

Sin duda uno de los pensadores más originales del siglo XX, Claude Lévi-Strauss no sólo dotó a la antropología de un discurso propio, sino también la ubicó, en el concierto de las disciplinas humanas, como la primera en afirmar que las culturas se construyen a manera de lenguajes cuya patria común sería el inconsciente. A lo largo de cien años de reflexión, que culminaron con su muerte en noviembre del 2009, el antropólogo francés elevó la antropología al rango de una disciplina universal que examinó el espíritu humano desde la óptica de un americanista.

A semejanza de otros homenajes que recibiera a lo largo de su vida, el presente volumen reúne los trabajos de numerosos investigadores que en mayor o menor medida se han beneficiado de sus enseñanzas, ocupando ese lugar de “discípulos inconstantes” que el propio Lévi-Strauss solía asignarse con respecto a sus antecesores. Lévi-Strauss: un siglo de reflexión fue en su momento un homenaje plural que reunió a cerca de treinta investigadores formados en distintas disciplinas y en diferentes latitudes. Eduardo Viveiros de Castro y Michel Perrin tuvieron la generosidad de acompañar a un nutrido grupo de investigadores mexicanos y radicados en México, quienes en esta obra dan a conocer una parte de lo que Lévi-Strauss les ha legado.

María Eugenia Olavarría,
Saúl Millán y Carlo Bonfiglioli
(coordinadores)

Lévi-Strauss: un siglo de reflexión

María Eugenia Olavarría,
Saúl Millán y Carlo Bonfiglioli
(coordinadores)

BIBLIOTECA DE
ALTERIDADES

16

ARCHIPIÉLAGOS

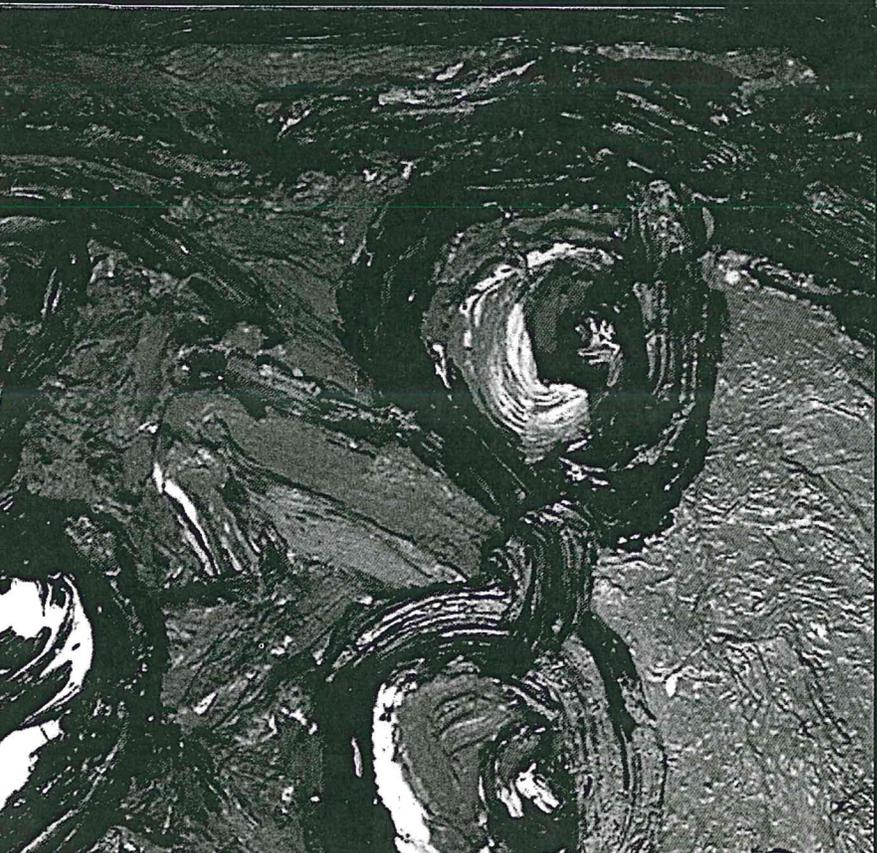


Lévi-Strauss:
un siglo de reflexión



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

UNIDAD IZTAPALAPA División de Ciencias Sociales y Humanidades
Departamento de Antropología



Biblioteca de Alteridades 16
Archipiélagos
Red Internacional de Antropología



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

Enrique Fernández Fassnacht
Rector general

Iris Santa Cruz Fabila
Secretaria general

Raúl Hernández Valdés
Coordinador general de Difusión

Bernardo Ruiz
Director de Publicaciones y Promoción Editorial

UNIDAD IZTAPALAPA

Javier Velázquez Moctezuma
Rector

Óscar Jorge Comas Rodríguez
Secretario

José Octavio Nateras Domínguez
Director de la División de Ciencias Sociales y Humanidades

Federico Besserer Alatorre
Jefe del Departamento de Antropología

Norma Jaramillo Puebla
Asistente editorial

Lévi-Strauss: un siglo de reflexión

María Eugenia Olavarria
Saúl Millán
Carlo Bonfiglioli
(coordinadores)



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA



Universidad Autónoma Metropolitana
Unidad Iztapalapa/División de Ciencias Sociales y Humanidades/
Departamento de Antropología
Juan Pablos Editor

México, 2010

La fragilidad amorosa de la serpiente emplumada: sacrificio y sexualidad en el noroeste de México y el suroeste de Estados Unidos

Arturo Gutiérrez del Ángel*

*El denominador común más pequeño de la unión
de los sexos y la del comedor y comido, es que
tanto la una como la otra efectúan una
conjunción por complementariedad.*

Claude Lévi-Strauss
El pensamiento salvaje

INTRODUCCIÓN

En el noroeste de Arizona existe un valle por donde corre el río Grande, que desemboca en el Golfo de México. Dilatadas mesetas se extienden a su alrededor para formar estratos horizontales que datan del Cenozoico y del Cretácico. Grandes barrancos, despeñaderos y cañones de mil metros se armonizan con las desérticas plataformas y explanadas de las coloradas mesetas. En este “ecoescenario” se forjó una de las cosmogonías más interesantes que la antropología haya revelado: la de los grupos pueblo.

En 1895 este paisaje, junto con sus habitantes, fue acaso lo que antes de enloquecer impactara profundamente al delirante y lúcido Aby Warburg. En este entorno concibió una de las más bellas etnografías sobre las danzas de la serpiente entre los hopi o moki (2004 [1988]). Por varias razones, el iconógrafo alemán interpretó esta ceremonia como una petición de lluvia, en lo cual sin duda tenía razón.

* El Colegio de San Luis.

Para algunos agricultores como los grupo pueblo, la carencia de agua es históricamente significativa, ya que acaso gozan de ella en tiempos de deshielo o durante la breve temporada de lluvias. Esta contradicción agricultura-carencia de agua fue una de las principales razones para que Warburg considerara que los *bahos* —instrumentos de poder adornados con plumas de águila y utilizados en varios rituales— eran mediadores entre los deseos humanos (lluvia) y los dioses, particularmente con Yaya o Yerric (*sic*) serpiente-relámpago, quien traía las lluvias (Warburg, 2004 [1988]:17-20), parafernalia que en el ritual de la serpiente juega un papel significativo.

Ahora bien, en la estación pluvial es cuando las mesetas de los pueblos se transforman en activas cascadas que dejan ver, mediante su constante zigzaguo, una relación analógica con el movimiento de las serpientes, simbolismo que por otro lado trastoca las fronteras para clavarse en la religiosidad de grupos francamente lejanos entre sí. Aunque son varias las serpientes que los grupos pueblo conciben como portadoras de algún mensaje, existe una, la de lluvia, con plumas y un cuerno frontal, llamada por los acoma Pishumi y por los hopi Paalölöqangwi,¹ que cobra una importancia sobresaliente en términos mítico-rituales. Su impulso semántico resulta tan prominente que ninguno de los avatares históricos detuvo su fuerza. Esto queda de manifiesto en los petrograbados existentes en el área pueblo (Braniff, 2001:242; Cordel, 2001:207; Hers, 2001:245-248; Sliffer, 2000), o bien en las pinturas murales y las decoraciones en vasijas que personifican a la serpiente (véase la imagen 1). En la actualidad, su presencia como símbolo de poder resulta significativa entre los chamanes zuni, hopi, acoma, isleta, sandia, entre otros grupos pueblo. Los acoma dicen que esta serpiente es la fundadora de su existencia por ser lluvia, y los hopi que es la que trae la lluvia para la tierra.

De aquí se desprenden algunas preguntas: ¿por qué si las serpientes se arrastran se consideran lluvia proveniente del cielo?, y ¿cuál es el significado de su cuerno frontal y de las plumas de águila? Estas

¹ Las características de esta serpiente son las mismas de un grupo pueblo a otro, aunque los nombres varían incluso dentro de un mismo grupo. Con los hopi puede denominarse también Yayac o Awaniu.

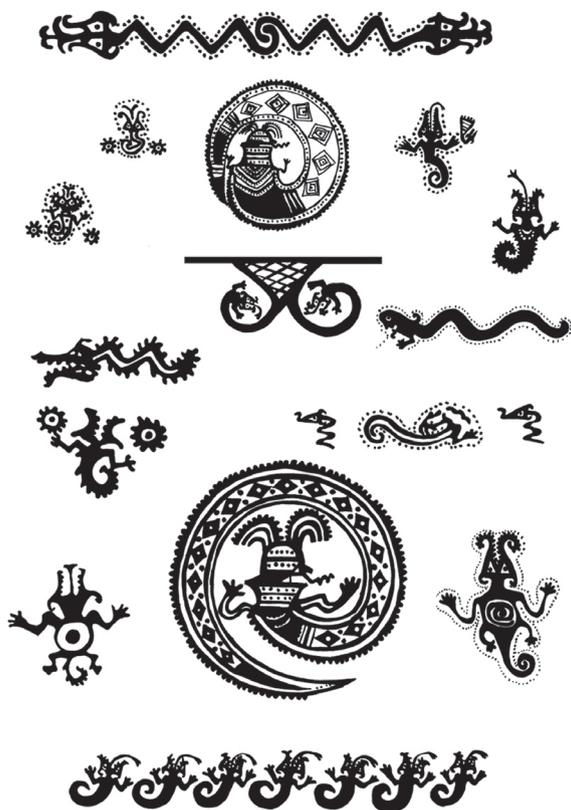


Imagen 1. Serpiente emplumada que quizás representa un hombre en tipos cerámicos chalchihuiteños Suchil, Mercado y Amaro. Retomado de Kelley y Abbott Kelley, 1971, pl. 18, 19, 21, 25, 27 y 30.

interrogantes permitirán desarrollar la trama de esta investigación: el sistema que configura los significados de la serpiente emplumada. Puede adelantarse por lo pronto una hipótesis: las plumas de la serpiente son un mediador entre las potencias fálicas solares y su contraparte, la vagina dentada o Löwa (hopi), que usa sus dientes para devorar la potencia sexual de la serpiente emplumada, quien pierde su poder sexual (sus plumas), que origina las lluvias asociadas con un espermatoceleste. Como veremos poco a poco, los elementos que componen esta dualidad tienen la propiedad de descomponerse en múl-

tiples significantes ora rituales, ora mitológicos, ora ecológicos, para luego recomponerse en un mitograma fundador: el águila posada en un nopal con tunas y con una serpiente en el pico.

Profundizar en esta trama implica adentrarse, en la medida en que las lecturas etnográficas lo permitan, en la visión que tienen los pueblos de su sexualidad y la de su universo cosmogónico. Ellos en ningún momento separan sexualidad y ecología, éstos son un verdadero balance entre el ser humano y su ecosistema, visible sin duda en sus eventos rituales y mitológicos.

Por otro lado, este complejo se extiende y transforma en pueblos lejanos como los del noroeste (tarahumaras, yaquis, mayos), los del occidente mexicano (coras, huicholes, tepehuanes del sur, mexicaneros), los del centro (nahuas, otomies, mazahuas) y del sur (mayas). Aunque resulte fascinante este ejercicio comparativo, el espacio en este artículo no da para detenerse en cada uno de estos casos; no obstante, comprobar el sistema aludido implica cotejarlo por lo menos con grupos del occidente mexicano, lo cual resulta revelador.

