el proceso de desintegración social y cultural de las comunidades *o'odham*, han impactado la importancia y la función social de los mitos tradicionales. A pesar de que este problema trasciende los fines y las posibilidades del presente ensayo, vale la pena señalarlo, pues afecta directamente el campo semántico de los mitos que estudiamos. Presentamos, ahora, nuestra traducción de los mitos y los comentarios explicativos.

¹⁵ El mito no sólo constituye el acto de fundación del Cosmos, sino, simultáneamente, es el acto de fundación del lenguaje, porque es, al tiempo, el acto por el cual el Cosmos se vuelve inteligible y comunicable (véase: Amador, 2004).

Mitos Cosmogónicos O'Odham

La primera creación

Cuando no había ni tierra ni cielo, nada, sino la oscuridad, la única persona que existía era Dios.¹⁶ Dios no tenía forma, ni carne, ni huesos; no era sino espíritu puro, como el viento. Este Dios ideó una manera para formar una tierra, sobre la cual descansara su alma. Esta tierra que formó era, en realidad, el cielo, lo que se encuentra arriba.

Creó a una persona en el cielo que era sólo luz.¹⁷ La siguiente persona que Dios creó fue un hombre que descendió e hizo el mundo en el que ahora vivimos.

Esto es lo que Dios cantó:

Chamán de la Tierra. Chamán de la Tierra.
 Tu creas la tierra ahora.
 La pones en movimiento.¹⁸

Entonces, el chamán de la Tierra pensó que podría crear a otra persona y pensó llamarle Hermano Mayor (*Siuuhu*). Mientras pensaba en crear a otra persona, cantó:

Hermano mayor chamán. Hermano mayor chamán.
 Has creado las montañas, a nuestro alrededor.
 Has puesto todo en movimiento.

¹⁶ Literalmente: “*Jeos*” en la versión en inglés, provendría de “Yios”: Dios, en castellano, según Juan Smith. Hay que tener en cuenta el carácter trilingüe de muchos pimas y pápagos (pima o pápago, inglés, español), el mismo nombre Juan Smith nos lo recuerda. En la versión recopilada por Ruth Benedict se le llama: “Diosh”, el narrador, Thomas Vanyiko, insiste en que la palabra es de origen pima (véase: Bahr, 2001: 15, nota 19).

¹⁷ Se llama al cielo: *damqatchin*.

¹⁸ Traducimos: como “Chamán de la Tierra” la noción del pima: *Jewed Ma:kai* de *jewed*, tierra y *Ma:kai*, chamán; palabra pima que guarda un lejano parecido con su equivalente: *Marakami*, entre los huicholes. En una traducción literal tendríamos que llamarlo: “Doctor de la Tierra”, hemos preferido utilizar la palabra: *chamán* como un término ampliamente aceptado por la antropología y la historia de las religiones, que es más preciso respecto de las nociones y actividades realizadas por los también llamados, equívocamente, “hombres medicina” (véase: Bahr, 1974 y Underhill, 1948). Frank Russell llevó a cabo un minucioso trabajo etnográfico entre los pimas, de noviembre de 1901 a junio de 1902, en referencia al chamanismo define tres categorías diferentes: a) Curandero-hierbero (*Hai' itcottam*): utiliza

Entonces la tierra y el cielo estuvieron más cerca y se tocaron y de esta unión surgió el Hermano Mayor, hijo de la tierra y del cielo.

Así, este Chamán de la Tierra y el Hermano Mayor crearon a otro hombre, de quien los pimas descienden. Prepararon un poco de barro y con éste dieron forma al ser humano. Mientras esta figura yacía sin vida, se sentaron a su alrededor y miraron lo que habían creado. Después, formaron el interior de este barro, sin embargo, aún carecía de vida. Entonces, le insuflaron vida a la forma y ésta se movió y vivió.

Este primer ser fue hecho en la forma de un hombre y el siguiente fue una mujer, creada de la misma manera que el hombre. Cuando terminaron de hacer a las dos personas, ellos tres, Dios, el Chamán de la Tierra y el Hermano Mayor vivían con los mismos espíritus que ahora tienen. En aquel tiempo no había sol. Todo estaba oscuro, mas, una vez que todo había sido completado, todo estaba bien. Lo que el hombre y la mujer necesitaban era dormir.

Más tarde, Dios, el Chamán de la tierra y el Hermano Mayor trabajaron para crear el amanecer y así, comenzó a amanecer en el este. La mañana surgió y las dos personas despertaron. Después de que las cosas ocurrieran como ellos tres lo deseaban, cantaron una canción:

He creado la mañana. He creado la mañana.
 La he colocado en el este.
 La mañana ha surgido del este.
 Ha comenzado a iluminar la tierra.

Después trabajaron e hicieron el sol y lo hicieron que siguiera al amanecer, así, salió y comenzó a brillar sobre la tierra. Lo colocaron ahí donde la mañana había surgido y aquél la siguió. Luego cantaron:

los conocimientos tradicionales de la herbolaria para curar, puede ser hombre o mujer, es la categoría menos importante dentro de la jerarquía chamánica; b) médico tradicional-chamán (*Sí'atcoḱam*): trata las enfermedades por medio de la magia, tiene la función de diagnosticar las enfermedades. Hombres y mujeres pueden pertenecer a esta categoría y obtienen su membresía por vía hereditaria. Es la clase más poderosa de la comunidad, pero esta posición se paga con un gran riesgo, pues, en algunos casos, el contagio de enfermedades, el fracaso en curar a los enfermos o la acusación de brujería pueden costar la vida; c) Chamán (*Ma;Kai*): es aquél que tiene poder sobre las cosechas, el clima o la guerra. Salvo muy escasas excepciones, sólo los hombres tienen acceso a esta categoría que es la más alta del chamanismo pima (Russell, 1980: 256-257).

