

Del cielo a la tierra: la deixis cosmológica en las oraciones y el ritual del *xiotalh* entre los tepehuanos del sureste de Durango, México¹

From Heaven to Earth: Cosmological Deixis in the Xiotalh Prayer and Ritual among the Tepehuan People from South East Durango, Mexico

Jorge Antonio Reyes Valdez

 <https://orcid.org/0000-0002-3011-5971>

Centro INAH, Durango, México

jorge_reyes@inah.gob.mx

Gabriela García Salido

 <https://orcid.org/0000-0003-0561-5816>

CEA-FCPyS-UNAM, México

ggsalido@politicass.unam.mx

Resumen:

El presente trabajo analiza un discurso que se pronuncia en la ceremonia conocida como *xiotalh* entre los tepehuanos del sur de Durango. Desde una perspectiva de la antropología lingüística se destacan aspectos indexicales sobre la deixis de persona y espacio. El objetivo es mostrar que, para tener una plena comprensión del texto ritual, es necesario conocer tanto el contexto de enunciación, como la cosmovisión del pueblo tepehuano. Metodológicamente, se entabla una relación entre el análisis formal del texto y las acciones rituales. De este modo, se establece cómo, a través del uso de demostrativos de distancia corta, media o distal, el orador determina la posición espacial, social y cosmológica entre los participantes. En este sentido, los integrantes del ritual pueden ser humanos y no-humanos (dioses), visibles e invisibles, actuales o ancestrales.

Palabras clave: deixis, *o'dam*, actuación, pragmática

Abstract:

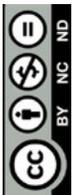
This paper analyzes a spoken statement delivered during a ceremony known as *xiotalh* among the Tepehuan (O'dams) in the south of Durango, Mexico. From a linguistic anthropological perspective, it is worth noting indexical aspects regarding the deixis of person and space. This paper aims to demonstrate that in order to fully understand this ritual text, it is necessary to know both the context within which it is performed and the Tepehuan cosmovision. Methodologically, the study sets up a relationship between a formal analysis of the text and the ritual action. In this way, through the use of demonstrative pronouns regarding the proximal, medial or distal distance, the speaker determines the participants' spatial, social, and cosmological position. In this regard, ritual participants can be human and non-human (deities), visible and invisible, set in current or ancestral times.

Key words: deixis, O'dam, performance, pragmatics

Recibido:06/05/2020

Aceptado:01/02/2021

Publicado:14/05/2021



¹ Este trabajo se desarrolló el marco del Seminario Permanente sobre Lengua y Sociedad, coordinado por los doctores Telma Can Pixabaj (CIMSUR-UNAM), Óscar López Nicolás (CIESAS, Pacífico Sur) y Gabriela García Salido (CEA-FCPyS-UNAM). Así como de los proyectos individuales: 1) «Lingüística y antropología de los pueblos originarios de Durango», INAH, Folio: 30554 del primer autor y 2) el Proyecto DGAPA-PAPIIT-UNAM IA401619, a cargo de la segunda autora.

1.- Introducción²

La antropología lingüística contemporánea se conforma como un campo de estudio bien definido dentro de las ciencias antropológicas, colocando los temas de indexicalidad, performatividad y agentividad en el centro de su interés (Duranti, 2000; 2003). Este trabajo tiene por objetivo indagar en el sistema de deícticos de la lengua o'dam (tepehuano del sureste)³ a partir de un texto ceremonial. El estudio del escrito subrayó la necesidad de examinar el contexto de enunciación. De esta manera, el presente documento se inscribe en los trabajos sobre indexicalidad comprendida como:

la profunda dependencia contextual de la pronunciación de las lenguas naturales, incluyendo fenómenos tan variados como los acentos regionales, (indicando identidad de los hablantes) indicaciones verbales de etiqueta (marcando deferencia y comportamiento) el uso referencial de pronombres (yo, tú, nosotros, él) demostrativos (este, ese) adverbios deícticos (aquí, allá, ahora, entonces) y tiempo. En todos estos casos, la interpretación de las formas indexicales dependen estrictamente del contexto en el que son pronunciadas. [...] No obstante el amplio ámbito de la indexicalidad, los ejemplos más familiares son los pronombres y deícticos en las lenguas naturales [...] (Hanks, 1999:124).⁴

En el ejemplo que analizamos a continuación, nos referimos, ocasionalmente, a aspectos agentivos y de actuación (*performance*). Sin embargo, nuestra intención es centrarnos en la indexicalidad, en específico el sistema de deícticos nos ayudará a esclarecer la identidad de algunos destinatarios del mensaje, ya

² Agradecemos los comentarios y sugerencias de los tres dictaminadores anónimos. De igual manera nuestro agradecimiento a Selene Galindo Cumplido, Honorio Mendía Soto y Elizabeth Soto Gurrola, quienes transcribieron, tradujeron y nos apoyaron en la comprensión del texto que analizamos a continuación.

³ Los tepehuanos del sur cuentan con tres variantes dialectales principales, el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI, 2008) las identifica como tepehuano del sur alto (*au'dam*); tepehuano del sur bajo (*o'dam*); y tepehuano del sur central (*o'dam*). Las dos primeras corresponderían a lo que en la literatura se conoce como tepehuano del suroeste y tepehuano del sureste respectivamente y, en efecto, la tercera podría considerarse como «central» dada su ubicación en el espacio con relación a las otras dos. No obstante, es preciso señalar un importante detalle lingüístico y etnográfico: los autores del presente texto hemos documentado que los hablantes de la variante denominada como «central» hablada en la comunidad de Taxicaringa, afirman ser hablantes de «*audam*» (tal como la variante «alta»), pero señalan que la consideran más compatible con los pobladores de Santiago Teneraca y Santa María de Ocotán, es decir la variante «baja» u *o'dam* (García y Reyes, 2017). Asimismo, nosotros no documentamos la glotal retrofleja que el INALI coloca en «*au'dam*».

⁴ Traducción de los autores.

sean humanos o los ancestros deificados (dioses)⁵ que, de otra forma, resultan ambiguos. Proponemos abordar la ceremonia conocida como *xiotalh* entre los tepehuanos del sur de Durango y las oraciones que ahí se pronuncian. Los *xiotalh* o mitotes conforman contextos complejos en los que se establece una relación entre los seres humanos y las deidades de la caza y la agricultura con la intermediación de especialistas rituales. Aquí, las oraciones tienen un papel central en la comunicación entre ambas entidades.

Nuestro objetivo es abordar dichas ceremonias atendiendo a las acciones rituales, con especial énfasis en las prácticas discursivas conocidas como *dar parte*. Se trata de oraciones o plegarias cuya importancia dentro de la ceremonia tepehuana queda manifiesta tanto por su reiterada ejecución, como por los momentos en que se realizan: 1) para iniciar la ceremonia; 2) tres veces al día durante el tiempo de celebración (entre tres y cinco días); 3) y al término de esta. Dada la complejidad de la tarea, en este texto abordamos únicamente algunos ejemplos sobre la indexicalidad, en específico sobre la deixis de persona y espacio.

Si bien la finalidad puede resultar obvia, no queremos omitir que nuestra intención al desarrollar un trabajo de antropología lingüística radica en mostrar el potencial particular de esta sub-rama disciplinar, es decir, subrayar lo que hace diferente el análisis de un discurso a partir de la comprensión del contexto etnográfico y viceversa, en vez de abordar el discurso aislado de su contexto. Dicho planteamiento solo puede establecerse si consideramos que la lengua es el núcleo de la constitución de la acción, tanto verbal como no verbal (Hanks, 2000:4). Considerando los actos de habla como actos situados, como actividades realizadas *en y con el mundo*, con una perspectiva en la que los agentes, las actividades y el mundo se constituyen mutuamente (Lave y Wenger, 1991:33). Inspirados por el estudio de Carlo Severi (1996:201-229) sobre las oraciones del chamanismo kuna, en el que las pinturas elaboradas por los curanderos solo pueden leerse con relación al conocimiento de las oraciones y, a su vez, las pinturas constituyen un importante recurso nemotécnico para las primeras, queremos destacar que el espacio ceremonial de los *xiotalh* tepehuanos constituyen un correlato con

⁵ Los tepehuanos del sur conciben diferentes tipos de seres ancestrales, quienes en el sentido estricto del término habitaron el mundo antes que ellos. Entre los ancestros se encuentran diversos tipos de espíritus causantes de enfermedades; seres pertenecientes a humanidades distintas y anteriores a la actual; humanos que mediante abstinencias ceremoniales lograron deificarse; y espíritus de seres humanos. A los ancestros deificados se les refiere ordinariamente como dioses. No obstante, para nosotros es importante destacar su aspecto ancestral, toda vez que se trata de seres que, en algún momento, fueron humanos (Reyes, 2015:247-253).