La acción ritual de la *Snake Dance* —así lo consideró Aby Warburg— tiene la fuerza de transformar a los reptiles que aparecen en el escenario en manifestaciones pluviales de increíble veracidad. Las serpientes eran liberadas por sendos “árboles” que el autor no dudó en calificar como mediadores cosmogónicos o *symbolon*; elementos de conjunción que operan como conectores reales al enviar un mediador que abre al hombre las puertas del mundo subterráneo (Warburg, 2004 [1988]:37), y que el autor consideraba verdaderos “símbolos” que mediaban un pasaje, demostrando así un evento.

Es claro que esta observación no pasó inadvertida al ingenio de Lévi-Strauss, pues en su célebre artículo “La estructura de los mitos” (1987 [1974, 1958]), plantea de manera decisiva una de las hipótesis que lo acompañó en sus cavilaciones acerca de la mitología: los mitos son un instrumento lógico destinado a operar una mediación entre contradicciones que en la realidad son insuperables, conjetura que desarrolló en la colección de mitos pueblo.

Descubrió que los mitos zuni podían agruparse en oposiciones vida-muerte, por ejemplo, que daban acceso a funciones triádicas: agricultura, caza, guerra. El paso de una oposición, digamos héroes vs.

villanos, se encontraba entonces mediada por un tercer término. En *Lo crudo y lo cocido* (1986 [1964]), el autor conduce esta fórmula a mitologías sudamericanas, aludiendo que una de las triadas más características puede traducirse en violentador vs. vengador, mediado por una figura femenina. No obstante, estas funciones pueden traducirse en una multiplicidad de significantes, como cielo vs. tierra teniendo al agua como mediador (es el caso de los osago); o dios vs. diablo mediados por los ángeles.² En todo caso, esto demuestra la intervención de un sistema de clasificación por medio de una pareja de contrastes (Lévi-Strauss, 1988 [1962]:102).

De esta manera, la operatividad de los intermediarios dosifica polos contradictorios e insuperables, como la vida y la muerte, el hombre y la mujer, la agricultura y la sequía. Así, los significantes de un mito pueden variar aunque sus significados permanezcan estables, o viceversa. Tras estas discontinuidades, lo importante es descubrir esquemas que presidan su organización, creando continuidades en niveles importantes de la cultura. De ahí que en varios planos discursivos los pueblo enfunden a la serpiente con las insignias contrarias a su zoología: las plumas de águila con grado máximo de separación entre un elemento celeste y uno terrestre, unidos en una construcción plástica e intelectual que permiten la continuidad y que Leroi-Gourhan (1971 [1965]:189-190, 194) denominó como mitogramas.

Aunque mitograma no es un término que abarque del todo lo que quiero expresar, lo utilizaré pensando en adaptarlo a las necesidades teóricas del artículo. Por el momento, considero que la ritualidad es una forma de mitología implícita que entabla un diálogo paradigmático con la mitología explícita. La primera se define como aquellos elementos que forman parte de la acción ritual: parafernalia, vestua-

² Estas oposiciones, que en un primer momento resultan simples, generan y se encuentran inmersas en una gramática compleja, en un sistema de correspondencias con dominios más concretos o más abstractos. Pero es ahí donde un esquema inicial se apoya y cataliza en una serie de operaciones complejas, que produce otros esquemas de orden binario, pero también ternarios, cuaternarios, etc. Esta combinación logra relacionar de manera lógica, por ejemplo, los puntos cardinales con ciertos elementos: el occidente con el agua, las víboras y el frío; el oriente con el cielo, el Sol, el calor, etc., teniendo al fuego como mediador.

rios, coreografías, procesos culinarios; la segunda son mitos, leyendas, narraciones, poesía (Lévi-Strauss, 1976 [1971]:609). Tomar en cuenta esto descoloca de cierta manera la inmovilidad del término mitograma, en virtud de que se introduce la relación entre pensamiento (mito) y experiencia (rito) que, en última instancia, aclara de manera más nítida la articulación paradigmática entre unidades rituales y mitológicas. De esta manera se puede observar cómo los mitos y los rituales, para vehiculizar sus contenidos, se van transformando, complementando u oponiéndose por medio de elementos muchas veces idénticos (Lévi-Strauss, 1987 [1958]:83).³ Así, el mitograma expresa esta articulación, pues es en esta bisagra que la serpiente emplumada encuentra su contexto y le permite irradiar sus significados a distintas dimensiones de la cultura, operando como mediador entre un evento y otro.

Ahora bien, Lévi-Strauss consideró que “la serpiente emplumada de los antiguos aztecas, puede ser incluida en una vasta familia de mediadores, cuya función se expresa por el ensamblaje de términos normalmente incompatibles” (1989 [1979]:102). Esta hipótesis sin duda puede extenderse a los grupos pueblo. Pero más allá de las propiedades sensibles de este mitograma, hay que preguntarse por las relaciones que genera y los significados que articula, cómo funcionan y se corresponden entre sí, es decir, cuál es la mecánica que permite la construcción de un elemento como éste. Llegaré a ello no sin antes recordar que si la serpiente emplumada se constituye como unidad, es a partir de la disparidad: el águila posada en un nopal con una serpiente en su pico. Esta hipótesis conduce de manera inevitable a un entresijo: ¿si esta unidad tiene un significado, cuál es? y ¿qué articula esta disparidad para volcarse en una unidad?

Adelanto una hipótesis más: un mitograma ritual no tiene un contenido específico, más bien opera funciones en un contexto determinado de relaciones existentes. Es decir, si existe un simbolismo irradiado de esta unidad, habrá que buscarlo en la coyuntura de las interacciones que la cultura deje ver.

³ Si se quiere saber más del tema, recomiendo la obra Gutiérrez del Ángel, 2010.

LOS SERES QUE PROVIENEN DE LA MUERTE: LOS KACHINA⁴

Warburg pensó que la lógica pueblo se basaba en una “mimesis” que realizaba conexiones entre el evento cosmogónico y el sustento alimenticio, identificando así máscara-presa, tierra-fruto, serpientes-lluvia. Sostuvo que la “mimesis” era una construcción que oscilaba entre “el mundo de la lógica y el de la magia”; el simbolismo derivado de ello era el instrumento de orientación de los pueblo que descansaba en las figuras de los kachinas y su parafernalia, mediadores entre el agricultor y la naturaleza (Warburg, 2004 [1988]:27).

Sabemos que Lévi-Strauss nunca consideró que los pueblo blandieran entre la lógica y la magia —y ninguna otra cultura, pues sería una falsa oposición en virtud de que los actos mágicos son en sí lógicos—, no obstante presupuso que para los pueblo la agricultura ocupa un lugar supremo (Lévi-Strauss, 1987 [1974]:242). Para que esta actividad fuera eficiente en un ecosistema de desierto como el de los pueblo, de alguna manera debía integrarse la muerte a un esquema de fertilidad (Lévi-Strauss, 1987 [1974]:242). De ahí que la lluvia, como dice Warburg, sea la fuente de los procesos rituales de los pueblo.

Entre éstos, al igual que otras sociedades agricultoras, la muerte ocupa un lugar sobresaliente, junto con la fertilidad y la lluvia. Esta triada se mira a través de los significados de los cargos rituales kachina, espíritus de los muertos que en cada ciclo ritual regresan trayendo consigo la lluvia para luego volver a su morada luctuosa. Son también nubes y estrellas que provienen de las partes bajas del universo, y que desde los mismos confines del inframundo, suben por el interior de la montaña de San Francisco para salir por una de sus cuevas y llegar a las mesetas (Fewkes *et al.*, 1896; Voth, 1900; Parsons, 1996 [1966, 1933]; Titiev, 1944; Eggan, 2000).

Su vestimenta es tan variada como sus personalidades y representaciones rituales. No obstante cumplen un ciclo ceremonial bien

⁴ No hay consenso sobre la manera de escribir este término. Existen varias transliteraciones: kachina, katsina, cachina. Para saber más sobre estos grupos, recomiendo revisar Anderson (1955); Bunzel (1932) Dockstader (1985); Ellis (1935); Fewkes (1892), Parsons (1996 [1939]), Schaafsma (2000).

determinado (Gutiérrez del Ángel, 2000), y sus danzas son complejas coreografías destinadas a que las lluvias lleguen a finales de junio. Si esto es así, ¿cuál es entonces la función de la serpiente emplumada, cómo dialoga con los kachinas, con la muerte y la fertilidad?

Quizás algunos mitos puedan despejar esta cuestión. En un mito que narra la creación de los kachinas, se dice que Itaku (madre del maíz) tomó barro de su cesta y creó a los kachinas, espíritus-nube o antepasados muertos que habrían de vivir debajo de un lago, en el oeste de Wenimats (montaña de nubes): “Entre ellos venía una kachina, la más grande, una criatura con un cuerno saliendo de su cabeza, como luna en cuarto creciente” (Gutiérrez, 1993 [1991]:38). Como se ve, este pasaje coloca a la serpiente emplumada al lado de los kachinas.

Por otro lado, existe un mito pueblo que narra su procedencia al lado de la serpiente. Dice que los antepasados de los grupos pueblo, los anasazi,⁵ abandonaron sus moradas en sus extraordinarios asentamientos por causa de su deidad de la lluvia y la fertilidad, la serpiente cornuda, la de plumas doradas. Una noche, inexplicablemente su dios se marchó, quedando los humanos desamparados, sin su cobijo. Entonces hablaron los ancianos y decidieron reunir sus pertenencias para seguir el trazo marcado por la serpiente. Se separaron en varios grupos y finalmente encontraron a su deidad en un río. Este fue el indicador para volver a edificar sus casas (Horgan, 1984: 20-22).⁶

Cuando entre los pueblo se habla de reptiles en sus diferentes manifestaciones, deben considerarse sus características estilísticas, narra-

⁵ Los anasazi fueron una gran cultura que se extendió a lo largo de los estados que hoy se conocen como Colorado, Utah, Arizona y Nuevo México, en Estados Unidos. Construyeron grandes monumentos y pueblos, como Pueblo Bonito, en Arizona, Palacio Acantilado, en el parque nacional Mesa Verde, o las ruinas del Cañón de Chelly. Los restos arqueológicos demuestran que tenían un conocimiento muy adelantado sobre la observación sideral y el movimiento solar. Los descendientes actuales de los anasazi son los zuni y los hopi. En términos de su aparición cronológica, los anasazi sucedieron a la cultura *basketmakers* hacia el siglo VIII de nuestra era.

⁶ En opinión de los acoma, esto dio origen a una importante movilidad y migración de varios grupos que conformaron la cultura anasazi, lo cual coincide con datos arqueológicos que demuestran que en los años 1250 a 1540 la movilidad de grupos en el suroeste fue muy importante (Gutiérrez, 1993 [1991]).

tivas, mitológicos y rituales. Existen varias versiones y dibujos de la serpiente emplumada, la del mito narrada líneas arriba, se opone de manera simétrica a otra serpiente sin plumas, llamada Tcu'-a-ma-na, que significa serpiente virgen y que pertenece al clan de Tcūmana (Nautsiti para los acoma), madre de las serpientes (Fewkes, 2000 [1986]:1006).

En algunas versiones ya históricas, como el mito que en 1582 le contaran al cronista Hernán Gallegos,⁷ Tcūmana es devorada por un águila. Le dijeron también que los antiguos, para volver a vivir (*sic*), debían caminar a un río y reconocer entre las garras de un águila a esta serpiente. Esta imagen para los acoma es la creación primordial, que involucra a dos personajes transgresores: Pishumi y Nautsiti. Retomaré más adelante este punto. En un ritual el cronista observó que el vestido del jefe de la lluvia era un águila posada sobre un nopal devorando a una serpiente. Si del mito anterior se desprende un acercamiento entre los kachinas y la serpiente emplumada, en este pasaje se abre la posibilidad de relacionar a esta última con el águila y la serpiente, en tanto que el jefe de la lluvia es la serpiente emplumada, la que en el segundo mito se pierde misteriosamente.