He creado al sol. He creado al sol.
 Lo he colocado en el este.
 Está surgiendo y alumbrando el mundo.

En ese momento, las dos personas que habían creado se estaban despertando y, entonces, los tres trabajaron para hacer el alimento gracias al cual las personas iban a vivir. Hicieron al venado, el cual la gente debe matar y comer y cantaron:

Este venado gris, lo hice para ustedes.
 En las montañas, a la distancia, se ve una nube de polvo.
 Parece una tormenta de arena.
 Tras ella, el venado aparecerá.

Después trabajaron en el siguiente animal, la liebre, a quien la gente debe matar y comer como su alimento. Otra canción se cantó:

La gris liebre. La gris liebre.
 Es para ustedes. Es para ustedes.
 La tierra parece un espejismo.
 Agua por todas partes.¹⁹

Luego ellos trabajaron e hicieron la tormenta de viento y las nubes y comenzó a llover. Cuando paró de llover, surgió el pasto. La gente usó algunas clases de pasto como su alimento.²⁰ La mujer recogió un poco, lo cocinó y lo comió. Gracias a esta comida el hombre pudo salir a cazar con su arco y flecha y matar un venado, se lo comieron para la cena al atardecer. Al tiempo, el sol descendió y la oscuridad cayó sobre la tierra, justo como había sido antes. Fue este el fin del primer día.

Después trabajaron e hicieron la luna y ésta surgió por la noche, alumbrando la tierra un poco. Cuando descendió por el oeste, la oscuridad cayó sobre la tierra, justo como había sido antes.

¹⁹ Bahr añade el comentario de Smith-Allison a esta canción, quien refiere la explicación mítica, ésta dice que la liebre estaba destinada a vivir en el desierto, sin beber agua por meses enteros, teniendo para ella el agua de los espejismos.

²⁰ Bahr explica en una nota que la especie llamada *Niadam* por los pápagos corresponde a la llamada malva (*neantum*), es un brote de ciclo anual cuyas hojas son hervidas, “en tiempos de hambruna”, para obtener un líquido para la preparación del pinole; sus semillas también se consumen como alimento.

En ese tiempo, el sol y la luna llegaron a estar muy cerca y se tocaron, de esta unión otra persona surgió. Lo llamaron Coyote, mas no era un animal, sino una persona. La luna era su madre y el sol su padre.

Los creadores vieron que de noche, cuando la luna se esconde, no hay nada más que oscuridad sobre la tierra. Así, ellos decidieron crear luminarias menores en el cielo y cantaron:

Vamos a hacer las estrellas. Vamos a hacer las estrellas.
 Las vamos a colocar en los cielos.
 Vamos a crearlo todo, colocarlo en los cielos.
 Para iluminar la tierra. Para iluminar la tierra.

Después de que crearon las tres luminarias en el cielo, pensaron que eso sería todo, pero viendo que no había suficiente luz, decidieron crear la Vía Láctea.²¹

Ellos hicieron la Vía Láctea para que cuando la gente viaje de noche, a lugares desconocidos, pueda guiarse por sí misma, gracias a la Vía Láctea.²² Cantaron una canción antes de hacerla:

Vamos a hacer la vía Láctea. Vamos a hacer la Vía Láctea.
 Está hecha.
 Se está extendiendo en el cielo, de un extremo al otro.
 El gris Coyote, nuestro primo, le sopla a la Vía Láctea.²³

Después de que completaron la Vía Láctea, arrojaron la oscuridad por el este. Por eso la noche comienza ahí. Antes de arrojar a la oscuridad cantaron una canción.

²¹ *To:mog.*

²² Bahr incluye al margen el comentario de Smith-Allison, quien explica: “Todas estas cosas fueron creadas por una decisión de algún tipo. Esto quiere decir que la gente que vive sobre la tierra no debe ser como Yíos y saber lo que van a crear y lo que van a hacer. Porque ellos [Dios y sus antiguos acompañantes divinos] hacen las cosas de una manera que nosotros tal vez no podamos entender y, hoy en día, cada vez que tratamos de hacer algo, siempre tenemos problemas antes de tener éxito. El significado de todo esto es que existe una regla desde el principio y ésta es que el hombre tiene que aprender que él no es Yíos, que él no puede comprender todas estas cosas”.

²³ Bahr añade el comentario de Smith-Allison que dice que Coyote echó a perder la Vía Láctea con su aliento, por eso hay puntos poco luminosos en ella.

Estoy trabajando como un gran chamán de la tierra.
 He arrojado la noche hacia el este.
 Abarca y recorre, desde arriba, a toda la tierra.
 Abarca y recorre hasta abajo, hacia el sol poniente, en el oeste.

Entonces el sol se estaba poniendo y lo oscuro comenzaba a caer.²⁴

Después de que completaron la creación de estas cosas, la tierra no estaba quieta, sino, temblaba. Cuando el Hermano Mayor vio que la tierra temblaba, tomó la banda dorada que tenía puesta alrededor de su sombrero, se la quitó y la rompió en pedazos. Esparció ese oro, poniéndolo en las montañas para que su peso detuviera la tierra. Extendió su mano hacia atrás, lejos en el este, empujando la tierra hacia abajo, y con su pie derecho, extendido hacia el oeste, lo apoyó sobre la tierra para empujarla hacia abajo. Cantó dos canciones:

Él ha alcanzado lejos en el este.
 Él ha sentido que la tierra estaba temblando, por allá.
 Lejos, abajo en el oeste, posé mi pie.
 Descubrí que las montañas estaban temblando.
 ¡Lo que yo he descubierto!