las plegarias que pronuncian sus especialistas rituales. Como en el caso kuna, estos no se corresponden vis a vis, pero permiten establecer un mecanismo de memoria en el que:

la secuencia de las partes del texto coincidirá con la secuencia de las partes del mundo. El orden de las esferas, precisamente porque funciona como un esquema nemotécnico, permite establecer una relación entre dos dominios lógicos totalmente distintos: el contenido del texto y la forma del universo. De esta manera, el texto que debo recordar no queda fijado sólo por las reglas de la memoria, sino que se enriquece, por decirlo así, con un campo semántico paralelo (Severi, 1996:223-224).⁶

De manera similar, Hanks (2000:208) observa que en la práctica de los chamanes mayas, las oraciones constituyen una forma básica de memoria emparejada con la narración de las historias. En este caso se trata de dos géneros de expresión oral. Mientras que, en los casos kuna descrito por Severi y en el tepehuano tratado aquí, la intertextualidad se construye en ámbitos de distinta naturaleza: discursivo y pictográfico en el primero, discursivo y de actuación en el segundo.

En el contexto ritual de las celebraciones del *xiotalh*, las plegarias y el espacio se materializan en el presente, en el aquí y el ahora, en los principios cosmogónicos enunciados en las oraciones. También en una suerte de *transposición centrípeta*, mediante la cual «los espíritus y eventos distantes son dibujados en el ahora de la ejecución, haciéndoles presente para los participantes» (Hanks, 2000:239).⁷

En concreto, lo que queremos mostrar es cómo mediante el uso de diversos demostrativos en la lengua *o'dam*, el jefe ceremonial del *xiotalh* establece la posición cosmogónica y social de los diferentes actores en la ceremonia, incluyendo a los seres humanos, los distintos ancestros deificados y a él mismo como *centro deíctico*. Entendido este último como «el centro de un sistema coordinado que subraya la conceptualización de la situación de habla. En un caso no-marcado, el *centro deíctico* se define por la colocación del hablante en el momento de la enunciación» (Diessel, 2012:3).⁸

⁶ Carlo Severi (1996:222) sigue a Yates en su libro *El arte de la memoria*, en el que establece tres elementos constitutivos de lo que llama *escritura interior*, a los que se confía la memoria de los objetos: los lugares de memoria, el orden de los lugares y las *imágenes activas*.

⁷ Para el caso maya, Hanks (2000:237-238) habla de *transposición centrípeta* y *centrífuga*. La primera consiste en relacionar individuos y eventos históricamente distantes con el presente inmediato, haciendo real lo que existió mucho tiempo atrás; la segunda, se presenta cuando los espíritus se llevan al especialista ceremonial y lo proveen de enseñanzas.

⁸ Traducción de los autores.

Las posiciones cosmogónicas en el *xiotalh* corresponden a lugares o regiones del mundo bien establecidas por la cosmovisión tepehuana. Pueden ser en el plano terrestre en el que habitan los humanos, así como en el celeste y del inframundo en donde moran diferentes tipos de ancestros. Estos lugares cuentan con un correlato espacial reproducido también en la geografía del patio ceremonial en el que se desarrolla el *xiotalh* (Reyes, 2006a: 63-93; 2015:255). Por su parte, el sistema de demostrativos del *o'dam* resulta particularmente interesante ya que cuenta con especificaciones semánticas de distancia, precisión visible, elevación y dirección (Moreno, 2016:3; Moreno y García, 2018).

Con base en lo anterior y a fin de ejemplificar la deixis cosmológica *o'dam*, en el texto procederemos metodológicamente de la siguiente manera. En la §2, presentamos los antecedentes sobre el análisis de textos ceremoniales en la región histórico-cultural del Gran Nayar, en la que se insertan los tepehuanos del sur junto con sus vecinos mexicaneros, coras y huicholes. En la §3, describimos el espacio ceremonial donde se desarrollan los *xiotalh* y su correspondencia con los distintos lugares del cosmos y sus habitantes. En la §4, presentamos la caracterización del enunciador de las oraciones *o'dam*, conocidas como *dar parte*, mismo que se constituye como *centro deíctico*. En la §5 analizamos los fragmentos discursivos del *dar parte* destacando los elementos deícticos y su correlación con el espacio, el cual incluye el ámbito superior del mundo en el que moran las deidades solares. Por último, en la §6 presentamos las consideraciones finales.

2.- Textos ceremoniales en los mitotes del Gran Nayar

El estudio de textos –cantos y oraciones– como parte de las ceremonias conocidas genéricamente como *mitotes* tiene una larga, aunque poco desarrollada, tradición en los estudios de la región histórico cultural del Gran Nayar. En esta viven huicholes, coras, tepehuanos del sur y mexicaneros, así como «mestizos» e incluye porciones de los estados de Jalisco, Nayarit, Durango y Zacatecas. A inicios del siglo XX, Konrad T. Preuss documentó y analizó los cantos de mitote entre los coras (Valdovinos, 2005). Alden Mason (1918), por su parte, registró y tradujo al inglés las oraciones o «perdones» de los tepecanos. Esos discursos son equivalentes al *dar parte* de los tepehuanos (Reyes, 2008). En épocas más recientes contamos con el análisis del *dar parte* en los *xuravet* de los mexicaneros realizado por Alvarado (1996), un renovado análisis de los cantos coras efectuado por Valdovinos (2005, 2009, 2019) y una aproximación a los cantos de las ceremonias huicholas desarrollada por Lira (2014).

Si bien las oraciones o plegarias y los cantos no son equivalentes –pues en todas las ceremonias unas y otros tienen un papel específico asignado– vale la pena tenerlos en cuenta para el análisis. Toda vez que no solo son los únicos géneros discursivos en estos contextos, sino porque en ambos casos se habla ya de los ancestros y el mundo original como de las acciones de los dioses. Adicionalmente, cabe señalar que tanto en el caso de los mitotes tepehuanos como de los mexicanos, los cantos cuentan con textos muy breves, reducidos a la repetición de algunas pocas frases (Reyes, 2008). Por su lado, las oraciones o plegarias llamadas como *dar parte*, son un género bien desarrollado.

En este trabajo se resaltan las observaciones de Valdovinos (2005:72-73) acerca de los cantos entre los coras. En cuanto al contenido, la autora observa que, si bien varían entre las distintas ceremonias anuales, se relacionan con la mitología sobre la creación del mundo protagonizada por varias deidades. También refieren al ritual específico que en ese momento se lleva a cabo y describen cómo las deidades se aproximan al patio ceremonial; el canto narra igualmente la vida del venado (hermano mayor de los hombres), su nacimiento, vida, sacrificio y renacimiento.⁹ En cuanto a la estructura, en los cantos se observan frases cortas que se repiten bajo un modelo ordenador del tiempo y el espacio en la concepción cora. De esta manera, mientras el cantador enuncia una imagen del mundo, los danzantes circulan alrededor del patio y realizan distintos movimientos que, en su conjunto, coinciden con esa imagen.

Cabe reiterar que en las ceremonias de mitote o *xiotalh* de los tepehuanos, encontramos ambos géneros rituales de expresión oral: las oraciones o plegarias y el canto. Pero, a diferencia de las ceremonias equivalentes entre los coras y los huicholes, entre los tepehuanos únicamente las oraciones conocidas como *dar parte* cuentan con discursos. Los cantos constan básicamente de una entonación sin palabras y si las tienen, son frases cortas y repetidas constantemente (Hobgood, 1970:402; Reyes, 2008). En este caso, las plegarias son más bien comparables con aquellas analizadas por Neyra Alvarado Solís (1996) entre los mexicanos, en su libro *Oralidad y ritual, el «Dar Parte» en el xuravet de San Pedro Jícoras, Durango*. Ahí, dichas oraciones reciben el mismo nombre que entre los tepehuanos. Siguiendo a Voloshinov (1976) desde una perspectiva semántica, para

⁹ La narración de la vida del hermano mayor-venado es un tema muy desarrollado entre los pueblos yuto-nahuas centrales (Coyle, 2008). Destaca la semejanza con los cantos estudiados por Evers y Molina (1987:73) entre los yaquis, en donde las palabras del canto corresponden con la voz del venado.