Ahora bien, este evento histórico sigue representándose en el jefe de la lluvia zuni, el Hawk (Parsons, 1996 [1966,1933]:184), que entre los hopi se conoce como *Snake Priest* (Fewkes, 2000 [1986]:1006). Gracias a una foto tomada por Edward S. Curtis en 1900 podemos observar que este chamán usa un penacho de plumas, un bastón de mando denominado *paho*,⁸ fabricado con plumas de águila atadas a una pequeña vara; pintura blanca y collares; Warburg los consideró instrumentos mediadores por excelencia. Parsons reporta que, como parafernalia, el jefe de la lluvia utiliza una flauta, y no duda en

⁷ Las descripciones que hiciera Gallegos son particularmente interesantes, pues su destacamento fue de los primeros en entrar a Nuevo México desde que Coronado hiciera su expedición cuarenta años antes. Gallegos no especifica en qué lugar presenció lo descrito, pero probablemente fue en algún sitio alrededor del río Grande, quizás acoma o zuni o hopi (Hammond y Rey, 1966 [1953]:99-101).

⁸ *Paho* es una pluma tomada de las águilas para la oración, con ella se ofrecen oraciones al Padre-Sol. Las más sencillas consisten en una pluma "vellosa" o plumón de águila a la que se fija un hilo de algodón nativo que llega de la muñeca a la punta del dedo medio. Sólo los grandes chamanes tienen la posibilidad de utilizar un artefacto como éste, pues les posibilita la comunicación con los espíritus (*Ka*).

ubicarlo como el jefe del cielo y de la guerra (Parsons, 1996 [1966, 1933]:213), capacidad que lo dota de un don propiciatorio (véase la imagen 2).



Imagen 2. Chamán retratado por Curtis en 1900. En su mano derecha porta un instrumento de poder hecho con la pluma de un águila (1996).

Ahora bien, la relación de este jefe con los kachinas se puede observar en la ceremonia Wuwuchim del solsticio de invierno, pues por medio de plegarias, cantos y utilizando sus *páho* las despierta de su sueño aciago. Una vez que arriban los kachinas, el jefe les ofrece su parafernalia creando así un empalme simbólico a lo largo del ciclo ceremonial. Quedan, como en el mito, integrados en un mismo grupo.

En el Wuwuchim no se conmemora exclusivamente la relación entre el chamán y los kachinas, sino también es un ritual de paso para

los aspirantes a kachina. Dentro de la *kiva* (centro ceremonial) y al lado del chamán, los neófitos son golpeados con un látigo por *tsits-anits* hasta sangrar; al llegar la sangre a tierra, los suplicantes reciben su nombre kachina (Stirling, 1942:100-110). Este evento cobrará importancia más adelante.

Como vemos, la serpiente se nutre de una doble simbología: por un lado como virgen o madre de las serpientes, sin plumas ni cuerno; por otro, como un reptil emplumado que combina muerte y fertilidad al lado de los kachinas, y como figura mediadora se encuentra el jefe de la lluvia, quien a través de sus plegarias y cantos trae desde su morada, las cumbres de la montaña de San Francisco, hábitat también de las águilas, a los kachinas, que provienen de las alturas nocturnas para llegar a las mesetas en el solsticio de invierno: amanecer cosmogónico de los grupos pueblo.

Hasta aquí se ha descubierto una bisagra que une, por un lado, a la serpiente emplumada con los kachinas, pero por otro lado la opone a otra serpiente sin plumas, femenina. Las plumas de águila son entonces las que formulan esta oposición. ¿Cuál es entonces su significado y por qué las plumas deben ser de águila?

LOS DOMINIOS DEL AVE SOLAR

Para los grupos pueblo el águila es el ave más fuerte del cielo, asociada a las potestades solares. Los clanes hopi y zuni demuestran parte de su posesión territorial con base en el control que tienen de los nidos de estas aves, que operan entonces como marcadores clánicos (Fewkes, 1900:698). En la ceremonia de Anki (que corresponde al solsticio de invierno), el clan de la serpiente hopi captura algunos polluelos de águila para criarlos. Una vez crecidas, las jóvenes águilas son sacrificadas en la ceremonia propiciatoria de Niman Kachina⁹ (Fewkes, 1900:698).

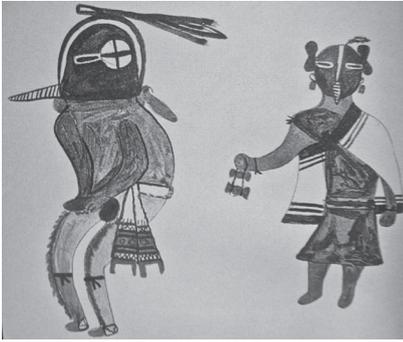
⁹ Esta ceremonia significa el retorno de los kachinas a su hogar, la montaña de San Francisco. Resulta significativo que a la par del retorno de los kachinas, es decir, su muerte, se sacrifique también a las águilas. Si se quiere saber más del tema, recomendando Gutiérrez del Ángel, 2000; Gutiérrez del Ángel, 2006.

Entre el sacrificio del águila y los poderes del jefe de la lluvia, u otros kachinas, existe una relación intrínseca, pues se articulan por medio de cierta parafernalia utilizada en ceremonias propiciatorias. Se ha comprobado una relación importante entre ciertos instrumentos de viento, el sacrificio del águila y el chamán (zuni, hopi, kerens, acomá). En el Niman Kachina el jefe de la lluvia utiliza huesos de alas de águila con el fin de fabricar una flauta, con la cual dirige a los kachinas; su sonido es un repelente simbólico en contra de Löwa, la bruja de vagina dentada (Parsons, 1996 [1966, 1933]:380; Malotki, 1997 [1995]:31). Esta misma idea se encuentra con los kerens, pero el personaje que enfrenta a la bruja es Olölöi, quien aparte de la flauta porta un descomunal falo que representa a Paiyatemu (Parsons, 1996 [1966, 1933]:380), hijo del Sol y entre los zuni dueño de la música (Parsons, 1996 [1966, 1933]:380). A este personaje se le conoce mejor entre varios grupos pueblo con el nombre de Kokopeli o Kokopölö (véanse las imágenes 3 a, b y c), y en sus representaciones más difundidas aparece con un falo y una flauta (Parsons, 1996 [1966, 1933]:204, 308).

Por su parte, los isletas dicen que al silbar el hueso de águila, el chamán tiene el poder de volar (Parsons, 1996 [1966, 1933]:379-380). Un mito bastante extendido indica que Paiyatemu, el hijo más joven del Sol, tocó su flauta y de ella cayó lluvia, haciendo así que el maíz creciera; con su música también la vegetación creció. En otros grupos como los laguna y los apaches occidentales, es Ma'sewi (hermano de la guerra) quien hace sonar la flauta, que dicen se utiliza también como pedernal y punta de lanza.

Por lo tanto, dígase Olölöi, Paiyatemu, Kokopeli, Ma'sewi, quien utiliza la flauta ilustra la virilidad, lo que habita en el cielo —por ser el Sol o el hijo más joven del Sol—, el del gran pene en erección, el que hace crecer los maíces y la vegetación, el que vuela con sus alas de águila, el de la música anunciadora o propiciatoria, dueño del pedernal y la flecha: el chamán de la lluvia que lima la vagina dentada de Löwa.

Regresando a la serpiente emplumada, en varios mitos emula a estos personajes, enfrentando a Löwa para limarle los dientes con “un chuchillo de asesinar” representado a manera de águila, de falo



a



b



c

Imagen 3 *a*, *b* y *c*. La figura *a* muestra una imagen de Kokopölö, tal y como se la dibujaron a Fewkes (1903: dibujo XXV); la *b* es el mismo personaje pero con su flauta, y la *c* son petrograbados en varias partes del suroeste de Estados Unidos (Slifer, 2000:15).

o de flauta (Titiev, 1944:79). Los mitos dicen que la serpiente emplumada es un guerrero que sabe asesinar, y al hacerlo le denominan Kwatoko; es decir, el que hace festín de muerte con los cueros cabe-lludos de sus enemigos (Titiev, 1944:79), es un águila-hombre con-vertido en el más bravo guerrero.

Para los sandias, la serpiente emplumada es Paiyatemu (Parsons, 1996 [1939]:381), personaje que entre los kerens, lo vimos ya, repre-senta el pene de Olölöi.

Estas referencias finalmente ayudan a pensar al jefe de la lluvia, quien concentra la disyunción entre el águila y la serpiente. Y al igual

que la serpiente emplumada, sus significados comprenden la idea de ser el falo fundador, con flauta guerrera que guía la peregrinación de los muertos que retornan, portadores de los saberes de la guerra, de la caza, en fin, de la lluvia que hará la agricultura.

Cabe profundizar ahora en la miscelánea de significados descubiertos hasta aquí: ¿de qué propiedades gozan los personajes enunciados para hacer bisagra con significados de índole agrícola, de caza o recolección? Para contestar estas preguntas, hay que definir bien estos otros significados.

LOS PODERES GERMINADORES Y FÁLICOS DE LA SERPIENTE EEMPLUMADA

En un mito se dice que los acoma fueron concebidos a través de una transgresión, cuando Pishumi, la serpiente de agua, irrumpió en forma de lluvia por el cuerpo de Nauteti, la diosa del maíz (Gutiérrez, 1993 [1991]:49-59). En otro lugar se indica que Tsichtinako advirtió a sus hijas, Iatiku y Nautsiti, que cuidaran sus cestas. Cuando estaban dando vida a las serpientes, un “fetiche” se cayó de una cesta y cobró vida como Pishumi, que engendró envidia entre las hermanas. Pishumi preguntó a Nautsiti por qué se sentía sola, aconsejándole que debía concebir a alguien como ella, dar a luz. Ella le creyó y se encontró con él en el fondo de un peñasco, en una cueva, junto al arco iris. Ahí Nautsiti se tendió boca arriba, y Pishumi penetró por su cuerpo a manera de gotas de lluvia. De esa transgresión nacieron gemelos (Gutiérrez, 1993 [1991]:37). Este atrevimiento disgustó enormemente al Padre, quien decidió llevarse a la Mujer Pensamiento (para los hopi Gogyeng Sowuhti)¹⁰ y que los “nacidos” se quedaran solos.

Vemos que el mito revela los orígenes mismos de la vida, la cual tiene su génesis en una contravención fulgurada a la identidad misma del jefe de la lluvia, en tanto que tiene la capacidad propiciatoria,

¹⁰ Este personaje es de suma importancia en los mitos creacionistas de los pueblo. Es la abuela araña que teje su telaraña haciendo así el universo; es el origen de toda la vida, pero también de la muerte, del tiempo y del espacio.

la lluvia. Pishumi aparece en la narración como la serpiente emplumada que vulnera a la madre del maíz mediante su fuerza libidinal. El mito deja ver que este personaje tiene la capacidad manifiesta de la lluvia, la que fertiliza a la tierra y que, como se verá más adelante, es equivalente al esperma solar, proveniente de arriba, de las nubes. Esta asociación queda demostrada además en un ritual de nacimiento. Niethammer (1977:8-12) indica que entre los zuni, al nacer los niños se les rocía el pene con agua de lluvia, mientras que entre los acoma, a las niñas se les pone en la vulva una cestita o jícara con semillas. Aquí se destaca la relación entre la lluvia y la parte fertilizadora, el pene, y entre la cesta y las semillas con la parte fertilizable, la vulva, que a veces se representa como un *prickly pear* (Gutiérrez, 1993 [1991]:47; Sliffer, 2000:51; Whitley, 1994:23), es decir, un nopal. Pronto se volverá a esto. De hecho, en el solsticio de verano los acoma y los isletas festejan la renovación de aquella mítica unión entre Pishumi y Nautsiti a través de actos carnales con los kachinas (Niethammer, 1977:11-22; Gutiérrez, 1993 [1991]:52), mientras que los hopi lo hacen en una ceremonia denominada *Soyal* (Titiev, 1944:111).