Así, la tierra se mantuvo quieta y todo estuvo bien.

En ese tiempo, la tierra era plana, no existían ni los cerros ni las hondonadas. Todo estaba parejo. Las montañas, también, estaban parejas y lisas. Ahora era el turno del Chamán de la Tierra de hacer algo. Estaba sentado y arroyos de luz salían de sus ojos, con los cuales él ve todo. Extendió su mano y tomo algo de luz, haciendo al buitre con ella.²⁵

Cuando esto fue hecho, el Chamán de la Tierra y el Hermano Mayor cantaron juntos dos canciones:

²⁴ Bahr incluye al margen el comentario de Smith-Allison, en este momento de la narración: “Yios está ausente. Sólo el Hermano Mayor y el Chamán de la Tierra están haciendo todo esto. Yios los había hecho y les había concedido el poder para hacer estas cosas.

²⁵ Zopilote o buitre: *Nu:wi*. Bahr añade el comentario explicativo de Smith-Allison sobre la razón por la cual fue creado el buitre: con su vuelo dio forma a los desniveles del terreno, creando las elevaciones de las montañas y las depresiones de las hondonadas. “Le dio autoridad a Buitre para hacer estas cosas. La razón era que por las marcas de las hondonadas y los picos de los montes, los hombres conocerían los lugares. Si alguien se llegara a perder y quisiera regresar a casa, le podrían indicar el camino por el tipo de montañas y de terreno por el que tendría que atravesar y eso sería una guía para las personas.

Ave buitre. Ave buitre.
 Has hecho la tierra, perfectamente bien.
 Ave buitre. Ave buitre.
 Has hecho las montañas, perfectamente bien.

Ellos cantaron otras dos canciones:

Ahora la tierra está quieta.
 Sobre ella todo aparenta estar bien.
 Todo ha sido creado de una manera perfecta.

Las montañas estaban temblando.
 Ahora están quietas.
 Sobre ellas todo es perfecto.²⁶

El chamán de la Tierra levantó a sus dos hijos. Tomó a la mujer con su mano izquierda y al hombre con la derecha. Así, vivieron felizmente, por un cierto tiempo, comportándose de acuerdo con las enseñanzas de vida que el chamán de la Tierra les había inculcado. Entonces, el espíritu maligno entró en la mujer. El chamán de la Tierra vio que lo que él había hecho perfecto, no había resultado de la manera que él quería, de ahí que impusiera una regla para la mujer. De los doce años en adelante, la mujer enfermaría, cada mes, y pariría a sus hijos con dolor y eso estaría bien para ella. Desde entonces esta enfermedad pesó sobre la mujer y los seres humanos se multiplicaron, de ahí en adelante.

Después, ellos [los dioses] consiguieron un palo e hicieron un hoyo poco profundo, colocaron en él otro palo y lo hicieron girar, produciendo fuego con esa madera. Ellos también consiguieron una piedra y produjeron fuego con ella. Era así como debían obtener el fuego y cocinar su comida con él.²⁷

²⁶ Bahr incluye al margen el comentario de Smith-Allison quien dice que: "Ahora, ellos han terminado de crear todo y todo es perfecto para la gente. Ahora él va a hablar con los dos que crearon a los seres humanos y les va a decir que no deben separarse, ni tener celos ni hablar tonterías y deben criar a sus hijos en la misma forma, pues ellos eran perfectos. Ésta era la manera en la que había sido desde el principio con estas dos personas. Eran perfectas en todo".

²⁷ Bahr incluye el comentario de Smith-Allison, quien dice que: "Esto demuestra que la mujer es débil, pues la mano izquierda es débil y el hombre es más fuerte. Esto quiere decir que el hombre tiene mayor comprensión y va por delante de la mujer." A lo cual, Juan Smith añade que: "Él ha olvidado esta historia. Lo único que recuerda es que la mujer actuó mal aquí y que de aquí en adelante los hábitos malignos siguieron creciendo y se extendieron cada vez

LA GRAN INUNDACIÓN

Cuando el mal comportamiento de la gente se encontraba en su momento álgido y el Chamán de la Tierra y el Hermano Mayor vieron que la gente era malvada, planearon castigar al mundo. Crearon a un hombre como los que solía haber antes entre los indios, con el cabello largo y hermosos aretes. Era un hombre de buen parecer. Le dieron un arco y una aljaba y le dijeron que anduviera entre la gente, donde estaban sus casas y buscara una muchacha que acabase de alcanzar la madurez. Debería dormir con ella y engendrarle un hijo, esa misma noche.

Él actuó de conformidad con lo dicho. Cada día engendró niños que nacieron esa misma noche. Había una joven muchacha que vivía en algún lugar, y sentía miedo cuando escuchaba que ese hombre vendría. Lloraba todo el tiempo. El padre de la muchacha era un poderoso chamán y sabía la razón por la cual el Chamán de la Tierra y el Hermano Mayor estaban causando este problema. Él era sabio y trabajó con su magia para que este hombre engendrara y diera a luz un niño, por él mismo. Quería que los problemas ocurriesen rápidamente, que el mundo fuera castigado, que las cosas empeoraran, que se cumpliera la voluntad del Chamán de la Tierra y del Hermano Mayor. ¡Iba a lograr, incluso, que este hombre diera a luz a un bebé sin la participación de mujer alguna!

Cuando el sol se ocultó, este hombre vino y yació con la muchacha. Cuando la mañana llegó, el bebé apareció. Lloraba. El padre de la muchacha vino y llamó al bebé “nieto”[*Ba’amad*].²⁸ La muchacha habló y dijo: “No deberías llamar al bebé así”. El bebé no era hijo de su hija sino de ese hombre.