Alvarado la relación entre oralidad y ritual es indispensable para la comprensión del tiempo y el espacio en el ámbito ceremonial:

en la comprensión “los signos -expresados verbalmente o mediante acciones- interrelacionados en el *xuravet* [mitote] y en la actuación forman parte de la concepción espacio-temporal, y son verbalizados y representados mediante acciones por los individuos dentro de ese marco aceptado y reconocido socialmente [...]. Así como las actuaciones sólo podrán ser entendidas por el contexto anterior inmediato y el posterior a la actuación, así de los gestos, movimientos, posición del cuerpo y sobre todo por el contexto general del campo semántico” (Alvarado, 1996:165).

De esta manera, las oraciones o plegarias llamadas por los tepehuanos del sur como *dar parte*, constituyen plegarias pronunciadas por especialistas ceremoniales en dos contextos rituales: 1) las ceremonias de mitote o *xiotalh* y 2) las ceremonias de curación. En cada caso, los espacios ceremoniales y los especialistas que las ejecutan son distintos.¹⁰ Por un lado, tenemos los patios de *mitote* o *xiotalh* cuyos oficiantes son denominados: *kiikam*, «el que se para» (cargo realizado por un hombre); *umuagim*, «el que invita» (cargo desempeñado por un hombre); y *tua'dam*, «la que muele» (cargo desempeñado por una mujer).¹¹ Por otro lado, los *mamkagim* (forma singular *makgim*) o curanderos que no tienen un lugar fijo para su ejecución, ya que suelen desplazarse a la casa de sus pacientes o bien atenderlos en la propia. El nombre de la plegaria, que solo se denomina en castellano mas no en *o'dam*, corresponde a los informes o *partes*, que se dirigen cotidianamente en guerra o algunos otros ámbitos administrativos. Y es que, en buena medida, el discurso versa acerca de la situación que el especialista ceremonial tiene frente a él en el contexto ritual de su enunciación. Ya se trate de la situación particular del ciclo agrícola corriente, del cual el jefe del *xiotalh* debe informar a los ancestros deificados (dioses) para conseguir su favor con lluvias abundantes; o bien, de la condición de salud de uno o varios pacientes que el curandero atiende.

¹⁰ Por esta y otras razones argumentadas por Reyes (2015) evitamos el uso del término «chamán» para referirnos a estos especialistas ceremoniales, ya que dicho término no aborda las diferencias en sus atributos.

¹¹ La nomenclatura de los jefes de los patios ceremoniales de mitote o *xiotalh* puede variar ya sea que se trate de un patio comunitario, uno parental, o bien, entre cada comunidad. Por ejemplo, el cargo principal recibe al menos tres nombres: *notaste*, *jich oo'dagim* y *kiikam* (Reyes, 2009).

En este discurso se trasponen elementos de la cosmovisión, como el origen y el orden del mundo, con elementos de la vida cotidiana, como el estado del ciclo agrícola del momento. En el primer caso, la audiencia principal son los participantes humanos de la ceremonia y por ello se enfatiza su posición relativa con los dioses; y en el segundo, los destinatarios principales del discurso son las deidades que reciben *el parte* o informe cotidiano. Así, este discurso está organizado por secciones de apertura, transición y cierre muy regulares –que pueden variar un poco entre cada individuo que los pronuncia– y por secciones en las que el orador incorpora eventos de la situación presente.¹² Estas variaciones se enmarcan en el campo de la actuación (*performance*), ámbito que se suscribe a la acción social y en donde podemos apreciar su *naturaleza creativa* (Duranti, 2009:21).

El *dar parte* se caracteriza por la recurrencia frecuente de paralelismos, repeticiones, metáforas y préstamos provenientes del español para resaltar algunas emociones. Asimismo, se encuentran otros recursos gramaticales como partículas modales para indicar certeza y partículas que expresan afecto (Reyes y García, 2020), que por ahora no son objeto de nuestro análisis. Decidimos considerar al *dar parte* como una plegaria toda vez que, además de informar acerca de la situación actual y cotidiana de los participantes en la ceremonia, el rezo corresponde con una súplica, una solicitud humilde ante las deidades.

No cabe duda de que, tratándose de un texto complejo como este, amerita un estudio profundo y una caracterización detallada de sus secciones y de los recursos lingüísticos a los que recurren los oradores en su ejecución. No obstante, no es tema de este texto, el cual tiene tan solo el humilde objetivo de abordar los términos deícticos que nos ayudan a comprender mejor el sentido de la oración. Ello nos permite, además, desentrañar la identidad de algunos de los actores mencionados, aunque en ocasiones no se les identifica de manera explícita, o bien se trata de nombres que designan tanto a un humano como a un ancestro deificado.

3.- El *xiotalh*, su espacio ritual y cosmogónico

Los mitotes o *xiotalh* son ceremonias celebradas de dos a tres veces al año en niveles de organización comunal y familiar (familias extensas congregadas en torno a un mismo apellido paterno), en centros ceremoniales al aire libre cono-

¹² De forma similar a lo que ocurre en las oraciones llamadas *santiguar* entre los mayas yucatecos investigadas por Hanks, donde la variación es parte inherente a la estructura del texto (Hanks, 1984:131).

cidos como *nii'kartam* o patios.¹³ Con una duración de entre tres y cinco días, la principal característica de la ceremonia es un baile nocturno alrededor del fuego, ejecutado por parejas del mismo sexo tomadas de la mano y acompañadas por la música de un arco (Reyes, 2006b:18).¹⁴ Los jefes rituales inician y clausuran la ceremonia con una oración: la primera al anochecer y la segunda al amanecer del quinto o tercer día según la duración de la misma. Adicionalmente, pronuncian las oraciones llamadas *dar parte* tres veces al día: después del amanecer, al mediodía y al anochecer (Reyes, 2015:131).

Los *nii'kartam* son espacios circulares o cuasi circulares a los que fuera del tiempo ceremonial se les puede identificar como claros en el bosque con los restos de ceniza del fuego ritual al centro, resguardados por una barrera o enrejado de ramas o maderos. De manera general, los *nii'kartam* tienen alguna marca de piedras al borde, hacia cada uno de los puntos cardinales y al centro, o al menos hacia el oriente y el centro (véase Imagen 1). Algunos cuentan además con estructuras arquitectónicas que durante esos días están desocupadas. Esto cambia durante las ceremonias, principalmente por la erección de una plataforma en el oriente que funge como altar y sobre el cual se coloca tanto la ofrenda a las deidades tutelares, como sus personificaciones en forma de varas emplumadas (Reyes, 2010) (véase Imagen 2). La totalidad del patio ceremonial constituye una representación del mundo y recrea la morada de los seres que lo habitan (cfr. Valdovinos, 2008:54): el espacio ritual es circular como lo es el mundo y se encuentra conceptualmente dividido por dos ejes, uno correspondiente al curso diario del sol, oriente-poniente, y otro con su movimiento anual desde el sur en el solsticio de invierno y al norte en el solsticio de verano (Reyes, 2015:255).¹⁵

Tal como observó Preuss (1998:408) hace más de un siglo, el borde del patio ceremonial corresponde con los límites del mundo y sus cuatro rumbos con la morada de los dioses donde reciben ofrendas. Consecuentemente, la ubicación de las acciones y de los objetos en las diferentes partes del patio ceremonial aluden a las deidades y los ancestros que viven en esas regiones del mundo (cfr. Valdovinos, 2008:37).

¹³ Para una descripción detallada de cómo se integran dichos niveles de organización social véase el trabajo de Antonio Reyes (2006a).

¹⁴ El baile constituye el «mitote» en sentido estricto (Reyes, 2006a:95). El vocablo deriva del náhuatl *mitotia*, «se baila».

¹⁵ Esta asociación ha sido bien establecida previamente para toda la región del Gran Nayar entre coras y huicholes (Jáuregui, 2003:280-281; Neurath, 2002:81-82; Valdovinos, 2008:54).