Se puede dibujar ya un conjunto de eventos que se definen por su contrario, como se resume en la tabla 1.

TABLA 1
OPOSICIONES ENTRE LOS CREADORES DE LA TRANSGRESIÓN

<i>Pishumi</i>	<i>Nautsiti</i>
Masculino	Femenino
Cazador	Maíz
Serpiente emplumada	Serpiente sin plumas
Lluvia/cielo	Cueva/barranco
Alto	Bajo
Pene	Vagina
Pedernal	Cesta

La tabla dejar entrever varias oposiciones que merecen un tratamiento analítico complejo; no obstante, puede destacarse que las propiedades de la serpiente emplumada son características de lo masculino, el cazador, en contraparte con lo femenino, la agricultura. Volveré sobre este postulado, pero antes se necesitan aclarar algunas cuestiones más.

Ahora bien, en una variante del mismo mito, pero con los isletas, se dice que cuando Pishumi y Nautsiti se relacionan (sexo) se escuchan fuertes truenos y se ven relámpagos: es porque Pishumi está sangrando. Un nuevo elemento nos es revelado en el camino: ¿a qué remite esta sangre que crea truenos al juntarse estas deidades?

LA FERTILIDAD SANGRANTE DEL PADRE-SOL

En varias metáforas irradiadas desde la mitología explícita, y encontradas en metonimias procedentes de la mitología implícita, se encuentra una estrecha relación entre el binomio lluvia-semen con la sangre. Uno de los más claros es el que dice:

La madre pensamiento creó dos hermanas, Iatuko y Nautsiti, para que adoraran a su padre el Sol. Uchtsiti, el Sol, hizo el mundo arrojando al espacio un coágulo de su sangre, el cual, por el poder suyo, creció hasta convertirse en la tierra. Allí adentro las plantó a ustedes para que dieran vida a todas las cosas de sus cestas y que el mundo se completara y ustedes pudieran mandar en él (Horgan, 1984:22).

En otro lado, se indica que “el mundo se hizo porque el Sol cortó con su flecha de pedernal su lengua y con su sangre dio la vida”; y en uno más, que “al caer la sangre como coágulo se fue haciendo agua que fertilizaba las tierras” (Stirling, 1942:12).

Puede presuponerse pues un gozne semántico que liga la lluvia, el semen, la sangre y además el pedernal, aunado sin duda a la flauta que, al ser tocada, produce el sonido de la fertilización: los rayos y los truenos. Gutiérrez (1993 [1991]:47) indica que:

Si las mazorcas representan los poderes generativos femeninos latentes en las semillas, en la tierra y en las mujeres, la punta de flecha de pedernal representa las fuerzas germinadoras masculinas del cielo. El Padre-Sol daba a los hombres puntas de flechas de pedernal para producir lluvia, para domeñar el calor y usarlas como arma en la caza. [...] Para los indios pueblo, el pedernal, la lluvia, el semen y la caza eran respecto al varón lo que el maíz, la tierra y el parto eran para la hembra.

Estos significados emergen con mayor detalle al enlazarlos con rituales propiciatorios de autosacrificio, pues en vísperas de la lluvia los hombres se azotaban para alimentar a la tierra con su propia sangre. De igual forma daban vida a sus fetiches untándolos con esta misma sangre, y en un acto paralelo, con puntas de flecha de pedernal cortaban sus carnes para derramar la sangre sobre la tierra o los fetiches (Duberman, 1979:106; Hammond y Agapito Rey, 1966 [1953]: 90-100). De una manera aún más clara, la sangre vinculada al semen y el poder puede observarse en los rituales de laceración de los guerreros, quienes cercenaban su pene para dar su sangre como alimento a la tierra, demostrando así su poder y fuerza entre los demás guerreros. Posteriormente, los penes heridos eran cubiertos con fibras de maguey (Hamond y Agapito Rey, 1966 [1953]).

Vale la pena detenerse un momento aquí. Un sinónimo de la fuerza masculina es el maguey; recordemos que en el rito de paso de los adolescentes, Tsitsanits flagelaba a los adolescentes con un látigo hecho de las fibras de este agave, quedando así integrados al grupo de los kachinas (*supra* 389). Es decir, mediante el castigo producido por las fibras de maguey, los adolescentes ofrecían su sangre a la tierra a manera de un rito de paso, mostrando así sus capacidades para hacerse lluvia, nubes, fértiles, en fin, semen mediante su sangre. Por otro lado, en las iniciaciones en que se consagraba a los chamanes (*medicine man*), se les ofrecía el dulce líquido del agave, nombrándoles entonces *yasanglawá* (hopi), término que reúne, como el mismo chamán, una oposición básica de las cosmogénesis, en virtud de que significa “lindero que une vida y muerte” (Titiev, 1944:64). Lo citado sobre el maguey cobrará importancia posteriormente.

Un dato histórico puede complementar el campo de relaciones entretejido ya. En 1582 el cronista Gallegos observó que en el ritual de *Snake Dance*, los participantes se flagelaban con nopales, a la vez que vomitaban sobre la tierra (Gutiérrez, 1993 [1991]:66). Posteriormente, el jefe de la lluvia (águila-lluvia) se posaba sobre hojas de nopal mientras era lacerado con hojas similares por otros participantes. Luego, los mismos flageladores se convertían en flagelados.

Pues bien, esta asombrosa simbología descansa en la figura de la serpiente emplumada por varias vías. La primera y más obvia es la relación entre los poderes fálicos de la sapiente con la sangre, con su poder propiciatorio y la fuerza del guerrero. Recordemos que una de sus transformaciones es la de ser una flauta, pero también un pene, y en el acto mismo de sangrarlo, la serpiente está dando de sí la vida, vida por ser el Sol o su hijo; vida porque es el poder del chamán, que está entre la vida y la muerte; vida porque como pedernal que es extrae la fuerza de los animales para comer y asesina al enemigo. Y otras vías que aún no mencionamos; hacia allá dirijo pues este análisis.

Ahora bien, sin duda las correspondencias simbólicas entre la lluvia, el semen y la sangre no pueden más que sorprender, en virtud de que la sangre pertenece por derecho a la fisicalidad femenina, no a la masculina. Quizás esta inversión pueda abrir nuevos interrogantes sobre la serpiente; ¿a qué se debe?

LA MUJER ÁGUILA, CARROÑA SANGRANTE

Antes de entrar en el tema de la sangre femenina debe definirse una tensión existente entre la fuerza, la contención y el poder, alejados aparentemente en términos de su significado pero que, bajo un análisis más riguroso, se podrá ver la mecánica de esta tirantez.

En un mito muy extendido que incluye a los sioux¹¹ y otros grupos de las praderas de Estados Unidos, se narra que en las periferias de la aldea había una mujer vieja, de la que nadie sabía por qué vivía

¹¹ Con variantes importantes, este mito se extiende por varias tribus de las llanuras: pawnee, arapaho, atsina, pies negro. También está muy difundido entre los grupos pueblo.

ahí. Un cazador siempre iba a los alrededores de su casa en busca de búfalos. En una ocasión que mató a uno, le dejó a la anciana un coágulo de sangre que ella guardó en su regazo. La mujer deseó que esta sangre fuera un niño, lo que al cabo de algunos días sucedió. El bebé creció rápidamente para convertirse en un gran guerrero. No obstante, este guerrero era feo, cojo y deforme; por estas razones se impuso un reto: cazar un águila roja para tener poderes mediante su sangre. Para lograrlo, su abuela le sugirió que debía abstenerse de la sal, de tener relaciones con mujeres y de tomar agua o bañarse. Una vez hecho esto, y después de varios intentos, cuando el águila surcaba los cielos, con su gran flecha el guerrero le dio muerte. Luego, un *medicine man* (chamán) le dijo que si se bañaba en las aguas sagradas de un lago, se podía convertir en el mejor y más atractivo cazador. Con ello logró también los favores matrimoniales de la mujer más hermosa, hija del jefe, obteniendo además los mejores y más finos vestidos (Curtis, 1996:25-35).

Si bien el mito da para un análisis más completo, lo importante es resaltar que la sangre del cazador, el coágulo de vida, que en un mito anterior aparece como coágulo solar (*supra* 394), es equiparable a la fuerza procreadora masculina relacionada con los poderes solares de los guerreros y los cazadores; sangre que de cierta manera niega a la femenina y su derecho procreativo, en virtud de que las mujeres viejas ya no sangran ni dan vida. Si es cierta esta negación, habrá que confirmarlo en el signo inverso a lo que sí da vida, el águila. Vemos que el águila da su sangre para proporcionar los poderes culturales (traje, flechas, mujeres, carne), así como el hombre joven da su coágulo de sangre para crear vida. El precio de ello, en un primer momento, es la renuncia a la sal, el sexo y el agua. Puede postularse, aunque sea momentáneamente, que la contención es un significado de riqueza, elementos que de una u otra manera producen placer (mujer) y deben ganarse a través de un sacrificio (águila muerta) o autosacrificio (flagelación, laceración). Así, mujeres + agua = espermatozoos o sangre puede entenderse como bienes culturales.

Otro mito puede confirmar al primero, y es el siguiente: un anciano y una anciana siempre cazaban por diversión hasta que el anciano encontró un coágulo de sangre tirado. Entonces se lo llevó a su casa

y le dijo a su mujer que lo pusiera a hervir en una olla. Cuando ella lo hizo de la olla salió un llanto, era un bebé al que llamaron Coágulo de sangre. El niño creció en cinco días convirtiéndose en el mejor cazador. Para ello, el niño tuvo que no tocar a mujer alguna ni bañarse, pues corría el peligro de perder su fuerza y sangrar (Erdoes y Ortiz, 1984 [1939]:8). El signo vejez vuelve a insertarse al lado de la sangre fértil. Pero en este caso es el hombre viejo el que encuentra la sangre, no la mujer. Como se verá, esto tiene sus consecuencias.

Ahora bien, parece que estos mitos corren una cortina para dejar ver una vía trazada con precaución y finalmente confirmada: la sangre masculina es la fertilidad, aunada al nacimiento de héroes culturales, como el del guerrero-cazador al presentarse como flechas, obteniendo con ello la fuerza del águila al ofrecerse en sacrificio. Recordemos que la flecha puede aparecer también con la apariencia de flauta de hueso de águila, de pene en erección (*supra* 390) del que proviene la lluvia, de un pedernal o cuchillo de matar. Y esta posibilidad de matar tiene su contraparte, la de dar vida. Y por lo menos simbólicamente, esta posibilidad relega lo femenino a una esterilidad mediante el signo vejez, veamos por qué.

De la ecuación formulada, resulta que la sangre menstrual es el inverso del sacrificio masculino, ganado con dolor y contención. Así, si el águila es una metáfora del poder sexual del cazador-guerrero, del chamán y de lo masculino, la menstruación es un postulado negativo, relegado a la vejez; existen mitos que confirman esto, ya que hay mujeres águilas que se denominan *corpse girls* (mujer cadáver, despojo) que seducen a jóvenes cazadores para que se comprometan en matrimonio con ellas. He aquí el signo inverso que confirma la negación afirmada líneas arriba. Al casarse estas mujeres les llaman *ghost wife* (esposas fantasmas), pues son un cadáver que sangra de sus "partes" ensuciándolo todo. Por ello, estas esposas pudren la vida de los cazadores, la ensucian y no encuentran nunca más animales para cazar y traen desgracia a los habitantes (Erdoes y Ortiz, 1984). Quizás de aquí que las narraciones mitológicas eviten poner en contacto a la mujer vieja con el guerrero que proporciona la sangre. En el primer mito el joven cazador deja la sangre sin entrar en relación con la vieja; en el segundo es un hombre, pero viejo (que ya no caza), quien encuentra la sangre.

Por lo tanto, si para la mujer no representa ningún esfuerzo producir sangre (en términos de su fisiología y por donde proviene la vida), el hombre, para vulnerar la imposibilidad real de producir vida debe sangrar con sacrificios, lo cual desde cierto punto de vista lo equipararía a la mujer en el acto mismo de parir.