Ese fue el pecado más grande que se había cometido, hasta entonces, pues un hombre había dado a luz a un bebé por sí mismo. Cuando el hombre dio a luz al bebé, lo levantó y se lo llevó al Chamán de la Tierra y al Hermano Mayor. El Chamán de la Tierra y el Hermano Mayor sabían lo que iba a ocurrir, porque ellos eran los creadores y lo sabían todo.

más lejos y que la gente se hizo tan mala que una gran inundación los destruyó y algo ocurrió de nuevo y toda la gente fue destruida de nuevo y una tercera vez más la gente fue destruida. Aquí recupera la historia –y habrá una cuarta destrucción del aquí y el ahora, cuando tu y yo y todo mundo va a ser destruido, tal vez por el viento.”

²⁸ Bahr aclara que los pimas distinguen al hijo de una hija con el nombre: *Ba’amad*, del hijo de un hijo con el nombre: *Wosmad*.

Cuando el hombre, con el bebé, se fue acercando al lugar donde se encontraban el Chamán de la tierra y el Hermano Mayor, se avergonzó de lo que había hecho y abandonó al bebé en el suelo y se fue a casa. Cuando el hombre volvió a su lugar de origen, el Chamán de la Tierra le preguntó por el bebé, “Porque yo sé que haz tenido un bebé y lo que haz hecho con él. Tráelo para que lo veamos, porque esa es la costumbre, cuando nace un bebé”.

Mientras todo eso transcurría, El Chamán de la Tierra, el Hermano Mayor y Coyote habían estado viviendo juntos. El Hermano Mayor trabajaba construyendo una casa donde poderse meter cuando empezaran los problemas y el Chamán de la Tierra había encontrado un bastón y lo sostenía [en su mano]. Coyote ignoraba lo que iba a suceder, ignoraba que el mundo sería castigado. No permanecía mucho en casa, sino andaba siempre corriendo entre la gente. Lo había estado haciendo, como de costumbre, y venía de regreso a casa, pero el agua brotaba de la tierra y, en cualquier lugar que él dejara una huella, el agua brotaba. Cuando llegó con el Chamán de la Tierra y el Hermano Mayor, les dijo, “¡Yo soy un verdadero chamán, mejor que cualquier otro, pues, cuando venía para acá, el agua brotaba de mis huellas!”

El Hermano Mayor le preguntó a Coyote, “¿Tu crees que eso ocurre para beneficio de la gente? Lo que está ocurriendo es para causarle problemas a la gente, por eso construí esta casa, para refugiarme ahí, cuando los problemas lleguen.” El Chamán de la Tierra le dijo, “Tu crees que hiciste algo grande para bien de esa gente, pero sólo haz causado problemas.” Cuando Coyote supo lo que iba a suceder, tuvo miedo y caminaba de un lado a otro, sintiéndose triste porque no sabía qué hacer y, a veces, lloraba. El hermano Mayor le dijo, “Si hubieras sabido lo que iba a ocurrir, no hubieras andado corriendo por todas partes.”

Coyote tenía una flauta hecha de carrizo, ahuecado por dentro. El Hermano Mayor tomó esta flauta y le tapo los orificios, sopló dentro de ella para agrandarla, metió a Coyote dentro de ella y tapó los dos extremos.

El hombre que engendró al bebé fue a buscarlo, mas, para entonces, el agua había comenzado a subir, y el hombre nunca volvió. El Hermano Mayor se encerró dentro de la casa que había construido, mientras el Chamán de la Tierra se sentó, tomando firmemente su bastón con la mano. El Chamán de la Tierra cantó una canción:

Me siento aquí.

Con mi bastón en la mano, me mezo hacia delante y hacia atrás.

Cuando el agua le llegó a los pies se levantó, poniéndose de pie, cantó:

Estoy de pie ahora. Estoy de pie ahora.
Balanceándome y tambaleándome, con el bastón en la mano.

Para entonces el agua le llegaba a la cintura al Chamán de la Tierra. Clavó su bastón en la tierra y se impulsó con él hacia arriba, por los aires, a través del cielo, y llegó hasta el lugar de su padre (Dios).

Durante veinte días el agua continuó subiendo. Destruyó a toda la gente y a todas las criaturas de la tierra y del aire. Bueno, dos pájaros se salvaron de la inundación, el carpintero (*hikiving*) y el *vi:g koskam*.²⁹ Las marcas que hoy vemos en la cola del carpintero muestran que se salvó de la inundación. El agua subió hasta cierta altura, casi hasta donde el carpintero estaba colgado, tocó su cola, dejándola manchada desde entonces.

En ese tiempo, la gente creía que la Montaña de la Superstición era la más alta sobre la tierra, así que corrieron hacia ella.³⁰ Cuando el agua había alcanzado la cima, un poderoso chamán, que pensaba que podía hacer que la montaña creciera, cantó una canción:

Montaña de la Superstición, con una canción crecerás.
Sobre ti estoy de pie.³¹

El agua continuó subiendo y venció a este chamán. Él poseía un perro negro, al que había llevado a la cima de la montaña. El perro se asomó para ver hasta dónde había llegado el agua. Debido a la maldad de esta gente, el perro, que hablaba como ellos, les dijo, “Esta agua nos ha alcanzado”, fue todo lo que pudo decir, después de eso todos perecieron. Toda la gente fue destruida.³²

²⁹ Juan Smith no sabía decir de qué pájaro se trataba y Bahr señala que no fue posible identificar a la especie. En la versión de Juan Dolores, publicada por los Saxton, ese segundo pájaro es el colibrí (Saxton y Saxton, 1973).

³⁰ Bahr registra que esa montaña se encuentra cerca de un lugar llamado Apache Junction en Arizona.