Imagen 1. Patio ceremonial fuera del tiempo ritual. Santa María de Ocotán, Durango



Foto: Antonio Reyes

Imagen 2. Altar del xiotalh. Patio ceremonial en Las Aguilillas, Mezquital, Durango



Foto: Antonio Reyes

La reproducción del mundo en los patios ceremoniales se expresa tanto en su plano horizontal como en su plano vertical. El primero se concreta a través de los objetos y atributos colocados en cada uno de los rumbos. Si bien dichas expresiones pueden variar entre el sinnúmero de patios ceremoniales, una constante es la mesa que sirve como altar y que se coloca en el extremo oriente durante los días de las ceremonias. Este es el rumbo preponderante en los patios ceremoniales y enfatiza también el eje oriente-poniente. Es decir, el del curso diario del sol. El rumbo indicado por el altar es el lugar del amanecer y de la vida luminosa, es la morada del astro diurno, la estrella de la mañana y otras deidades que se agrupan semánticamente con atributos de luminosidad; en el lado opuesto, el poniente que corresponde con el ocaso, el sol nocturno y la estrella de la tarde, puede estar o no marcado por algún rasgo particular, aunque es común que en ese lugar se encuentre la cocina del centro ceremonial (Reyes, 2006a:63-93) lo cual, además, aporta un elemento femenino al espectro semántico. El poniente es también el rumbo de Chamet, el lugar de los muertos que cosmológicamente se encuentra en el Océano Pacífico en las inmediaciones de Chametla, Sinaloa (Reyes et al., 2015:110). En ocasiones especiales –como las ceremonias fúnebres conocidas como «corridas del alma»– se coloca un altar en el extremo occidental. Las deidades y los ancestros venerados en esos casos corresponden con los de esa región del mundo. Por su parte, los rumbos norte y sur son raramente marcados en los patios ceremoniales. Pero hay excepciones destacadas, como en el patio comunitario de Santa María de Ocotán, donde se encuentra una estructura arquitectónica de piedra en cada uno de esos extremos. Estos dos rumbos son de importancia secundaria en el ámbito ceremonial y se asimilan a los otros dos: oriente-sur y poniente-norte (Reyes, 2015:256).

Por otra parte, el altar en el oriente reproduce dos niveles del mundo en el plano vertical: el terrestre y el celeste, en este último se encuentran las deidades luminosas. Las estructuras montadas como altar pueden variar en tamaño y sus cubiertas pueden estar armadas con tablas o troncos. Idealmente tienen cinco tablas que representan la escalera de ascenso cotidiano del sol al cielo (Reyes, 2015:258). De forma similar, las tablas de los altares occidentales en las ceremonias mortuorias mencionadas arriba corresponden con los escalones para el descenso del sol nocturno (cfr. Reyes, 2015:226).

4.- La figura del sacerdote, las plegarias y su aspecto referencial

Deducir los atributos del patio ceremonial como constituyentes del mundo es relativamente fácil con base en la relación espacial de sus elementos y de las acciones que se desarrollan.¹⁶ Los diferentes participantes cumplen con roles que aluden a las acciones de los ancestros y contribuyen en volverlas reales y actuales. A pesar de que cada posición en el espacio tiene una cualidad *per se* por su relación con determinada región del universo (por ejemplo el oriente y el lugar del amanecer), las relaciones sociales entre los ancestros o deidades y los humanos participantes se encuentran mediadas y establecidas por la posición y la acción de los especialistas ceremoniales (Reyes, 2006b:76; 2010:19, 52,76). No obstante, esta relación social y espacial que en principio puede ser bastante clara, se hace compleja en la medida que el orador frecuentemente imbrica la posición de las personas aludidas en el discurso, el tiempo y el espacio. Así, puede referir simultáneamente al mundo de los dioses y al de los humanos, al tiempo presente y al tiempo ancestral.

Los especialistas ceremoniales de los *xiotalh o'dam* establecen sus atributos referenciales mediante la actuación (*performance*). En especial a través de sus oraciones que encuentran un correlato en otras acciones y en el espacio ritual. Como propone Hanks (2000:226) para el caso del chamanismo maya, el especialista ritual tiene la facultad de realizar diversos cambios en el presente fenomenológico. Además, efectúa alteraciones en diferentes rangos y con distintas consecuencias. Tal es el caso de la relación de la memoria histórica, incluyendo el pasado cosmogónico, con el presente de los participantes. Así como la conexión espacio-temporal entre los dioses y los humanos. De esta manera, las acciones «atemporales» (de los dioses) son «temporalizadas».

Mediante su actuación (*performance*), la figura del *kikam* funge como *centro deíctico* (cfr. Diessel, 2012:3) tornando real y temporal la cosmovisión, de forma similar al caso del chamán maya tratado por Hanks (2000:227). Su nombre, literalmente *el que se para*,¹⁷ deriva con seguridad de una de sus principales características: colocarse de pie frente al altar, mirando al oriente. Algunos de sus atributos más notorios son una pipa con tabaco encendida y algunas varas emplumadas que sostiene entre sus manos (Reyes, 2010; 2015:138-146). Dichos

¹⁶ Esta relación se encuentra bien establecida en la etnografía del Gran Nayar gracias a las observaciones tempranas de Preuss ([1911] 1998:408). Véase también Neurath (2002) y Valdovinos (2010). Asimismo, la comparación con otras tradiciones indígenas del país no deja lugar a dudas.

¹⁷ La palabra *kikam* se forma del verbo «parar» y el nominalizador *-kam*.

atributos aluden simultáneamente al cazador (la Estrella de la Mañana) y a su presa (el venado). Es una acumulación de identidades contradictorias derivadas de un proceso que Houseman y Severi (1994:205-213) denominan como *condensación ritual* (véase Imagen 3).

Imagen 3. Jefes ceremoniales del xiotalh, familia Morales. Las Aguilillas, Mezquital, Durango



Foto: Antonio Reyes

Aunado a estas características físicas y ostensibles, el *kikam* y los otros especialistas ceremoniales también establecen un orden del mundo mediante el correlato de sus plegarias. En ellas se resalta de manera explícita la relación espacial y social entre los humanos y los ancestros deificados. Esto se logra mediante el uso de los diversos demostrativos con los que cuenta la lengua *o'dam*.

De acuerdo con Willett (1991) y Moreno (2016), los demostrativos de persona en *o'dam* se caracterizan por denotar dos ejes en cuanto a la proximidad (cercana vs. lejana) y precisión (visibilidad vs. no visibilidad). Los demostrativos adverbiales señalan tres ejes en cuanto a la proximidad (cercana, media y lejana), codifican también precisión visible o no visible y especifican la elevación (baja, media y alta), como se muestra en las tablas 1 y 2.

Tabla 1. Sistema de demostrativos de persona en *o'dam*

	Menos preciso	Más preciso (visible)
Próximo (este)	<i>dhi</i>	<i>dhi'-ñi</i>
Distante (aquel)	<i>gui'</i>	<i>gui'-ñi</i>

Fuente: E. R. Willett et al., 2013:303

Tabla 2: Sistema de demostrativos adverbiales en *o'dam*

Distancia	Elevación		Preciso / Visible		Restricción y Elevación
	Arriba	Abajo			
Próximo	ya'		ya'-ni		bhiji (arriba)
			yammu-ni		
Medio	bhai'		mi'	bhai'-ñi	mi'-ñi
Distal	bhammu bhammi	mummu		bhammu-ni	miji (abajo)
			nammu	mummu-ni	
				mammumu-ni	

Fuente: Modificado de Moreno (2016:128)

A diferencia de lo observado por Willett (1991) y Moreno (2016), en el texto ceremonial que analizamos a continuación registramos un uso restringido de deícticos, limitado a los que aparecen marcados con negritas en las tablas 1 y 2. El análisis de Moreno (2016:128) incluye un paradigma de dos demostrativos adverbiales que distinguen entre distancia próxima *bhiji* (arriba) y distal *miji* (abajo). Pero que refieren únicamente a espacios abiertos de difícil acceso en donde una de sus características semánticas es la restricción, como puede ser un camino sinuoso. La ocurrencia de este par de demostrativos adverbiales con restricción y elevación dentro del texto ritual que presentamos a continuación es nula.

Los fragmentos de las oraciones de apertura del *xiotalh* que aquí analizamos se ejecutan por la noche después de que se enciende el fuego en el centro del patio ceremonial. A este momento se le conoce como *jir daika'* (Reyes, 2006a: 97-100). La plegaria en específico fue registrada por Antonio Reyes (primer autor de este artículo) en mayo de 2010 en el patio ceremonial de la familia Morales, en Jakirtam –Las Aguilillas, en español– comunidad de Santa María de Ocotán, Mezquital, Durango, con el jefe ceremonial don Trinidad Morales, de aproximadamente 75 años. Cabe aclarar que la transcripción del texto contiene 201 líneas (véase Reyes, 2015: 280-285) de las cuales solo presentamos aquí las que resultan pertinentes para el objetivo de este trabajo. El criterio para identificar una oración fue la pausa entonacional que hacía el orador.