Así, el cazador proviene de una sangre positiva, del Sol y del poder del águila, lo que es confirmado al resaltar las mismas propiedades, pero en femenino y negativo, tal y como se demuestra en la tabla 2.

TABLA 2
OPOSICIONES SIGNIFICATIVAS ENTRE SANGRE SACRIFICIAL
Y SANGRE MENSTRUAL

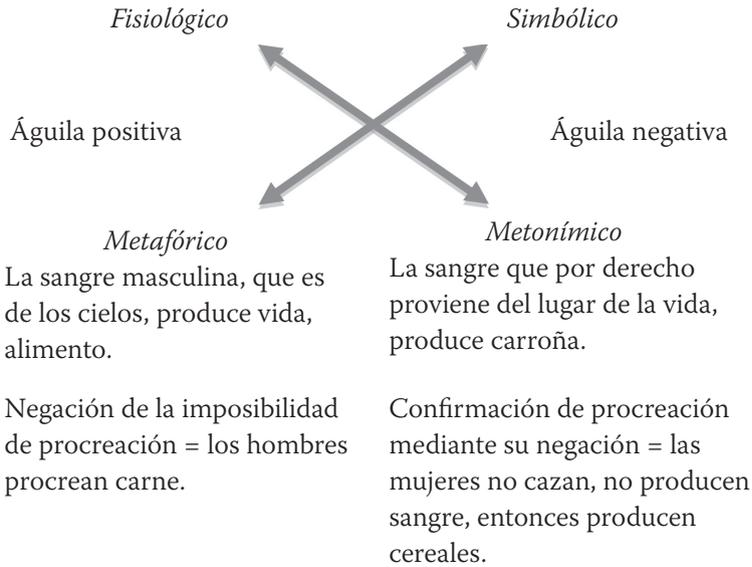
<i>Sangre masculina</i>	<i>Sangre femenina</i>
Proveniente de una laceración: acto cultural	Proveniente de un hecho fisiológico
Sangre sacrificial	Sangre no sacrificial
Guerrero-cazador	Cadáver-carroña
Hombre águila: fertilidad	Mujer águila: muerte
Poderes solares: positivo	Fuerza lunar: negativo
Juventud	Vejez
<i>Contención</i> <i>Renuncia</i>	<i>Disyunción</i> <i>Seducción</i>

Lo que muestra la tabla es que de cierta manera invierte, y niega, lo que la naturaleza por derecho ofreció a la mujer: la posibilidad de la procreación. No obstante, es el producto de una dialéctica de los flujos corpóreos, pues un hecho biológico es negado por uno simbólico, dando como resultado un juego de espejos que revelan hechos insospechados. El simbólico produce carne (caza); el fisiológico, maíz (agricultura).

En un esquema general, la sangre masculina que da vida es una metáfora del guerrero y del cazador, vehículo de su propia función:

TABLA 3

ESQUEMA BÁSICO DE LA OPOSICIÓN FISIOLÓGICA VS. SIMBÓLICO



matar. Muertes que de una u otra manera involucran sangre, mientras que al negar el derecho de las mujeres a su fisiología, parece que se confirma su apego a la tierra y a la agricultura, pues este proceso no implica, como el de la cacería, la mediación de la sangre. Una arbitrariedad de los significados parece imponerse. No obstante, el equilibrio se da cuando el signo del cazador se invierte y se transforma en presa, siendo la mujer la que lo caza y devora. Llegaremos a ello más adelante.

Después de este recorrido regresemos a la serpiente emplumada y lo que sabemos de ella. Por su forma alargada con plumas se equipara a la flauta, al pene. Y sus propiedades la vuelven un ser de las alturas, allí en donde viven las águilas y los kachinas, de donde proviene el agua. Puede asegurarse así que la serpiente emplumada ocupa al lado de los kachinas el lugar de la fertilidad, de la lluvia, de la sangre, de la guerra, la caza, en fin, del esperma. No obstante, para no dejar aristas sueltas del sistema, debe analizarse aún por qué si una serpiente tiene plumas, otras no las tienen. Una vez cumplido este iti-

nerario regresaremos al punto de partida: la lluvia que tanto preocupaba a Warburg no llega a la comunidad si no es sacrificada primero la fuerza procreadora y fálica del águila: inversión comentada líneas arriba y que se descubrió.

LA DOBLE GRAFÍA DE LA SERPIENTE

Una de las características zoológicas de la serpiente, la de mudar de piel, contribuye de manera notable a su doble simbología. Al ser simbólicamente un reptil emplumado, su asociación nos remite a la parte celeste. No obstante, mudar de piel significa perder las plumas, asociándose entonces con la fuerza lunar. Gutiérrez (1993 [1991]:64) dedujo que el cambio de piel de la serpiente corresponde con el nacimiento y la muerte de la Luna cada 28 días. Opone dos figuras pictográficas: el zigzagado de la serpiente relámpago, asociada con lo de arriba, lo luminoso, el poder, la curación, la lluvia, lo fálico, lo guerrero, el hombre; y una serpiente enroscada de cascabel, que evoca los ritmos que la Luna gobierna: el calendario agrícola, el flujo menstrual, el plano de la tierra y lo de abajo, el temporal pluvial, lo femenino. Las serpientes unen así las puntas verticales del universo: provienen de abajo, de la tierra, la oscuridad y la noche; pero al amanecer, al lado del Sol, su piel lodosa se transforma progresivamente en emplumada. La capacidad mediadora de la serpiente combina también la fuerza germinadora masculina del cielo (lluvia), con el poder femenino de la tierra (semillas) (1993 [1991]:64).

Para los acoma, esta capacidad mediadora es de un grafismo sobresaliente. En una de sus *kivas*, no dudaron en dibujar a la serpiente con una doble cabeza, llamada la serpiente del agua Shipaulovi (Wails, 12, vol. 1, en Parsons, 1996 [1939]:185). Los navajo, por su parte, se refieren a una serpiente emplumada de dos cabezas, una en cada extremo del universo (Newcomb y Reichard, 1937:59);¹² esto de-

¹² Boas refiere que en la costa del noroeste de Estados Unidos, encontró representaciones de serpientes hasta con tres cabezas, una al este, otra al oeste y otra más en medio que representaba al hombre, quien tenía la capacidad de producir terremotos (1944 [1938, 1930, 1911]).

muestra que una figura como la serpiente emplumada cornuda, que es de lluvia, de sangre y fálica, constriñe también su oposición, la serpiente que puede representarse como Tcu'-a-ma-na (*supra* 386). Para los hopi, la serpiente lunar es también el símbolo de las sociedades secretas femeninas (Marau, Lakon, Oaqol), símbolo de las mujeres núbiles denominadas *posumi*, es decir, casadera, que tuvo su primer sangrado, mujer maíz-semilla.

Ahora bien, la serpiente en su doble representación aparece de manera significativa en la *Snake Dance*. Por un lado la terrestre, lunar, que se arrastra y que es capturada por el grupo ritual después de sacrificar a las águilas. Harán la celebración con ellas como símbolo central. Sin duda, el grupo que lleva a cabo el ritual representa a la otra serpiente, la emplumada, pues en sus faldas, tal como aparece en la imagen (véase la imagen 4), se dibujan serpientes emplumadas que portan en la cabeza plumas del águila sacrificada (Fewkes, 2000 [1986]: 971, 1010).



Imagen 4. Detalle de personajes en la *Snake Dance*, con un reptil en la boca. Foto tomada de Fewkes (2000 [1986]).

Aunque por su complejidad resulta imposible describir la ceremonia *Snake Dance*, para fines de este artículo es importante señalar que los que capturan serpientes las liberan desde las *kivas*, no sin antes darles un baño ritual con agua de lluvia y pasarlas al lado de las mujeres. Posteriormente, las víboras son reunidas a la sombra de un árbol, en medio de un escenario ritual con forma de óvalo, en donde serán atrapadas con la boca. Luego de danzar con ellas entre los dientes, son liberadas para atraer la lluvia. Lo que se comprueba en este apartado es la hipótesis señalada líneas arriba: la serpiente es la plataforma en la que dos distancias tienen la oportunidad de conjuntarse. Este acercamiento se aclara además en un comentario de los isleta: “el hombre y la mujer son separados, pero cuando se acercan (cuando tienen relaciones sexuales) se hacen como uno, y así nacen los bebés”. La *Snake Dance* es pues esta unión de los opuestos que termina en un baño pluvial dado por la fuerza celeste, y así la temporada de lluvias llega a las áridas mesetas de los pueblo.

Si bien desde Fewkes y Warburg se consideró que esta ceremonia estaba destinada a la producción de lluvia, no explican del todo su razón, significado que salta a la vista si se consideran las ceremonias anteriores y principalmente el sacrificio de las águilas. Veamos por qué.

EL NOPAL Y LA CESTA: CONTEXTO SACRIFICIAL DEL ÁGUILA

Se revisó el significado de las águilas, pero no la razón de su sacrificio. Para ello debe considerarse que el óvalo diseñado para el ritual de las serpientes, mencionado líneas arriba, es un espacio compartido con la disposición de otros dos patios: por un lado con el del sacrificio de las águilas, y por otro con la danza de las cestas, ritual destinado a las mujeres púberes (Parsons, 1996 [1939]:379). Este espacio se conoce como *löwa* (vagina con dientes) o *lowata'at* (vulva), y entre bromas le denominan *prickly pear* (nopal). Esta asociación resulta sugerente si se tiene en cuenta que en el centro de este espacio está

dispuesta una roca con el petrograbado de Tcu'-a-ma-na, la serpiente virgen, quien muestra sus fauces (Fergusson, 1966 [1931]:135-136 y 146, 169, 170).

Resulta significativo que en varios petrograbados la vagina dentada se represente como un nopal (Sliffer, 2000:50-51), pero también como las fauces de una serpiente: las de Löwa, la bruja que porta dientes en su vagina. Así, el espacio ritual en forma de óvalo remite, en un sentido paradigmático, al sacrificio del águila, en tanto que es ahí donde se sacrifica; espacio que luego ocupa la ceremonia de las cestas, las cuales intercambian funciones ora con el nopal, ora con la vagina dentada. Puede reflexionarse entonces que los dientes de la serpiente son a la vagina lo que las espinas al nopal; tanto como el pene es al poder lo que el águila al cielo. Se puede deducir entonces que la muerte del águila es a la serpiente lo que el pene a la vagina. Arribamos al fin a un punto culminante: águila y hombre son devorados. De ahí que a la vagina se le denomine nopal y que las mujeres sean serpientes, pero sin plumas.

Vale la pena preguntarse, entonces: ¿qué tiene que ver esto con la propiciación pluvial? Un hopi comentó que cuando Tcu'-a-ma-na, la serpiente virgen, tuvo sexo, o tiene sexo con Sh'otokunugwa, el esposo de la tierra —el celeste— llueve porque ella le saca su sangre. Existe por tanto una asociación entre el acto sexual, en el que la mujer es fertilizada, y la fertilización misma de la tierra mediante la lluvia. De hecho, Duberman (1979) asegura que la lluvia es lo que fertiliza a la tierra, igual que el hombre a la mujer. Y esto sucede en un acto de sacrificio, flagelación y sexo.

SACRIFICIO, SEXUALIDAD Y FERTILIDAD: SU CONTEXTO SINTAGMÁTICO

Es momento de dilatar el abanico sintagmático hacia ceremonias que contextualicen, por un lado, la función simbólica de la lluvia aunada a la sangre y el esperma, y por otro las cestas, el nopal y la vagina dentada.