³¹ Bahr señala en comentario al margen que, según el mito, la Montaña de la Superstición antes era más baja y que por efecto de la magia del chamán creció un poco.

³² Bahr refiere que en otras versiones se dice que la gente fue convertida en piedra en el momento que el perro habló y que aún se les puede ver en la cima de la montaña. Cuenta Bahr que existen muchas canciones chamánicas que hablan de visitas a las personas petrificadas. Justamente, en la versión Blackwater-Vanyiko, “alguna gente que seguía teniendo fe fue a

El agua tardó veinte días en subir y veinte días en descender. Al terminar estos cuarenta días, con el descenso de las aguas, las casas del Hermano Mayor y de Coyote regresaron. La casa del Hermano Mayor se movió en círculos cuatro veces.

Mientras la casa se movía en círculos, cuatro veces, el agua se fue calmando y dejó la marca que hoy podemos ver sobre la Montaña de la Superstición. Esa es la señal de que la inundación realmente ocurrió. Mientras la casa flotaba, haciendo círculos, salpicó agua con la que se formó un arco iris. Cuando se formó, Dios apareció en el cielo y le dijo a la tierra que la aparición del arco iris significaba que el mundo jamás sería destruido de nuevo por inundación. Cada vez que llueve, el arco iris aparece como un recordatorio de que el mundo no volverá a ser destruido de esa forma.

Cuando las aguas bajaron, la casa en la que se había metido el Hermano Mayor se detuvo en cierto lugar y él salió, llegándole el agua a la cintura. La siguiente cosa que regresó a la tierra fue la flauta en la que Coyote se había metido. Salió y vio que el Hermano Mayor era el más viejo y él, el más joven.

LA NUEVA CREACIÓN

El Chamán de la Tierra descendió del cielo y se acercó al Hermano Mayor y a Coyote. Los tres hicieron planes acerca de cómo iban a crear más gente. Decidieron que lo primero que iban a hacer eran las hormigas, que sólo se dedicarían a trabajar durante el verano, mostrando lo fuertes y buenas trabajadoras que eran. Por un tiempo, no tomarían la decisión acerca de la manera en la cual crearían, de nuevo, al ser humano. Finalmente, decidieron hacerlo de la misma forma que antes, semejante a ellos mismos.

Los siguientes seres que crearon fueron dos codornices. Después hicieron un correcaminos, solamente uno. Después tomaron unas hojas de mezquite y las colocaron sobre las cabezas de las codornices.

Enviaron a las codornices al oeste a averiguar que tan lejos se había ido el agua en esa dirección, enviaron al correcaminos al este para averiguar que

ver al Chamán de la Tierra, él hizo un hoyo en la tierra y metió a la gente ahí para que estuvieran a salvo durante la inundación” (Bahr 2001: 13). Por otra parte, la gente que se refugió en la montaña (*Crooked Mountain*) fue convertida en piedra por el Chamán Cubierto por el Viento y la tradición dice que aún se les puede ver ahí, convertidos en piedra (Bahr, 2001: 14). En la versión de *Comalk-Hawkih* también la gente es convertida en piedra por un chamán (Lloyd, 1911).

tan lejos se había ido el agua en esa dirección. Al retornar, hallarían la parte media de la tierra. Cuando las codornices y el correccaminos regresaron, se toparon, unos con otros, justo en el centro de la tierra.

Las tres personas, el Chamán de la Tierra, el Hermano Mayor y Coyote, se sentaron en el punto medio de la tierra. Tomaron un poco de agua entre sus manos, hicieron barro y dieron forma a la gente (*o'odham*). Mientras la formaban no trabajaron juntos. Una de las personas miraba hacia el este, mientras creaba a su ser humano, la otra hacia el norte y la otra hacia el oeste. Cuando el Hermano Mayor descubrió la manera en la cual Coyote estaba haciendo a su gente, no le gustó, porque no estaban bien, según él. Entonces el Hermano Mayor levantó con su mano a la gente que Coyote había creado y la arrojó al océano. Esos dieron origen a los peces y a los patos, el Hermano Mayor le dijo a Coyote que sólo servirían como alimento para los humanos.

El Chamán de la Tierra se entristeció por lo ocurrido entre el Hermano Mayor y Coyote, así que se levantó, cogió su bastón y apuntó con él hacia el cielo, indicando que iba a derrumbar el cielo y aplastar la tierra. Dios habló [desde lo alto] y le dijo que no estaba bien que hiciera eso. Entonces, el Hermano Mayor haciendo un gran esfuerzo, colocó su mano contra los cielos para sostenerlos.³³

Mientras el Hermano Mayor se estiraba hacia arriba para detener el cielo, el Chamán de la Tierra se hundía en la tierra.³⁴ Se sumió hasta el cuello. Cuando el Hermano Mayor vio esto, extendió su mano hacia él, pero El Chamán de la Tierra escupió en ella una saliva que llevaba toda clase de enfermedades.

Cuando el Hermano mayor se dio cuenta que tenía algo asqueroso en la mano, la agitó, esparciendo las enfermedades por toda la tierra.³⁵

El Hermano Mayor dijo que no era su intención darle al mundo tan dolorosas enfermedades, por lo que se puso a trabajar para remediarlo, otorgándoles a los hombres el poder de sobreponerse a las enfermedades.³⁶ Ese es el poder de los chamanes que en ciertas ocasiones curarán la enfermedad y en otras no podrán hacerlo.

³³ Juan Smith comenta que aún se pueden ver las marcas de su mano en el cielo. Se les llama *matk*: dedos extendidos. Donald Bahr refiere que de acuerdo con lo que el pápago Juan Havier le relató a Hayden, la huella de la mano del Hermano Mayor es la constelación de las Pléyades.

³⁴ Según Juan Smith, ésta era una indicación de cómo debe llegar la gente frente a su muerte.