La primera plegaria, a diferencia de las que prosiguen durante el resto de la semana, se realiza sentado, toda vez que el altar no será colocado sino hasta la mañana siguiente. En ese momento, el *kikam* se sienta delante del fuego mirando al oriente con el fuego a sus espaldas; a su costado derecho se encuentra el *umuagim* (segundo cargo del patio) y a la derecha de este, un tercer hombre que

fue seleccionado como nuevo *kiikam*, pero cuya preparación aún se encuentra en proceso. Esta última persona, en su momento, tomará el lugar de don Trinidad y por ahora aún escucha y practica las oraciones bajo la tutela de los otros dos jefes ceremoniales. El resto de los hombres participantes se encuentran sentados en pequeños bancos a los costados de los jefes que están al centro, formando así una línea hacia el oriente en el eje norte-sur. Por su parte, las mujeres se colocan sentadas en el piso (sobre mantas o cobijas) encabezadas por la *tua'dam*, formando una fila oriente-poniente en el borde nororiental del patio.

Con la configuración espacial antes descrita, podemos observar a continuación que, desde el inicio de la oración, apenas en la segunda línea, el *kiikam* establece la posición social y cosmológica de las deidades. Marcan su distancia o posición relativa con respecto de los seres humanos a través del demostrativo adverbial *bhammi* «allá arriba lejos»: ¹⁸

Línea	O'dam	Español
(1)	<i>Compañero, ah!</i> Compañero INTERJ ¹⁹	
	<i>dios jich-chat, jich-nān</i> Dios POS:1SG-padre POS:1SG-madre	Compañero, ah Dios Nuestro Padre, Nuestra Madre
(2)	<i>na bhammi pai'</i> SUB DEM.DIST:arriba donde	
	<i>kik san pedro</i> parado.SG San Pedro	que por allá arriba está parado San Pedro

Fuente: Reyes, 2015: 280

¹⁸ Existe una alternancia entre el demostrativo distal *bhammi* y *bhammu* «allá arriba lejos»; sin embargo, este cambio vocálico es una variación dialectal y no tiene una implicación en su función.

¹⁹ Abreviaturas: 1 = primera persona, 2 = segunda persona, 3 = tercera persona, ADVR = adverbial, AFECT = afectivo, APL = aplicativo, ART = artículo, BEN = benefactivo, CAUS = causativo, COORD = coordinante, CMP = completivo, COND = condicional, CONT = continuativo, COP = copula, DEM = demostrativo, CUANT = cuantificador, DEM = demostrativo, DIR = direccional, DIST = distal, DUR = durativo, EST = estativo, FOC = foco, INL = inalienable, INTERJ = interjección, IMPFV = imperfectivo, IRR = irrealis, IT = iterativo, MED = medial, N.VIS = no visible, OBJ = objeto, PERF = perfecto, PFV = perfectivo, PL = plural, POS = posesivo, POSP = posposición, PROX = proximal, PNCT = puntual, R/M = reflexivo/media, RED = reduplicación, REP = reportativo, RES = resultativo, SUJ = sujeto, SENS = sensorial, SEC = secuencial, SG = singular, SUB = subordinante, VIS = visible.

Progresivamente, la descripción del mundo en la oración desciende del «arriba» de los dioses diurnos y luminosos, al «aquí» de los humanos pasando por puntos intermedios. Así, a media distancia entre los jefes ceremoniales y las deidades, el altar marca una transición entre el plano celeste y los seres humanos. En las líneas 36-41, el texto describe la colocación paulatina y progresiva de las tablas de la cubierta del altar. El carácter polisémico de estas líneas refiere simultáneamente: 1) al camino de los ancestros deificados al cielo; 2) a las fases de ascenso o los escalones que el padre sol, Tanolh, transitó durante el primer amanecer en el pasado mítico hasta el punto más alto en el cielo; y 3) a los cinco niveles que el astro diurno recorre diariamente en el alba. Es de resaltar que el orador utiliza el demostrativo **bhai'**, de distancia media. Indica elevación, para determinar la ubicación del altar, pues físicamente se encuentra justo enfrente de él y cosmogónicamente entre él y los ancestros:

Línea	O'dam	Español			
(36)	<i>poneru-k</i> poner-PNCT	<i>dhi</i> DEM.PROX	<i>gook,</i> dos		
	<i>dhi</i> DEM.PROX	<i>baik,</i> tres	<i>dhi</i> DEM.PROX	<i>maakob</i> cuatro	pusieron esos dos, esos tres, esos cuatro
(37)	<i>ma'n ja-gaikam,</i> una POS:3PL-viga	<i>gook</i> dos	<i>ja-ga-gaikam</i> POS:3PL-RED:PL-viga		una de sus vigas, dos de sus vigas
(38)	<i>dhi</i> DEM.PROX	<i>ma'n</i> uno	<i>ja-ta'mla,</i> POS:3PL-tabla		
	<i>gook</i> dos	<i>ja-ta'mla</i> POS:3PL-tabla			una de sus tablas, dos de sus tablas
(39)	<i>baik</i> tres	<i>ja-ta'mla</i> POS:3PL-tabla			tres de sus tablas
(40)	<i>no'</i> COND	<i>ba'</i> SEC	<i>gu</i> ART	<i>silhkam</i> verdad	si es que es cierto
(41)	Bhai' DEM.MED:arriba	<i>pui'</i> SENS	<i>poneru-k</i> poner-PUNCT		Ahí (arriba) los pusieron

Fuente: Reyes, 2015:280

Una vez que el orador determina la ubicación y la distancia de las deidades, en las líneas 47-51 establece el carácter histórico de sus acciones. Es decir, aquí observamos la alusión al tiempo de los orígenes, normalmente mencionado en español entre los *o'dam* como «en aquellos tiempos». La frase es posible escucharla también en las narraciones de carácter mitológico. Cabe resaltar que, en este caso, el orador no utiliza un demostrativo para distancia larga sino próxima, **ya'**, con lo que establece el vínculo entre esas acciones pasadas y las presentes: «cuando hicieron que amaneciera, cuando **aquí** hicieron que amaneciera».

Línea	O'dam	Español
(47)	janoo' de aquellos tiempos hace.tiempo	entonces en aquellos tiempos
(48)	<i>cuando amaneció el día</i>	cuando amaneció el día
(49)	<i>cuando amaneció</i>	cuando amaneció
(50)	<i>dhi' janoo' na=t pui'</i> DEM.PROX hace.tiempo SUB=3SG.PFV SENS <i>chu-xia'ñ-chu-da-k jamit</i> DUR-amanecer-CAUS-APL-PUNCT 3PL.SUJ.PFV	ese día cuando hicieron que amaneciera
(51)	<i>na=mit-paidhuk</i> SUB=3PL.PFV-ADVR ya' <i>tu-xia'ñ-chu-da</i> DEM.PROX DUR-amanecer-CAUS-APL	cuando aquí hicieron que amaneciera

Fuente: Reyes, 2015:281

Las alusiones constantes a las acciones de las deidades deben leerse traslapadas con las del tiempo presente (cfr. Valdovinos, 2005:72-73). Así, en la línea 51 vemos cómo el orador utiliza el demostrativo más proximal **ya'**,²⁰ para atar la oración y sus acciones con el «aquí», pero no con el «ahora» pues habla del tiempo de los ancestros. Se determinan así que «el pasado produce el futuro» (Hanks, 2000:205). Este tipo de mensajes se repiten de forma constante a lo largo de la plegaria estableciendo la correlación del espacio ceremonial con el mundo, del presente con el pasado. De la misma manera, el *kiiikam* alude recurrentemente tanto a las deidades como a los participantes humanos. Cabe resaltar que cuan-

²⁰ El demostrativo **ya'** aparece 23 veces en el texto que tiene un total de 201 líneas, es decir, aproximadamente en un 20% de las líneas del texto.

do el orador menciona a las autoridades ceremoniales, el *kïikam*, el *umuagim* y la *tua'dam*, estos pueden corresponder ya sea a ellos mismos que se encuentran presentes en ese momento en el patio ceremonial, o bien, mediante un acto de *deferencia* (Bloch, 2008),²¹ a los ancestros que en el pasado mítico celebraron el primero *xiotalh*. Para distinguir entre ambos, el orador utiliza dos estrategias: 1) mediante el uso de un paralelismo reverencial, como apreciamos en 23-28.