- a) En el solsticio de invierno los kachinas arriban a las mesetas de los pueblos; es el tiempo de buscar a los polluelos de águilas que los kachinas criarán durante el ciclo.
- b) En el equinoccio de otoño se realiza una ceremonia solemne que los hopi nombran Soyol (Titiev, 1944:110), y que significa “la llegada plena de los kachinas”. Con ellos aparece Kokopölö u Olölöi, personaje que porta una flauta hecha con los huesos de un águila y que representa a la serpiente emplumada (Parsons, 1996 [1939]:381). Dos mujeres con peinado de mariposa (o de serpientes, dicen algunos, y que representa a las mujeres casaderas), asperjan en la flauta y el pene de este personaje Poshumi, que significa “semilla de mujer y joven mujer” (Gutiérrez, 1993 [1991:47]). Estas mujeres de hecho pueden verse en la imagen 3a y 3b. Después de ello y en un acto solemne, los kachinas tienen sexo ritual con todas las mujeres que estén presentes (Titiev, 1944:111).
- c) En vísperas del temporal de lluvias, en el solsticio de verano, en la ceremonia Niman Kachina, los kachinas regresan a su casa y al término del ceremonial, en el solsticio de verano, sacrifican a las águilas. Así, los kachinas pierden sus máscaras y las águilas su vida.¹³
- d) En la *Snake Dance*, los que antes llevaban máscara no la llevan ya. El grupo desenmascarado es encabezado por el chamán principal, hombre águila, hombre serpiente emplumada, jefe de la lluvia —quien como vimos es sometido a los efectos de las espinas del nopal— que es flagelado para extraer su sangre, sangre utilizada a manera de fertilizante terráqueo. Luego, con sus bocas el grupo atrapará serpientes de cascabel, a las que finalmente dejarán ir para atraer la lluvia. Podríamos decir que éste es un acto amoroso en que los espíritus desen-

¹³Vale la pena hacer una aclaración etnográfica. El sacrificio del águila nunca lo hacen los chamanes asociados al águila, sino uno de sus alter egos, un sacerdote del grupo de los Powamu, grupo ritual que de cierta manera se opone a los kachinas y que entre los hopi actúan al alimón. En muchas etnografías sobre los pueblos se han confundido las funciones del chamán y el sacerdote. El chamán nunca podría hacer el sacrificio del águila, pues él es el águila.

mascarados, muertos ya en la Niman Kachina, dejan su sangre a estas otras serpientes, que se transformarán en lluvia y, si mi hipótesis es correcta, también en semen.

- e) En efecto, esto sucede en el ritual femenino de Marau, en plena temporada de lluvias. Se dispone un espacio nopal-cesta con el petroglifo de la serpiente, colocado en medio como ya se dijo. Con arcilla en la que se derrama sangre masculina, las mujeres diseñan miembros en erección, mientras que los hombres, con una calabaza (Duberman, 1979:108-113) o un nopal (Parsons, 1996 [1939]:675-682), hacen el sexo femenino. Antes de las danzas y entre bromas, se cuenta que existen mujeres jóvenes que tienen vulvas dentadas y que al tener los hombres sexo con ellas les comen el pene (Sliffer, 2000:37). Luego dan inicio las danzas. Las mujeres usan unas túnicas breves que insinúan su sexualidad y que, al detener sus danzas, dejan entrever su sexo. En ese momento los hombres corean *iss, iss*, que significa “quiero” o “deseo” (Gutiérrez, 1993 [1991]:53); reducidos los hombres por el efecto del deseo, las mujeres se burlan de ellos decidiendo con quién tendrían sexo.¹⁴

En fin, el deseo ha vuelto frágil el poder masculino, cediendo así su lugar al femenino: la serpiente ha perdido sus plumas.

UNA CONCLUSIÓN PROVISIONAL

Ramón Gutiérrez ha concluido que para los grupos pueblo el nopal es un purificador, fuente de humedad en el desierto, y sus tunas, corazones de los que se alimentaban los dioses (1993 [1991]). Estos frutos son los que a manera de síntesis aparecen en los rituales que le dan continuidad a la *Snake Dance*, el de las sociedades secretas femeninas. Frutos que se asocian al agua (lluvia masculino), pero que sin embargo tienen espinas (femenino). En el ritual del equinoccio

¹⁴ El ciclo ceremonial de los pueblo resulta mucho más complejo. Aquí retomé aquello que podía sistematizarse con los datos que he presentado. Para saber más del tema, cf. Titiev, 1944; Gutiérrez del Ángel, 2000.

de otoño (Oaqol), alrededor de la tuna se construye un simbolismo que lo equipara ni más ni menos que al coágulo sangrante. La tuna es así la interacción entre el nopal, continente terráqueo, y la lluvia, lo contenido en lo celestial.

Ahora bien, las danzas femeninas del solsticio de verano son el anverso del ritual del solsticio de invierno. Por medio de una metáfora de sequedad, en este último ritual se recrea una serie de ceremonias ligadas al final de las lluvias. Por un lado, los adolescentes pasan de ser niños a hombres (se solidifican); se representa entonces el nacimiento del Sol. En cambio, en el solsticio de verano la metáfora es líquida, y lo seco se transforma en humedad. Esto queda demostrado al considerar que las mujeres muelen en un metate hojas de maguey, volviéndolo líquido. Las consecuencias de este hecho quedarán demostradas al verlo en su sistema de transformaciones.

En uno de sus artículos, Fewkes comentó que los rituales de lluvia eran para que lo sembrado pudiera madurar y se agrandara, como las vulvas al parir; y para que el elemento macho de lo alto, relacionado con el águila (*Ye*) inseminara a la tierra hembra, baja, (Naasun, en Gutiérrez, 1993 [1991]:66). Hemos visto ya las mecánicas de este hecho.

Ahora bien, el simbolismo de la tuna conforma una especie de bisagra con el sacrificio del águila, en el sentido de que el águila es el corazón de los guerreros, mientras que la tuna el de los dioses. En una cadena de hechos sintagmáticos, lo que se deja ver es que al devorar la mujer la fuerza masculina se está llevando ese corazón del guerrero, que en el transcurso de las lluvias quedará identificado como corazón del dios y que, finalmente, crecerá por el nopal (vagina) que dará vida a los guerreros (alumbramiento) representado en el nacimiento solar.

En este punto se nota que el simbolismo ritual de los grupos pueblo concibe, una sexualidad cósmica en equilibrio, alternando, por un lado, el poder masculino de lo alto (*Ye*) irradiado a la figura del chamán, modelo de reproducción y lluvia, de lo guerrero visto a través de su sangre, sangre extraída con el pedernal-águila-serpiente, capaz de fertilizar la tierra; y por otro lado, esta tierra capaz de atraer la sangre, tierra arcilla, tierra serpiente, tierra nopal, en fin, mujer que

con sus movimientos excita al cielo para que le dé su lluvia. Desde mi punto de vista, el nopal no explica del todo su gramática cultural que se expresa acaso al ser colocado en un sistema de representaciones mayor. Si el nopal es un purificador, lo es en el sentido de las relaciones que genera. El nopal atrae la lluvia para crear un peso simbólico de oposición. Se vio que en la *Snake Dance*, su forma ovalada y sus espinas extraen la fuerza del guerrero-cazador, su sangre que alimenta a la tierra.

Ahora bien, aquí se produce una paradoja cosmogónica interesante, a nivel metafórico y metonímico, como queda planteado en la tabla 4.

TABLA 4
 INVERSIONES DE LOS SIGNIFICADOS RITUALES
 DE UN SOLSTICIO A OTRO

<i>Solsticio de invierno</i>	
<i>Masculino</i>	<i>Femenino</i>
Nacido	Dador de luz
Juventud	Vejez
Solar	Lunar
Cazador	Recolector
<i>Solsticio de verano</i>	
Vejez	Virginidad
Presa	Comedor
Muerte	Vida

Lo que se evidencia son las disyunciones mayores entre dos periodos que expresan un proceso. Lo que en el solsticio de invierno nace (coágulo de sangre) y crece rápidamente (crecimiento acelerado) convirtiéndose en un cazador (poder fertilizante), en el solsticio de verano se invierte. El cazador-guerrero da su lluvia, su arma



(flauta emplumada), momento en el que surge un conjunto de significantes que pasan de lo negativo (vagina dentada) a lo positivo (fertilizable). Un proceso se exhibe: lo que antes era viejo pasa a ser virgen gracias al vigor obtenido del guerrero, que debe morir para fertilizar. Así, el orden masculino cede ante el femenino.

En la base de este sumario se encuentra una relación insospechada: el proceso alimenticio intercambia funciones con el proceso sexual. Uno y otro son apetecibles. De ahí que el cazador, de ser proveedor de alimento, se convierta al final él mismo en alimento. Y esto se percibe incluso en la relación del águila con la serpiente: al águila se le atrapa, se le cría y se le mata, mientras que a la serpiente se le atrapa, se le baña y se le suelta: muerte-vida.

Ahora bien, la metáfora de este proceso queda dibujada en un mitograma que trasciende el tiempo como el espacio: el águila posada en el nopal con una serpiente en la boca, acto amoroso y fundacional. La serpiente no muere, el águila tampoco.

*DE LA UNIDAD A LA MULTIPLICIDAD:
EL SISTEMA DE TRANSFORMACIONES*

Un elemento, cualquiera que sean sus posibilidades de expansión semántica, deja rastros al transformarse de un lugar a otro, ya sea en términos de función o de clasificación. Si en cambio un elemento desaparece, dice Lévi-Strauss, “se habrá extinguido su eficacia pues sólo permanece ‘vivo’ en tanto se transforma” (1995 [1987]:14).

La serpiente emplumada logra este impulso, propulsión acompañada incluso con su propia disyunción: el águila con la serpiente en el pico posada en el nopal con tunas. Este desplazamiento tiene su propio ciclo y puede ser rastreado: inicio y fin, aunado a la metáfora de un equilibrio sexual al lado del dietético.

Aunque transformados, el conjunto de estos significados los encontramos tanto en culturas del noroeste como del occidente mexicano. Por el momento tomaré en consideración sólo las de los grupos de la Sierra del Nayar. Así, en varios mitos y cantos coras se habla de un renacimiento solar. En la madrugada, el compañero del Padre-Sol, Ja'a-tzí-kan, el lucero de la mañana, flecha a una gran serpiente



azul que todas las noches se desplaza del nadir para cubrir al mundo y llenarlo de oscuridad. Una vez muerta la serpiente, el Padre-Sol, encarnado en el águila, baja para devorarla. Para los coras la serpiente azul es identificada con la noche, lugar de los seres del inframundo, la fertilidad, lo que crea la vida (Preuss, 1912).

Por otro lado, este grupo indica que el Padre-Sol es una gran águila con las alas extendidas por todo el cielo. Según Preuss, esta ave sostiene al mundo con sus garras en el momento en que la estrella de la mañana sale por el este y dispara hacia el oeste su flecha en contra de la serpiente azul, y el águila ocupa el centro del cielo al mediodía (Preuss, 1912).

Esta reflexión cosmogónica la encontramos en los mexicaneros, quienes dicen que el desequilibrio del universo se refleja en la enfermedad. La medida de las fuerzas en oposición (bajo *vs.* alto), se irradia a una metáfora que produce una continuidad: el águila con la serpiente en el pico representa este equilibrio (Alvarado, comunicación personal). Así, un elemento latente entre los pueblos se cristaliza entre los mexicanero, el de la salud. En los primeros el genérico de los chamanes es *medicin man*; recordemos que el jefe de la lluvia porta el mismo símbolo que los mexicaneros para expresar un equilibrio salutífero. Por lo tanto, de una u otra manera el simbolismo de este mitograma complementa la visión de un grupo en el otro. Dejemos por un momento esta situación y sigamos el rastreo de la transformación.

Con los huicholes se pueden encontrar versiones invertidas a la de los coras. En un mito se dice que

El mar, que para la mente india rodea todo el mundo, es, con su movimiento ondulante, la más grande de todas las serpientes. Es la gran devoradora de todo. El Sol tiene que precipitarse en sus abiertas fauces, mientras el día se funde en la noche y todo se vuelve oscuridad; y con él, también los seres humanos desaparecen, atrapados por la serpiente. Pero por ser toda agua y la mayor de todas las aguas, la serpiente es la principal hacedora de nubes y, por consiguiente, también benéfica para los huicholes. Se apela a sus poderes para producir lluvia (Lumholtz, 1981 [1904]:121).