³⁵ Debido a eso la gente muere de enfermedad en todas partes, comenta Juan Smith.

³⁶ Juan Smith agrega que la enfermedad es más poderosa que los chamanes porque fue creada antes que ellos.

Mientras el Chamán de la Tierra descendía dentro de la tierra, hizo cuatro clases distintas de líquidos, bajo la tierra, entre ellos, el petróleo que enciende rápidamente. Cuando llegó al otro lado de la tierra creó más gente.

El Hermano Mayor se quedó en este lugar de la tierra y cambió todo lo que había decidido hacer. Creó a su gente e hizo que hablaran muchas lenguas diferentes. Cantó dos canciones:

La tierra gira en redondo. La tierra gira en redondo.
 Mi gente gira en redondo, con la tierra.
 La tierra gira más rápido. La tierra gira más rápido.
 Mi gente gira más rápido, con la tierra.

Los primeros en hablar fueron los apaches. Cuando el Hermano Mayor los escuchó, tomó un poco de hielo con su mano y se lo echó encima. Esto fue para mostrarles que podían soportar el frío y hacerse ropa con la piel del venado. Los que hablaron en segundo lugar fueron los Yaqui. Los terceros en hablar fueron “los mexicanos” (*Juchkum*), otro grupo indio.³⁷

Los que lograron hablar en cuarto lugar fueron los pimas (*o'odham*). Tenían frío y empezaron a llorar, el Hermano Mayor tomó una cobija de algodón y los cubrió con ella. La siguiente gente que aprendió a hablar fueron los yuma y los maricopa (*obinu*). A la gente que habló esta lengua les regaló la corteza de los árboles para que con ella fabricaran su ropa. Ya desde ese tiempo, toda esa gente que podía hablar, sabía cómo cuidarse a sí misma.

Esta regla fue dada a los pimas, que serían los primeros en aprender a preparar la tierra, sembrar y cosechar, serían los primeros en aprender la agricultura. La primer granja que los pimas construyeron en ese tiempo no tenía canales de regadío, aún. Sus cosechas crecían con el agua de las lluvias. Así, el Hermano Mayor plantó un poco de algodón para los pimas. La semilla del algodón cantó esta canción:

Me has plantado ahora.
 Estoy creciendo y subiendo, con una carga de tierra encima de mi.
 He tirado la tierra a un lado.
 Tengo azules hojas.
 Tengo amarillas flores.³⁸

³⁷ Bahr señala que el término se refiere, comúnmente, a los primeros españoles en llegar, pero que en esta versión se aplica a los indios de México.

³⁸ Juan Smith explica que el algodón cantaba porque todas las cosas hablan, todas tienen algo que decir.

El algodón siguió creciendo. Finalmente estuvo maduro. Cantó otra canción:

Estás trabajando bellamente conmigo.
Me estás enrollando en un palito.

Cuando el Hermano Mayor vio que sus hijos habían trabajado muy bien el algodón, decidió regalarles un poco más. Impuso la regla de que sus hijos debían descubrir por medio de los sueños, de ciertas indicaciones dentro de los sueños, nuevas formas de cómo usar el algodón. Todo mundo estaba dormido y el cantó dos canciones:

Acabo de hacer el mundo.
En el mundo he mandado a dormir a la gente.
En la oscuridad, el aliento del hombre fluyó con mayor entendimiento.
He hecho las montañas.
Entre las montañas he mandado a dormir a la gente.
El entendimiento de la gente ha brotado.
Habita ahí.³⁹

Así, un hombre durmió y soñó que iba a fabricar una buena tela. Pero no toda la gente se iba a dedicar a hacer tela. Otro durmió y soñó que iba a ser un buen cazador. Una mujer durmió y soñó que iba a hacer un buen petate de tule y una buena canasta de acarreo. Esta misma mujer soñó que iba a ser una buena recolectora de toda clase de frutas que se usaban en aquel tiempo como comida. Después, otro hombre durmió y soñó que iba a ser un buen fabricante de puntas de flecha. Y cuando las cosas más pequeñas fueron hechas, como las cuentas y otras cosas, el hombre y la mujer planearon hacerlas y lo llevaron a cabo.

Todo se había completado, todo había sido hecho y era bueno para que el hombre y la mujer pudieran llevar una buena vida a partir de esas cosas. Enseguida, el Hermano Mayor frotó su pecho y con sus manos sacó de él dos semillas, una de maíz y otra de calabaza, las puso sobre el suelo. Cantó:

Si miras los campos, verás al maíz brotando.
Movidas por el viento, las hojas se mecen hacia delante y hacia atrás.
Si miras los campos, verás a la calabaza brotando.

³⁹ Desde entonces ocurre que, a veces, los sueños se vuelven realidad, comenta Juan Smith.

Las hojas de la calabaza son como nubes.

La decoración de la calabaza es como la decoración de las nubes.⁴⁰

La mañana siguiente plantaron este maíz y esta calabaza y se dieron cuenta que eso era bueno. La siguiente cosa que el Hermano Mayor creó fue el pequeño frijol blanco nativo. Después hizo otra clase de frijol, aquel que acostumbraban llamar frijol moteado (pero ya no se le encuentra). Cantó:

Canta.

La granja canta.

El pequeño frijol blanco y el maíz cantan.

La calabaza y el frijol moteado cantan.⁴¹

Después fueron hechos los ejotes y otros alimentos que se pueden cultivar en una granja. Todas estas cosas fueron hechas para ser usadas como alimento. Así, a un [hombre] se le dio este maíz y se le llamó el hombre del maíz. La siguiente cosa que se creó fue el tabaco (tabaco de coyote) que en pima se le llama “tabaco verde” y era solamente para la gente grande. Así, se le llama “hombre del tabaco”. La gente aprendió a usar este maíz y esta calabaza y fumaron el tabaco. Así, todo fue completado y no existía la maldad para el hombre.