Donde el orador se refiere a los tres líderes ceremoniales ancestrales como *jich chat* y *jich ñan*, «nuestro padre» y «nuestra madre». Porque las deidades *o'dam* más antiguas suelen aparecer en parejas masculino-femenino como estas: 2) en las líneas 86-90 el orador se vale del demostrativo *bhai'*, que indica distancia media y elevación, para hablar de forma proximal del *kïikam* ancestral, al cual alude mediante el término *notaste*. Un sinónimo de *kïikam* más comúnmente usado en los patios ceremoniales de nivel comunitario:

Línea	O'dam			Español
(21)	<i>ya'</i> DEM.PROX	<i>pui'</i> SENS	<i>chu-nombraru-k</i> DUR-nombrar-PUNCT	que aquí nombraste
(22)	<i>ya'</i> DEM.PROX	<i>pich</i> 2SG.SUJ.PFV	<i>mo</i> duda	
	<i>poneru</i> poner	<i>gu</i> ART		que aquí pusiste un
(23)	<i>kïikam</i> kïikam	<i>ich-chat</i> POS:1PL-padre		<i>kïikam</i> Nuestro Padre
(24)	<i>kïikam</i> kïikam	<i>jich-ñan</i> POS:1PL-madre		<i>kïikam</i> nuestra madre
(25)	<i>umuagim</i> umuagim	<i>jich-chat</i> POS:1PL-padre		<i>umuagim</i> nuestro padre

²¹ Bloch (2008) explica que los actos rituales son actos de «deferencia», *defering*, es decir, de repetición o «citación», lo cual consiste en descansar en la autoridad de otros para dar validez al acto. En este caso, la validez de las acciones de los jefes ceremoniales descansa en la repetición de los actos que realizaron los ancestros deificados.

(26)	<i>umuagim</i> <i>umuagim</i>	<i>jich-ñan</i> POS:1PL-madre	<i>umuagim</i> nuestra madre		
(27)	<i>tua'dam</i> <i>tua'dam</i>	<i>jich-chat</i> POS:1PL-padre	<i>tua'dam</i> nuestro padre		
(28)	<i>tua'dam</i> <i>tua'dam</i>	<i>jich-ñan</i> POS:1PL-madre	<i>tua'dam</i> nuestra madre		
(29)	<i>esos</i> DEM	<i>los</i> ART	<i>tres</i> tres	<i>personas</i> personas	esas tres personas
(30)	<i>las</i> ART	<i>tres</i> tres	<i>señaladas</i> señaladas	las tres señaladas	
(31)	<i>na=mit</i> SUB=3PL.SUJ	<i>pui'</i> SENS	<i>chi</i> cierto.con.duda	<i>kii'mpiga'-k</i> limpiar-PNCT	que aquí limpiaron

Línea	O'dam	Español
(86)	Bhai'-ñi DEM.MED:arriba-VIS <i>kik</i> parado.SG	<i>na</i> <i>pai'</i> <i>jup</i> SUB donde IT Ahí (arriba se ve) donde también está parado
(87)	<i>Señor</i> [n]otaste Señor notaste <i>pui'</i> <i>maa-mra-ta</i> SENS RED:PL-tener.hijos-VRBLZ	bhai'-dhir DEM.MED:arriba-POSP:entre Señor notaste, de ahí (arriba) tuvo hijo
(88)	<i>jum-tiitgaka-mit,</i> 3PL.OBJ-nombrar-3PL.SUJ.PFV	<i>Oi'kam</i> <i>Oi'kam</i> se nombraron, Oi'kam ²²
(89)	<i>ma'n</i> uno	<i>jir=Mobatak</i> COP=Mobatak uno es Mobatak ²³

²² Nombre de una de las deidades tutelares de los patios ceremoniales.

²³ Nombre de una de las deidades tutelares de los patios ceremoniales.

(90)	<i>jir=bha'aa'</i> COP=águila	bhai' DEM.MED:arriba	
	<i>na</i> SUB	<i>pai'</i> donde	<i>dhir</i> DIR
	<i>pui'</i> SENS	<i>maa-mrata-mit</i> RED:PL-tener.hijos-3PL.SUJ.PFV	es águila, ahí (arriba) de donde tuvieron hijos

Fuente: Reyes, 2015:281

Para introducir a los humanos, el orador habla de ellos en forma general mediante una frase de transición en la que aún menciona a los ancestros. De esta forma, apreciamos en las líneas 50 y 51 que «aquí hicieron [los ancestros] que amaneciera» y que «aquí nos dejaron [los ancestros] a sus hijos [los humanos]». Estos humanos (genéricos, no-concretos) son introducidos a través de frases nominales. Líneas después los acerca en tiempo utilizando el demostrativo adverbial de mayor proximidad **ya'** y a su vez hace referencia a «esos sus hijos», que no están presentes, con el demostrativo adjetival próximo **dhi'** en función adnominal, como vemos en las líneas 55-59:

Línea	O'dam	Español
(50)	<i>na=mit-paidhuk</i> SUB=3PL.SUJ.PFV-ADVR	
	ya' tu-xia'ñ-chu-da DEM.PROX DUR-amanecer-CAUS-APL	cuando aquí hicieron que amaneciera
(51)	ya' =mit <i>ba-ch-dejaru</i> DEM.PROX=3PL.SUJ.PFV CMP-1PL.OBJ-dejar	
	<i>O'dam ma-mra-n</i> Tepehuano RE:PL-hijo-INL	aquí nos dejaron a sus hijos
(52)	<i>O'dam tibañ-ga'n</i> Tepehuano suelo-INL	los O'dam bajados [de su cielo]
(53)	<i>O'dam suspulh-ga'n,</i> Tepehuano <i>suspulh</i> -INL	
	<i>Na=ch ba' alh jup duiñ-chu'</i> SUB=1PL.SUJ SEC AFFECT IT hacer-TERM	[incomprensible] <i>O'dam suspulhga'n</i> ²⁴

²⁴

De difícil traducción. *Suspulhga'n* se refiere a que los seres humanos brotan con «sarpullido» reproduciéndose espontánea y masivamente.

- (54) *ach jamit ba' ya'*
 1PL 3PL.SUJ.PFV SEC DEM.PROX
jich-chut'-tu
 1PL.OBJ-poner-CAUS así nos pusieron ellos aquí
- (55) *na=ch ba' sap pu'-ñi*
 SUB=1PL.SUJ SEC REP SENS-IND
ja a'm-kam ñiok-da'
 3PL.OBJ 3PL-POSP:origen hablar-CONT-IRR para que hablemos por ellos
- (56) **dhi chu-ma-mar**
 DEM.PROX POS-RE:PL-hijo **esos sus hijos**
- (57) **dhi chu-tajañi**
 DEM.PROX POS-descendencia **esa su descendencia**
- (58) **dhi su-spulhi-ñ**
 DEM.PROX RE:PL-retoño-INL **esos sus retoños**
- (59) **dhi yoox-chuk y todo**
 DEM.PROX flor-POS y todo
na=m-ji'k ya'=p
 SUB=3PL.SUJ-CUANT DEM.PROX=IT
tu'i presentes
 estar presentes **esas sus flores** y todos los que
 están aquí presentes

Fuente: Reyes, 2015:281

En las líneas anteriores, el orador trata a los humanos de manera genérica. Pero son las referencias a los participantes humanos concretos las que contribuyen en mayor medida en atar el tiempo distante con el aquí y el ahora. Esto es lo que Hanks (2000:237-238) denomina como *transposición centrípeta*, la cual consiste en relacionar individuos y eventos históricamente distantes con el presente inmediato, haciendo real lo que existió mucho tiempo atrás. Así lo muestran las líneas 126-131, dedicadas a los humanos presentes durante esa ceremonia concreta. Destaca la referencia a su «sobrino» en la 126, que es el nuevo *kiikam*, reciente-

mente nombrado, pero que aún se encuentra en proceso de preparación. Este tipo de variaciones en el discurso ritual es ejemplo de la tensión permanente entre el sistema constituido y la experiencia en curso «y es en este proceso de re-articulación donde cae la efectividad de la plegaria como experiencia transformadora» (Hanks, 1984:153).