De esta manera el Sol es devorado por una serpiente al precipitarse en el interior de sus fauces, quedando todo en oscuridad. No obstante, también se dice que la serpiente atrae a las nubes al devorar al Sol. En un mito se dice que

Los huicholes consideran que la tierra es un disco chato, al que rodea un mar poblado de serpientes acuáticas. El Padre-Sol desciende todas las noches a este peligroso elemento lleno de serpientes, camina por debajo de él y de la tierra y, por la mañana, vuelve a elevarse al cielo con la ayuda de los loros que saludan la aurora con su ensordecedor clamor (Zingg, 1982 [1933] t. II:183).

Quedémonos por el momento con una metáfora provisional: descender es una muerte necesaria porque a ella le continúan las nubes, es decir, la lluvia, mientras que ascender implica un sentido contrario, la vida mediante el plumaje de las aves que se elevan al Sol. Se entrevé un principio: cada uno de los elementos opuestos comprende una parte de su contrario. Las alas son atributo del Padre-Sol para que se eleve, mientras que al fundirse en su contraparte, la serpiente de la oscuridad pierde sus alas, muere. Una versión recopilada por Benítez entre los huicholes menciona que:

A veces las estrellas también figuran como acompañantes del Sol, y una de ellas, Xuravemuieka, es la que debe matar con sus flechas a las serpientes del agua cuando a éstas les nacen las alas y pueden devorar a los hombres (Benítez, 1994 [1968]:489).

Xuravemuieka es el equivalente del Ja'a-tzí-kan cora, luceros de la mañana que no permiten que la serpiente del mundo bajo ascienda. En este hecho se expresa la idea pueblo de no juntar concepciones que deben en un primer momento mantenerse separadas, mediante un significado negativo articulado con el significante carroña-cadáver-fantasma-esposa = mujer águila que expresa la esterilidad cultural (*supra* 396). Es decir, un águila mujer es como una carne rancia, así como una esposa estéril, o bien, una serpiente de noche con alas.



En el mito huichol el acompañante del Sol no permite que a la serpiente azul, la que proviene de la noche, le salgan plumas. Esa es la serpiente que da a luz al Sol, quien antes de nacer es una serpiente, y para obtener sus plumas requiere un proceso puntiagudo y sacrificial. Para los huicholes, las plumas son propias del Padre-Sol, y operan el significado de la ascensión: son los poderes solares de la serpiente emplumada. Enunciado así no demuestra nada, pasemos a su comprobación.

LAS AGUAS DE LA SERPIENTE

Para los grupos de la Sierra del Nayar, la noche es asimilada con el agua. Los coras argumentan que bajo la tierra existe una marea interna que sube desde el inframundo para elevarse por el “cielo nocturno” a manera de una serpiente azul (Gutiérrez del Ángel, 2010); mientras que los huicholes aseguran que corre un río que nace en Haramara, el cual circunda la tierra a manera de una serpiente, que a veces puede verse saliendo por el Cerro Quemado, en Wirikuta. Esta serpiente es la que proviene del inframundo, nace ahí y progresivamente se va convirtiendo en Sol, elevándose emplumada. El cuerpo de la serpiente, la que no tiene plumas, dicen, son las aguas marinas de donde provienen la vida, los humanos y el Sol (Gutiérrez del Ángel, 2002).

Una vez que a la serpiente solar le crecen plumas, también le salen astas. En efecto, los huicholes comentan que en la celebración de los primeros frutos el Sol nace verde y madura a una velocidad inusitada para, en el solsticio de invierno, iniciar su recorrido por la bóveda celeste. Esta representación queda irradiada a las acciones rituales del grupo denominado jicareros (*xuku'urikate*), los peregrinos caminantes que viajan a Real de Catorce para encontrar al peyote que representa su vida. Una vez consumido el cacto, encuentran a Na'ariwame, la lluvia del desierto, y de cierta manera se transforman en ella.

Según descubrimientos de Adriana Guzmán (Guzmán, 1997:23), los coras no dudan en vincular el peyote con la potencia sexual del Sol, argumentando que Real de Catorce es el lugar del semen solar, es

decir, la lluvia del desierto. En cambio, los huicholes aseguran que es allí donde el Sol se transforma de verde en maduro, en donde sus poderes se vigorizan quedando sintetizados en el peyote, y en las plumas de águila que los jicareros utilizarán después de la recolecta del cacto. Un significado nuevamente se acopla con el pensamiento pueblo y lo complementa. Si el peyote para los huicholes es lluvia y para los coras esperma, para los pueblo el maguey, otra planta del desierto, es la envoltura del pene sangrante (*supra* 395). Así quedan unidos agave y peyote bajo el significado sangre, esperma y lluvia, triada que se verá enriquecida más adelante.

Después de la peregrinación los jicareros deben retornar a sus comunidades, no sin antes cazar un venado, el cual dona sus astas a la gran serpiente Na'ariwame. Entonces los jicareros retornan a su comunidad para llevar a cabo la Semana Santa y repartir a todos los participantes gajos de peyote. A continuación, en el templo cristiano, se flagelan con látigos de ixtle o maguey. Este látigo, dicen, debe ser juntado con las hojas de maíz para combinar lo seco de las hojas con la humedad de la sangre y producir la lluvia. He aquí nuevamente el razonamiento pueblo.

Para el solsticio de verano, en el ritual de Hikuri Neixa, el Sol vierte su preciado líquido, manifestado a través de la transformación del peyote de un estado sólido a uno acuoso. Este paso es sumamente representativo, pues el peyote es molido en un metate por una *xaki* o madre de la fertilidad, quien produce una espumosa bebida, despojando de esta manera al peyote de su solidez. Ahora bien, una vez bebido el líquido, los participantes adquieren una identidad nueva: se transforman en los *takuamama*, una serpiente emplumada que representa, puede decirse, si se aplica una metáfora pueblo, al jefe de la lluvia (véase la imagen 5).

Este personaje dirige las danzas del peyote, pero antes se amortalja con las plumas del ave solar, tal y como se ve en el dibujo, que provienen de todos los participantes que fueron a la peregrinación y quienes se las ofrecen. En su mano izquierda porta una serpiente de color azul y las astas del venado; así, se sintetizan las potestades del universo en su vertiente masculina y femenina. En sus danzas, el *Takuamama* encabeza “una danza de amor” en la que se representa a



Imagen 5. Dibujo de los personajes denominados *takuamama*, envueltos en sus plumas. Dibujo de Patricia Madrigal, tomado del libro *Las danzas del Padre-Sol* (Gutiérrez del Ángel, 2010).

dos serpientes que se enrollan y desenrollan, una azul y otra amarilla (Gutiérrez del Ángel, 2010).

Al concluir la danza, la serpiente masculina es despojada de sus plumas y sus astas, y pasa a formar parte de la otra serpiente; entonces... llueve. De aquí quizás podamos pensar también la relación de la serpiente emplumada pueblo con un cuerno. Al igual que las plumas, este cuerno es sacrificado por las féminas, pues después de la *Snake Dance* no vuelve a verse dicho cuerno. No obstante es una hipótesis que no intentaré comprobar en este artículo.

Ahora bien, después de Hikuli Neixa, otro ritual se lleva a cabo, pero en esta ocasión de inversión: Namawita Neixa, danzas femeninas en las que literalmente las mujeres castran al Padre-Sol. Entre bromas y risas, las mujeres cortan el pene solar representado o bien mediante una antorcha (comunidades huicholas del oriente),

o bien mediante una bolsa llena de tortillas duras (comunidades occidentales). Esta acción se realiza a la medianoche, en plena lluvia y dentro del templo más importante, relacionado con la matriz universal.

En el caso cora esta representación se realiza mediante el sacrificio de un gallo, el cual, dicen, es el Sol. Su sangre es vertida en las tierras de cultivo sembradas con antelación.

CONCLUSIONES

He demostrado la existencia de un complejo relacionado con la serpiente emplumada y la pérdida de sus poderes fálicos, complejo que según se va transformando abarca áreas geográficas y grupos mucho más allá de Mesoamérica, en el que los significados devorar-coito se articulan para operar en un rango mitológico (implícito y explícito), y como bisagras se acoplan a otros sumarios análogos, como el parentesco o la lingüística, temas que con timidez se entrevén en el artículo, pero no se ha profundizado en ellos.

El análisis de datos etnográficos concretos permitió demostrar una trama conceptual entre ciertas categorías cosmogónicas compartidas entre los grupos del suroeste de Estados Unidos y del occidente mexicano. Vimos que la fertilidad no es posible sin el sacrificio del ave solar, del Sol mismo y su potencia sexual. Las plumas, díganse de águila en el caso de los pueblo y los huicholes, o de gallo en los coras, permiten incorporar el poder sexual solar en una triada que comprende en un primer momento la lluvia, el esperma y la sangre. Los pueblo, y en particular los hopi, son contundentes en este hecho al articular la metáfora “deseo pluvial” con mujeres jóvenes que devoran el pene de quien las posee, y al irradiar una metonimia ritual que liga a las mujeres desnudas con el deseo masculino. Mostrándose desnudas, las mujeres vuelven frágiles a los hombres en la visión de sus danzas, obteniendo así su esperma: la serpiente ha sido vulnerada por el amor que le produjo una metáfora.

Los huicholes demuestran metafóricamente esto de otra manera: el Sol penetra en la noche, que lo devora dando paso a su muerte

en el lugar de la fertilidad y lo femenino; y en una metonimia ritual el Sol, en su personificación de peyote, es ¡molido en un metate! (instrumento femenino para transformar el nixtamal en masa) y vuelto líquido. Esto sin duda remite al pasaje ritual en el que los pueblo hacen de las fibras de agave un protector e insignia del pene guerrero, el cual en el ritual de Marau es vuelto líquido también por intervención del metate.

Este hecho remite al pasaje del mito en el que el Padre-Sol es devorado en el poniente por una serpiente: después llueve. Y un mito pueblo indica que el Sol procreó al mundo cuando una mujer introdujo uno de sus rayos en su cuerpo, y llovió por primera vez. La transformación del maguey o peyote en líquido por injerencia del metate es, pues, aquella lluvia solar necesaria para la agricultura; se trata de fertilizar los granos, así como los hombres fertilizan a las mujeres. De hecho, para el caso de los pueblo, Duberman (1979) asegura que estos procesos rituales no son eficientes si no terminan en coito entre los participantes.

Así, algunos ámbitos aparentemente alejados entre sí pueden articularse: muerte-vida, sexualidad y nutrición, con el fin de significar que la masculinidad debe desaparecer, dar su líquido, volverse inservible, viejo, carroña. En el ritual de Namawita Neixa que hacen los huicholes, el pene solar es cortado, es una antorcha pisada y apagada, o bien es un saco de tortilla inservible. Se impone pues un razonamiento: la carroña es a los cazadores lo que el olote o tortilla dura a los agricultores. Ante la mirada del cazador-guerrero la carroña resulta desechable e incluso peligrosa. De ahí que se represente a manera de una vagina dentada. Ser cazador-guerrero, debe recordarse, es la fuerza, misma que se contiene a manera de promesa: no comer sal, no tener sexo, no bañarse. Entre los pueblo romper la promesa significa tener relación con Löwa; en cambio con los huicholes y los coras, romper la contención significa no llevar a cabo “el costumbre”, un *impasse* que deriva en un problema de salud. Finalmente retornamos a la figura mexicana del águila y la serpiente, mitograma irradiado a la ponderación de la salud, que no sería otra cosa que el equilibrio cósmico.

En conclusión, el cosmos es equitativo a la cultura siempre y cuando se lleven a cabo acciones eficaces que implican su categorización

en dos representaciones básicas: lo femenino —cristalizado mediante una serpiente—, que para los pueblos constituye un conjunto de serpientes que tienen la peculiaridad además de organizar de cierta manera algunos clanes y sus acciones; y lo masculino, el águila, quien sobre un nopal posee a su presa, la serpiente que no debe escapar del inframundo. La mediación entre estas fuerzas descansa de manera notable en la serpiente emplumada: aproximación de lo luminoso solar y alto con lo lunar bajo y oscuro. No obstante, esta imagen se transforma en los rituales de petición de lluvia cuando el ave solar es sacrificada para la fertilidad. La serpiente, al perder sus plumas, muda de piel y pierde su relación con la parte celeste, la sangre, la lluvia, para volverse lunar.