COMENTARIOS FINALES SOBRE LA RELACIÓN: ORALIDAD-ESCRITURA EN LOS MITOS DE ORIGEN O'ODHAM

La traducción al castellano se ha llevado a cabo, de manera crítica, cotejando y confrontando las diferentes versiones, de manera que sea posible, a pesar de las limitaciones ya señaladas, no ahondar en la distancia que producen, inevitablemente, la traducción y la transcripción.

Nos interesa señalar una cuestión de detalle que es importante e ilustrativa y se refiere a los problemas que plantean la transcripción y traducción de las canciones que forman parte de la tradición oral *o'odham*. Las canciones

⁴⁰ Juan Smith añade que esta canción quiere decir que cuando el viento sopla es para traer las nubes. Las nubes traerán la lluvia y harán que la calabaza crezca y madure. Estas dos semillas, el maíz y la calabaza que el Hermano Mayor puso en la tierra son el ejemplo de cómo el hombre y la mujer deben estar unidos en matrimonio, para crear hijos, para crecer y multiplicarse.

⁴¹ Hemos omitido dos canciones que aparecen incompletas y cuya traducción es dudosa.

aparecen como un texto diferenciado dentro del conjunto del relato, interrumpen la narración de los sucesos y dan cuenta de la importancia del canto dentro de la cultura a la que pertenecen, de hecho, se trata de canciones, cantadas por los personajes principales del relato mítico. Como sabemos, han pertenecido durante mucho tiempo a una tradición oral regulada, de ahí que su consistencia específica sea la del discurso oral. Por eso nos preguntamos: ¿cómo deben transcribirse? Para ello hemos recurrido a la versión de las tradiciones orales, transcritas directamente en pápago, de acuerdo con el sistema de transcripción alfabética del pápago, desarrollado por Juan Dolores y Dean y Lucille Saxton (Saxton y Saxton, 1973). Veamos cuatro ejemplos:

Wach ingi nge tashai wa nahto
 Ka wehmaji neneoki. Hihih.
 Wach ingi nge tashai wa nahto
Ka wehmaji neneoki. Hihih.

Jewen Mahkai Jewen nahto.
 Miake ng o neina k has juhni.
 Sikolim am nahto.
 Miake ng o neina k has juhni.

Jewen Mahkai Jewen nahto.
 Jewen mahkai Jewen nahto.
 Himlu. Himlu. Himlu.
 Him. Chuhch.

Si'alim g wo lu'ulu.
 Hi jia ahina.
 Huhni s-wia chu'ith k lu'ulu.
 Si'alim g wo lu'ulu.
 Hi jia ahina. Hi jia ahina.

Podríamos continuar con los ejemplos, mas, como muestra, estos cuatro nos parecen suficientes para observar algunas características bastante evidentes:

1) Los versos tienen una estructura y un ritmo perfectamente definidos que se muestran tanto en la forma que se presenta en la rima, principalmente alternada, como en la ordenación silábica de la métrica.

2) Las estructuras rítmicas revelan una función mnemotécnica, asociada con la forma del verso.

3) La forma de los versos da cuenta, también, del lugar que ocupa la oralidad dentro de los rituales colectivos, en particular, la recitación pública de las tradiciones míticas.

4) En la mayoría de los ejemplos, cada línea del verso constituye una unidad de significado: una oración completa.

Tomando estas características tan definidas, hemos llevado a cabo nuestra traducción al castellano de las canciones.⁴²

Finalmente, vale la pena hacer unos últimos comentarios que permitan precisar algunos aspectos importantes sobre la relación entre oralidad y escritura referidos a los mitos cosmogónicos *o'odham*. Una primera cuestión decisiva es la de enunciar el problema que plantea el cambio de función de estas tradiciones, dentro del conjunto de la cultura de las diversas comunidades *o'odham*, a partir de la cristianización de las mismas, ya sea en su vertiente católica, del lado mexicano, o en su vertiente presbiteriana, del lado estadounidense de la frontera.

Una vez adoptada la religión de los invasores españoles, mexicanos y anglosajones, el antiguo sistema de creencias religiosas fue modificado, sustantivamente. Cambio que abarca un haz de fenómenos culturales muy diversos que van, desde el enunciado de ciertos pasajes de la mitología tradicional en un lenguaje bíblico, hasta la completa sustitución de un sistema mitológico por otro, en tanto medio de explicación y fundamento de la existencia toda.

Las diversas versiones, transcritas y traducidas durante las primeras cuatro décadas del siglo XX, se insertan dentro de este proceso de *cambio radical de función de las tradiciones orales* que tienen como una de sus causas, la cristianización. Proceso que se acompaña de la paulatina desaparición de los recitadores-guardianes de la tradición (*siniyawkum*) y de su lugar eminente dentro de la comunidad. A su vez, ese decisivo fenómeno cultural dará origen a otro de sorprendente novedad, que establecerá una relación inusitada entre fuentes orales y escritas. En ausencia de los tradicionales guardianes de la tradición, la Nación *Tohono O'odham* se verá obligada a recurrir, en los años recientes, a las fuentes escritas de la literatura antropológica anglosajona, para poder

⁴² Sobre los problemas que plantea la transcripción de canciones pertenecientes a tradiciones orales (véase: Frenk, 2002).

recuperar sus propias tradiciones de recitación colectiva oral. Este fenómeno actual tiene su origen en diversos procesos sociales recientes:

1) La revaloración de su cultura tradicional que las comunidades *o'odham* han comenzado a vivir y promover en las últimas décadas, después de un largo periodo de deterioro social y cultural que se agudizó a partir de los años treinta del siglo pasado.