Línea	O'dam	Español
(126)	<i>dhi=ñ</i> DEM.PROX=POS:1SG <i>kia'pix ya'</i> apenas DEM.PROX <i>jikulh na ya'</i> sobrino SUB DEM.PROX <i>pui' tu-juan-im</i> SENS DUR-trabajar-PROG	mi sobrino que aquí apenas está trabajando
(127)	<i>peru gu' bhai'</i> pero ADVR DEM.MED:arriba <i>ba-pu-p-xi-chu-da'ngi</i> CMP-SENS-IT-IMP-DUR-agarrar	pero ya está agarrando ahí (arriba) ²⁵
(128)	<i>ja'xgi mas na-gu'</i> así más SUB-ADVR <i>ya' nombrar-ix</i> DEM.PROX nombrar-RES	como sea le hace, porque aquí está nombrado
(129)	<i>gio gu' ya' cabildhu'ch dhix</i> COORD ADVR DEM.PROX cabildo EVID.DIR	luego aquí en el cabildo pues
(130)	<i>añ pui'-ñi' jiñ</i> 1SG.SUJ SENS-IND 1SG.OBJ <i>dhu=ñich primero,</i> EVID=1SG.SUJ.PFV primero <i>na=mit ya' jiñ-dai</i> SUB=3PL.SUJ.PFV DEM.PROX 1SG.OBJ-sentar	así yo primero, cuando me sentaron ²⁶

²⁵ Con «ahí» el orador se refiere al altar.

²⁶ Lo sentaron en el asiento frente al altar ceremonial.

(131) *mas pu cham pai'*
 más SENS NEG donde

xidhut-dh-ix-iñ
 bendito-APL-RES-1SG.SUJ

na=ñich **bhai'**
 SUB=1SG.SUJ.PFV DEM.MED:arriba

ba-tu-da
 CMP-DUR-agarrar

más ni estaba bendito que ya **ahí**
 (arriba) agarré

Fuente: Reyes, 2015:283

Destaca en las líneas 127 y 131 el demostrativo de distancia media **bhai'**, que como ya se indicó arriba en la línea 41 se refiere al altar, el cual se encuentra a caballo entre el plano de los humanos y el de las deidades. Es importante señalar que, aunque el altar esté justo frente al *kikam*, no se utiliza el demostrativo adverbial **ya'**, el cual exhibe un sentido de proximidad.

Por último, dentro de la plegaria encontramos una instancia que hace referencia a la *tua'dam*, la líder femenina del *xiotalh*, «la moledora». En la 138, se utiliza el demostrativo distal **gui'**, que funge además como reverencial para referirse a su importante posición social cercana a los ancestros. No obstante, hay que tener en cuenta que en el momento de la pronunciación también hay una *tua'dam* celestial. Aquí la comprensión etnográfica y discursiva es la que nos da la pista para comprender a cuál de ellas se refiere el *kikam*, que en este caso es la *tua'dam* que está en el patio ceremonial. Esto lo podemos deducir del orden en la plegaria: primero se habla de los dioses más antiguos, después de los ancestros deificados, en tercer lugar, de los humanos genéricos y por último de los humanos concretos. Así, en la línea 139 menciona a «los soldados», en alusión a los jóvenes del grupo parental y en la 140 a sus nietos.

Línea	O'dam	Español
(138)	<i>gio ma'n gu tua'dam gui'</i> COORD uno ART moler-NMLZ DEM.DIST	
	<i>na joidham jix=abhar jum-bhan</i> SUB bien COP=bonita 2SG.OBJ-POSP:en	y una <i>tua'dam</i> que está bien bonita en ti

- (139) *gio* *dhi* *sandarux* *pui'* *up*
 COORD DEM.PROX soldados SENS IT

jiñ-bui-kulh y los soldados también
 1SG.POS-?-? [incomprensible]
- (140) *ku-kulsi* *na=m* *pui'* *tu-da'*
 RED:PL-nieto SUB=3PLSUJ SENS DUR-agarrar nietos que así están agarrados

Fuente: Reyes, 2015:283

Consideraciones finales

El análisis en contexto de las oraciones tepehuanas conocidas como *dar parte* nos permite relacionar dos áreas que, hasta hoy, han sido abordadas por separado. En cada caso, la comprensión de los textos ceremoniales y de la acción ritual nos condujo, sin duda, a resultados parciales. Por esta razón, consideramos que, con el presente trabajo, damos inicio a un mejor entendimiento del ceremonial tepehuano como un todo integrado.

Por una parte, el análisis del ritual de los *xiotalh* ha permitido establecer la correspondencia que tiene el espacio ceremonial con la concepción del mundo indígena y las acciones de los participantes con las de los ancestros deificados (cfr. Reyes 2006a); por otra parte, el análisis de textos en lengua tepehuana ha estado más enfocado en la traducción de narraciones (Ambriz y Gurrola, 2013) y en la descripción gramatical (Willett 1991, Willett et al. 2013; García, 2007, 2014a, 2014b; Moreno, 2016, entre otros). Pero, si bien alude a ella, las oraciones del *xiotalh* no son una versión oral de la ceremonia. Más aún, nos permite conocer la identidad de los personajes aludidos por los especialistas ceremoniales; pero, sobre todo, nos abre una ventana al orden y disposición del mundo en donde moran los ancestros, más allá de lo físicamente constatable en el patio ceremonial. El análisis formal comienza a cobrar sentido cuando podemos explicar, con relación a la acción ritual, por qué se menciona a «esta (cercana) *tua'dam*» o «aquella (arriba) *tua'dam*» sin mediar mayor distinción entre ambas. También cuando establecemos que en la plegaria:

- i) Solo se utilizan siete demostrativos. Los dos de persona (*dhi* «próximo» y *gui'* «distal») y cinco adverbiales (*ya'* «próximo», *bhai'* «medio arriba», *mi'* «medio abajo», *bhammi* «distal arriba» y *mummu* «distal abajo»), como se resume en la Tabla 3.

- ii) Nunca se utilizan los demostrativos de espacios restringidos (*bhiji* y *miji*).
- iii) Se utilizan los demostrativos adverbiales para acercar a los participantes aludidos al aquí y al ahora a través del demostrativo próximo *ya'*, aunque se hable de momentos pasados.

Tabla 3. Sistema de demostrativos que aparecen en el texto ritual analizado

Distancia	Sistema de demostrativos adverbiales		Sistema de demostrativos de persona
	Arriba	Abajo	
Próximo	<i>ya'</i>		<i>dhi'</i>
Medio	<i>bhai'</i>	<i>mi'</i>	
Distal	<i>bhammi</i>	<i>mummu</i>	
			<i>gui'</i>

Fuente: Elaboración propia

Con el ejemplo de la *tua'dam*, podemos constatar la integración del sistema gramatical de la lengua con el de las pautas culturales para una mejor comprensión del texto y el contexto: las *tua'dam* aludidas solo tienen sentido mediante la introducción temprana en la oración de la *tua'dam* ancestral –*tua'dam jich chat, tua'dam jich ñan*– y mediante la constatación visible de una de ellas, humana y presente, en el patio ceremonial.

En este caso, resulta fundamental la posición del enunciador que funge como *centro deíctico* para determinar la cercanía, la lejanía y la posición de los participantes en el mundo. Y no es que ellos no sepan por dónde queda el oriente y que el sol sale por ese rumbo «arriba», pero la posición social y ritual del *kikam* determina también la relación entre este y los otros participantes humanos y no-humanos y entre ambos. Por su parte, tanto la disposición del patio ceremonial como la enunciación de las plegarias constituyen un recurso nemotécnico de las mismas: «la memoria de las plegarias no es una representación abstracta que perdura en el pensamiento inaccesible del chamán. Es la habilidad de adoptar una postura en la práctica y el hecho de llevarla a cabo» (Hanks, 2000:214).²⁷

²⁷ Traducción de los autores.

Bibliografía citada

- Alvarado Solís, Neyra P. (1996). Oralidad y ritual, "El dar parte" en el xuravet de San Pedro Jícoras, Durango. México, Morelia: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.
- Ambriz, María y Eliseo Gurrola. (2013). *Mui' Sapok. Relatos de la tradición oral de los tepehuanos del sur*. Vol. II. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Bloch, Maurice. (2008). Deference. En J. Kreinath, J. Snoek y M. Stausberg (Eds.), *Theorizing Rituals, Issues, Topics, Approaches, Concepts* (pp. 495-506). Leiden, Holanda: Brill SV.
- Coyle, Philip, E. (2008). La cacería del venado de los yuto-nahuas centrales. En Johannes. Neurath (Ed.), *Por los caminos del maíz. Mito y ritual en la periferia septentrional de Mesoamérica* (pp. 294-334). México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/ Fondo de Cultura Económica.
- Diessel, Holger. (2012). Deixis and Demonstratives. En C. Maienborn, K. von Heusinger, y P. Portner (Eds.), *Semantics* (pp.1-25). Berlin, Alemania: Mouton de Gruyter.
- Duranti, Alessandro. (2000). *Antropología Lingüística*. Madrid, España: Cambridge University Press.
- Duranti, Alessandro. (2003). Language as Culture in U.S. Anthropology: Three Paradigms. *Current Anthropology*, 44(3), pp. 323-347.
- Duranti, Alessandro. (2009). Linguistic Anthropology: History, Ideas and Issues. En Alessandro Duranti (Ed.) *Linguistic Anthropology. A Reader* (pp.1-59). Malden, Estados Unidos: Wiley-Blackwell.
- Evers, Larry y Felipe S. Molina. (1987). *Yaqui Deer Songs*. Tucson, Estado Unidos: The University of Arizona Press.
- García Salido, Gabriela. (2007). La voz media en tepehuano del sureste. En Z. Estrada (Ed.), *Mecanismos de voz, cambio de valencia y formación de palabra* (pp. 76-153). México: Plaza y Valdés.
- García Salido, Gabriela. (2014a). *Clause Linkage in Southeastern Tepehuan, a Uto-Aztecan Language of Northern Mexico*. Austin: University of Texas.
- García Salido, Gabriela. (2014b). La codificación de verbos de movimientos en o'dam. En L. Guerrero (Ed.), *Verbos de movimiento en lenguas de América: léxico, sintaxis y pragmática* (pp. 179-206). México: Instituto de Investigaciones Filológicas-UNAM.

- García Salido, Gabriela y Antonio Reyes Valdez. (2017). Apuntes para la dialectología del tepehuano del sur. *Expedicionario. Revista de Estudios En Antropología*, julio- diciembre, 6, pp. 33-49.
- Hanks, William. (1984). Sanctification, Structure, and Experience in a Yucatec Ritual Event. *Journal of American Folklore*, 97 (384), pp.131-166.
- Hanks, William F. (1999). Indexicality. *Journal of Linguistic Anthropology*, 9(1-2) pp. 124-126.
- Hanks, William F. (2000). Intertexts. *Writings on Language, Utterance, and Context*. New York, Estados Unidos: Rowman y Littlefield Publishers, INC.
- Houseman, Michael y Carlo Severi. (1994). *Naven Ou Le Donner À Voir. Essai D'interprétation Rituelle*. Paris: Éditions Maison des Sciences de l'Homme.
- Hobgood, John. (1970). The Ixcaitiung or Ruling Man and the Chul. A Tepehuan Epic. *Internationalen Amerikanistenkongresses*, 2, pp. 33-52.
- Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (INALI). (2008). *Catálogo de lenguas indígenas nacionales. Variantes lingüísticas de México con sus autodenominaciones y referencias geoestadísticas*. México: Instituto Nacional de Lenguas Indígenas.
- Jáuregui, Jesús. (2003). El Cha'anaka de los coras, el tsikuri de los huicholes y el tamoanchan de los mexicas. En Jesús Jáuregui y Johannes Neurath (Eds), *Flechadores de estrellas. Nuevas aportaciones a la etnología de coras y huicholes* (pp. 251-285). México: INAH-Universidad de Guadalajara.
- Lave, Jean y Etienne Wenger. (1991). *Situated Learning: Legitimate Peripheral Participation*. Cambridge, Reino Unido: Cambridge University Press.
- Lira, Regina. (2014). *L'alliance Entre La Mère Maïs et Le Frère Aîné Cerf: Action, Chant et Image Dans Un Rituel Wixárika (Huichol) Du Mexique*. París: École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- Mason, John Alden. (1918). Tepecano Prayers. *International Journal of American Linguistics* 1(2), pp. 91-153.
- Moreno Ramírez, Mónica. (2016). *Sistema de demostrativos en lenguas tepehuanas: un contraste entre tepehuano del sureste y tepehuano del norte*. México: Universidad de Sonora.
- Moreno Ramírez, Mónica y Gabriela García Salido. (2018). *Allá, abajo, donde puedo ver: los sistemas demostrativos en lenguas tepehuanas*. Ponencia presentada en el VIII Coloquio de lenguas Otomangues y vecinas. 19-22 de abril, Oaxaca.

- Neurath, Johannes. (2002). *Las Fiestas de la casa grande. Procesos rituales, cosmovisión y estructura social en una comunidad huichola*. México: CONACULTA/ INAH/UDG.
- Preuss, Konrad T. (1998). *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit. Ensayos sobre coras, huicholes y mexicanos*. México: INI-CEMCA.
- Reyes Valdez, Antonio. (2006a). *Los que están benditos. El mitote comunal de los tepehuanos de Santa María de Ocotán*. México: INAH.
- Reyes Valdez, Antonio. (2006b). *Tepehuanos del sur*. México: CDI.
- Reyes Valdez, Antonio. (2008). Los textos en los cantos del mitote tepehuán. ¿Perdidos o inexistentes? *Antropología. Boletín Oficial del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, 81, pp. 75-79.
- Reyes Valdez, Antonio. (2009). *Formas de gobierno y autoridades indígenas: el caso de los tepehuanos del sur*. México: CDI.
- Reyes Valdez, Antonio. (2010). Cazadores de almas. Las flechas tepehuanas y el arte de la personificación. En Elizabeth Araiza (ed.), *Las artes del ritual. Nuevas aportaciones para la antropología del arte desde el occidente de México* (pp. 267-295). México: El Colegio de Michoacán.
- Reyes Valdez, Antonio. (2015). *The Perpetual Return of the Ancestors. An Ethnographic Account of the Southern Tepehuan of Mexico and Their Deities*. St Andrews, Estados Unidos: University of St Andrews.
- Reyes Valdez, Antonio y Gabriela García Salido. (2020). *The dead, their grief, and relief. The Souls' Banishment Ceremony and their Prayers among the Tepehuan People of Northern Mexico*. European Association of Social Anthropologists. Conferencia Bienal, Lisboa.
- Reyes Valdez, Antonio, Andrés Oseguera Montiel, Ricardo Claudio Pacheco Bribiesca y Eduardo R. Saucedo Sánchez de Tagle. (2015). De la ambivalencia al tabú. las transformaciones del concepto de persona en el noroeste de México. En Catharine Good Eshelman y Marina Alonso Bolaños (Eds.), *Creando mundos, entrelazando realidades. Cosmovisiones y mitologías en el México Indígena*. (pp. 97-174). México: CONACULTA/INAH.
- Severi, Carlo. (1996). *La memoria ritual. Locura e imagen del blanco en una tradición chamánica amerindia*. Quito, Ecuador: Abya-Yala.
- Valdovinos, Margarita. (2005). Los mitotes y sus cantos: Transformaciones de las prácticas culturales y de la lengua en dos comunidades coras. *Dimension Antropológica*, mayo-agosto, 34, pp.67-86.

- Valdovinos, Margarita. (2008). *Les Chants de Mitote Náyeri. Une Pratique Discursive Au Sein de l'action Rituelle*. Nanterre, Francia: Universidad de París X.
- Valdovinos, Margarita. (2009). Acción ritual y reflexividad en el mitote cora (México). *Internationalen Amerikanistenkongresses*, 26, pp. 61-78.
- Valdovinos, Margarita. (2010). Acción y Multiempatía en el Estudio de las imágenes rituales. En E. Araiza (Ed.) *Las artes del ritual. Nuevas aportaciones para la antropología del arte desde el occidente de México* (pp. 245-265). México: El Colegio de Michoacán.
- Valdovinos, Margarita. (2019). *El canto de la chicharra y el encantamiento del mundo*. Ciudad de México: Instituto de Investigaciones Filológicas-UNAM.
- Voloshinov, Valentin. 1976. *El signo ideológico y la filosofía del lenguaje*. Buenos Aires, Argentina: Buena visión.
- Willett, Elizabeth R., Thomas L. Willett, Cornelio Ramírez Solís, Emiliano Cervantes Solís, Melesio Cervantes Solís y Mariana Cervantes Marquez. (2013). *Diccionario tepehuano de Santa María de Ocotán*. México: Universidad Pedagógica de Durango/Red Durango de Investigadores Educativos AC/ Summer Institute of Linguistics-México.
- Willett, Thomas L. (1991). *A Reference Grammar of the Southeastern Tepehuan*. Dallas, Estados Unidos: SIL.

Cómo citar este artículo:

Reyes Valdez, Jorge Antonio y Gabriela García Salido. (2021). Del cielo a la tierra: la deixis cosmológica en las oraciones y el ritual del xiotalh entre los tepehuanos del sureste de Durango, México. *Revista Pueblos y fronteras digital*, 16, e-494, pp. 1-29, doi: 10.22201/cimsur.18704115e.2021.v16.494