2) La abundante literatura antropológica sobre las culturas indígenas de Norteamérica, su amplia difusión y su creciente importancia en la cultura general de ciertos lugares, como ocurre, por ejemplo, en Arizona.

3) La importante influencia de esta nueva literatura antropológica sobre las propias comunidades *o'odham*, el día de hoy.

De nuevo, la paradoja de la ecuación oral-escrito permitió que gracias a la implantación de una “religión del libro” —como lo es el cristianismo— las versiones de la antigua mitología *o'odham*, convertidas en texto, pudieran ser recuperadas para volver a posibilitar y enriquecer los rituales de oralidad, dentro de los cuales se han continuado recitando las antiguas tradiciones orales.

REFERENCIAS

AMADOR BECH, JULIO

- 1999 Mito, símbolo y arquetipo en los procesos de formación de la identidad colectiva e individual. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 1963 *A Study of Writing: The Foundations of Grammatology*, University of Chicago Press, Chicago.
- 2004 *Las raíces mitológicas del imaginario político*. Miguel Ángel Porrúa, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

BAHR, DONALD ET AL.

- 1974 *Piman Shamanism and Staying Sickness*. University of Arizona Press, Tucson, Arizona.
- 1994 *The Short, Swift Time of Gods on Earth, The Hohokam Chronicles*. University of California Press, Berkley, Londres.
- 2001 *O'odham Creation and Related Events: As Told to Ruth Benedict in 1927 in Prose, Oratory and Song by The Pimas William Blackwater, Thomas Vanyiko*,

Clara Ahiel, William Stevens, Oliver Wellington and Kisto. University of Arizona Press, Tucson, Arizona.

BAYLOR, BYRD

1998 *And it is still that way: Legends told by Arizona Indian Children.* Cinco Puntos Press, El Paso, Texas.

CROSSWHITE, FRANK S.

1981 Desert Plants, Habitat, and Agriculture in relation to the Major Pattern of Cultural Differentiation in the O'odham People of the Sonoran Desert. *Desert Plants* 3 (2).

CURTIS, EDWARD S.

1993 *Entre el desierto y el Gran Cañón.* José J. De Olañeta (ed.) Palma de Mallorca.

DONIGER O'FLAHERTY, WENDY

1975 *Hindu Myths.* Penguin Books, Londres.

FERREIRO, EMILIA (COMP.)

2002 *Relaciones de (in)dependencia entre oralidad y escritura.* Gedisa, Barcelona.

FRENK, MARGIT

2002 Una escritura problemática: las canciones de la tradición oral antigua. Emilia Ferreiro (comp.) *Relaciones de (in)dependencia entre oralidad y escritura,* Gedisa, Barcelona.

GELB, I. J.

1963 *A Study of Writing: The Foundations of Grammatology.* University of Chicago Press, Chicago.

HAVELOCK, ERIC

1988 *The Muse Learns to Write: Reflections on Orality and Literacy from Antiquity to the Present.* Yale University Press, New Haven.

1998 La ecuación oral-escrito: una fórmula para la mentalidad moderna. Olson y Torrance (eds.) *Cultura escrita y oralidad,* Gedisa, Barcelona.

LEÓN-PORTILLA, MIGUEL

1983 *La filosofía náhuatl.* Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, México.

LLOYD, WILLIAM J. Y COMALK-HAWKIH

- 1911 *Aw-aw-tam Indian Nights: Being the Myths and Legends of the Pimas of Arizona*. Lloyd Group, Westfield, Nueva Jersey.

MAUSS, MARCEL

- 1971 *Institución y culto*. Obras II, Barral Editores, Barcelona.

MOORE SHAW, ANNA

- 1993 *Pima Indian Legends*. University of Arizona Press, Tucson.

OLSON, DAVID R. Y NANCY TORRANCE (COMPS.)

- 1998 *Cultura escrita y oralidad*. Gedisa, Barcelona.

PÉREZ DE RIVAS, ANDRÉS

- 1985 *Historia de los triunfos de nuestra santa fe entre las gentes más bárbaras y fieras del nuevo orbe*. 2 tomos, Gobierno del Estado de Sonora, México.

RADDING, CYNTHIA

- 1995 *Entre el desierto y la sierra, Las naciones O'odham y Tegüima de Sonora, 1530-1840*. Centro de Investigaciones y Estudios Antropológicos y Sociales, Instituto Nacional Indigenista, México.

RUSSELL, FRANK

- 1980 [1908] *The Pima Indians*. Annual Report of the American Bureau of Ethnology, Washington, DC.

SAXTON, DEAN Y LUCILLE SAXTON

- 1973 *Legends and Lore of the Papago and Pima Indians*. University of Arizona Press, Tucson, Arizona.

SPICER, EDWARD H.

- 1941 The Papago Indians. *The Kiva*, State Museum, Tucson, Arizona 6 (6).
1962 *Cycles of Conquest. The Impact of Spain, Mexico, and the United States on the Indians of the Southwest, 1533-1960*. University of Arizona Press, Tucson.

SWANTON, J. R.

- 1953 The Indian Tribes of North America. *Smithsonian Institution Bulletin* 145, Smithsonian Museum, Washington.

UNDERHILL, RUTH

- 1939 *The Social Organization of the Papago Indians*. Contributions to Anthropology of Columbia University 30, Columbia Press, Nueva York.

- 1948 Ceremonial Patterns in the Greater Southwest. Marian W. Smith (ed.)
Monographs of the American Ethnological Society, J. J. Augustine Publisher,
Nueva York.

VANSINA, JAN

- 1966 *La tradición oral*. Editorial Labor, Barcelona.