De manera contundente, la mirada de estos grupos deja ver que la sexualidad del cosmos replica sobre la propia. La posibilidad de conjuntar la disyunción es el acto mismo del equilibrio cósmico, un acto sexual que, como el mismo placer y deseo, tiene un destino fortuito, articulando así la diferencia en claras oposiciones de orden cósmico (la alternancia entre Sol y Luna); social (sistema de cargo con atributos particulares de cada grupo); ritual (de secas y de lluvias).

Puede sugerirse que la imagen del águila sobre un nopal y una serpiente en el pico, paradigma esencial de la serpiente emplumada, resulta con un propulsión semántica tan dinámica, tanto en su eje sincrónico como diacrónico, que se mantiene con una vitalidad que reinventa su imagen como categoría y la transforma como función. Incluso en el mismo momento de estar escribiendo sobre ella, sus múltiples significados se van transformando del polo del pensamiento indígena, al del dato etnográfico, histórico, arqueológico, para transformarse de ahí al de la deducción etnológica, convirtiéndose en una versión más.

Si algunos consideran que lo dicho aquí —ya sea por las aristas semánticas que se antojan infinitas en la complejidad del pensamiento de los grupos mencionados—, no se apega del todo a su pensamiento, o si bien el lector no estuviera de acuerdo con mis deducciones, este intento explicativo entonces formaría parte de una posibilidad más del impulso semántico de este complejo de elementos. Jugamos, al igual que lo hacen ellos, con las posibilidades que los mitemas y ritemas ofrecen, pues si algo es obvio es que éstos se desdoblan como

sistema de reflexión para ir adquiriendo un doble movimiento de inclusión y exclusión, alcanzando de este modo su carácter estructural, es decir, logran dar cuenta de sus variables y de este modo establecer correspondientes invariantes.

Quedan preguntas acerca de lo que sucede con la bisexualidad del universo, tan presente en varios rituales de los hopi, los zuni, los navajo y los acoma. Un tema que se despliega en el horizonte y que queda pendiente. Qué sucede con el cuerno de la serpiente, y qué pasa con las transformaciones paradigmáticas en otros campos de la cultura. Temas no resueltos hasta ahora. Por lo pronto, vale la pena parafrasear una impronta huichol: “Cuando uno tiene una relación se juntan todo lo de arriba, pero todo, con todo lo de abajo, y entonces ya entra la vida”, conclusión a la que llegan los pueblo también, visto a través de una cita de Ramón Gutiérrez:

Para los indios pueblo el trato sexual era el símbolo de la armonía cósmica porque unía en equilibrio todas las fuerzas masculinas del cielo con todas las fuerzas femeninas de la tierra. Los rituales solsticiales que renovaban la unión entre Nautsiti y Pishumi, de la que habían nacido los indios acoma, culminaban en el acto carnal. Siempre que venían de visita los katsina (Gutiérrez, 1993 [1991]).

Quizás no por nada los grupos del suroeste de Estados Unidos y los del occidente mexicano, consideran a la araña como abuela, primer ser del universo, del movimiento, de la vida y de la muerte. Una vez fecundadas las arácnidas su fecundador se convierte en su alimento favorito. Un entramado más por descubrir.

BIBLIOGRAFÍA

ANDERSON, Frank

1955 “The Pueblo Kachina Cult: A Historical Introduction”, en *Southwest Journal of Anthropology*, vol. 11, University of New Mexico, pp. 404-419.

- BENÍTEZ, Fernando
 1994 *Los indios de México*, México, ERA.
 [1968]
 1982 "Presentación", en Robert M. Zingg, *Los huicholes. Una tribu de artistas*, vol. 2, México, Instituto Nacional Indigenista (Clásicos de la Antropología), pp. 7-9.
- BOAS, Franz
 1944 *The Mind of Primitive Man*, Nueva York, Macmillan Company.
 [1938, 1930, 1911]
- BRANIFF, Beatriz C.
 2001 "La ruta sagrada y de comercio en Mesoamérica y en el norte", en Beatriz Braniff (coord.), *La Gran Chichimeca. El lugar de las rocas secas*, México, Conaculta, pp. 239-244.
- BUNZEL, Ruth
 1932 *Zuñi Katcinas*, Washington, D.C., Popular E Commerce Inc.
- COLLIER, Jane
 1988 *Marriage and Inequality in Classes Societies*, Stanford, Stanford University Press.
- CORDEL, Linda
 2001 "De las aldeas primitivas a los grandes poblados en el norte", en Beatriz Braniff (coord.), *La Gran Chichimeca. El lugar de las rocas secas*, México, Conaculta, pp. 165-210.
- CURTIS, Edward
 1996 *El mito de la mujer búfalo blanco y otros relatos de los indios sioux*, vol. III, Barcelona, Biblioteca de Cuentos Maravillosos.
- CUSHING, Frank Hamilton
 1923 "Origin Myth from Oraibi", en *Journal of American Folklore*, vol. 36, Nueva York, American Folklore Society, pp. 163-170.
- DOCKSTADER, Frederick J.
 1985 *The Kachina and the White Man*, Albuquerque, University of New Mexico Press.

- DUBERMAN, Martin
- 1979 "Documents in Hopi Indian Sexuality: Imperialism, Culture and Resistance", en Robert Padgug (comp.), *Radical History Review*, 20, pp. 99-130.
- EGGAN, Fred
- 2000 "The Hopi Indians, with Special Referente to their Cosmology or World View", en Polly Schaafsma, *Kachinas in the Pueblo World*, Salt Lake City, The University of Utah Press, pp. 7-16.
- ELLIS, Florence
- 1935 "A Pantheon of Kachinas", en *New Mexico Magazine*, 53, pp. 13-28.
- ERDOES, Richard y Alfonso ORTIZ
- 1984 *American Indians. Myths and Legends*, Nueva York, Pantheon Books.
- FERGUSON, Erna
- 1966 *Dancing Gods: Indian Ceremonials of New Mexico and Arizona*, [1931] Albuquerque, University of New Mexico Press.
- FEWKES, Jesse Walter
- 1892 "A Few Summer Ceremonials at the Tusayan Pueblos", en *Journal of American Ethnology and Archaeology*, 2, Nuevo México/Albuquerque, Avanyus Publishing.
- 1899 "The Growth of the Hopi Ritual", en *Journal of American Folklore*, vol. XI, Boston/Nueva York, American Folklore Society, pp. 173-194.
- 1900 "A Comparasion of Sia and Tusayan Snake Ceremonials", en *American Anthropologist*, vol. VIII, Nueva York, Boar New Series, pp. 118-174.
- 1903 "The Oraibi Snake Ceremony", en George A. Dorsey, *The Stanley McCormick Hopi Expedition*, vol. III, núm. 4, Chicago, Editorial, Columbian Museum, pp. 267-358.
- 2000 *Hopi Snake Ceremonies*, Nuevo México/Albuquerque, [1986] Avanyus Publishing.
- _____ *et al.*
- 1896 "The Destruction of the Tusayan Monster", en *Journal of American Folklore*, vol. VIII, Boston/Nueva York, American Folklore Society, pp. 132-137.

GUTIÉRREZ, Ramón

1993 *Cuando Jesús llegó las madres de la maíz se fueron. Matrimonio, sexualidad y poder en Nuevo México, 1500-1849*, México, FCE.

GUTIÉRREZ DEL ÁNGEL, Arturo,

2000 "Peregrinación, ritualidad, y mitología: un macrosistema de representaciones entre los huicholes, los hopis y los coras", tesis de maestría, México, UAM-I.

2002 *La peregrinación a Wirikuta: el gran rito de paso para los huicholes*, México, INAH/Conaculta.

2006 "Mitología y ritualidad: un acercamiento comparativo entre los sistemas religiosos de los hopi, los huicholes y los coras", en Carlo Bonfiglioli, Arturo Gutiérrez, María Eugenia Olavarría (eds.), *Las vías del noroeste I*, México, UNAM.

2010 *Las danzas del Padre-Sol. Ritualidad y procesos narrativos en un pueblo del occidente mexicano*, Porrúa/UNAM/UAM-I/Colsan.

GUZMÁN, Adriana

1997 "Mitote y universo cora", tesis de licenciatura con especialidad en Etnología, México, ENAH.

HAMMOND, George y Agapito REY

1966 *Don Juan de Oñate: Colonizer of New Mexico, 1595-1628*, [1953] 2 t., Nuevo México/Albuquerque, University of New Mexico Press.

HAY, Henry

1963 *The Hammond Report: A Deposition whit Subsequent Commentary on the Conspiracy of Silence anent Social Homophilia*, para la fundación Mattachine Society, mimeo.

HERS, Marie-Areti

2001 "Las grandes rutas que cruzaron los confines tolteca-chichimeca", en Beatriz C. Braniff (coor.), *La Gran Chichimeca. El lugar de las rocas secas*, México, Conaculta, pp. 245-248.

HORGAN, Paul

1984 *Great River: The Rio Grande in North America History*, Texas, University of Austin Press.

LEROI-GOURHAN, André

1971 *El gesto y la palabra*, Caracas, Biblioteca de la Universidad
[1965] Central de Venezuela.

LÉVI-STRAUSS, Claude

1976 *Mitológicas IV. El hombre desnudo*, México, Siglo XXI.

[1971]

1986 *Mitológicas I. Lo crudo y lo cocido*, México, FCE.

[1964]

1987 “La estructura de los mitos”, en *Antropología estructural*,

[1974, Buenos Aires, Paidós.

1958]

1988 *El pensamiento salvaje*, México, FCE.

[1962]

1989 *La vía de las máscaras*, México, Siglo XXI.

[1979]

1995 *Mito y significado*, Madrid, Alianza Editores.

[1987]

LUMHOLTZ, Carl

1899 “The Huichol Indians of México”, en *Bulletin of the American Museum of Natural History*, 10, Nueva York, pp. 1-14.

1900 “Symbolism of Huichol Indians”, en *Memoirs of the American Museum of Natural History*, 3, Nueva York, pp. 1-228.

1981 *El México desconocido. Cinco años de exploración entre las tribus de la Sierra Madre Occidental; en la Tierra Caliente de Tepic y Jalisco, y entre los tarascos de Michoacán*, vol. 2, México, Instituto Nacional Indigenista.

1986 *El arte simbólico y decorativo de los huicholes*, México, Instituto Nacional Indigenista.

[1900]

MAOLOTKI, Ekkehart

1997 *The Bedbugs's Night Dance and Other Hopi tales of Sexual*

[1995] *Encounter*, Nebraska, University of Nebraska Press.

NEWCOMB, Franc y Gladys REICHARD

1937 *Sandpaintings of the Navajo Shooting Chant*, Nueva York, Dover.

NIETHAMMER, Carolyn

1977 *Daughter of the Earth: The Lives an Legend of American Women*, Nueva York, First Collier Books Edition.

- PARSONS, Elsie
 1918 "Pueblo-Indian Folk-Tales, Probably of Spanish Provenience", en *Journal of American Folk-Lore*, XXXI, Nueva York, pp. 55-216.
 1996 *Pueblo Indian Religion*, II vol., Nebraska, University of Nebraska Press.
 [1966, 1939]
- PREUSS, Konrad Theodor
 1912 *Die Nayarit-Expedition. Textaufnahmen und Beobachtungen unter mexikanischen Indianern 1. Die Religion der Cora-Indianer in Texten nebst Wörterbuch Cora Deutsch*, Leipzig, Teubner.
- SCHAAFSMA, Polly
 2000 *Kachinas in the Pueblo World*, Salt Lake city, The University of Utah Press, pp. 7-16.
- SLIFFER, Dennis
 2000 *The Serpent and the Sacred Fire. Fertility Images in Southwest Rock Art*, Santa Fe, Museum of New Mexico Press.
- STIRLING, Matthew
 1942 *Origin Myth of Acoma and Other Records*, [microform], Washington, USGPO.
- TALAYESVA, Reay
 1980 *Sun Chief: The Autobiography of a Hopi Indian*, New Haven, Museum of New Mexico.
- TITIEV, Mischa
 1944 *Old Oraibi. A Study of the Hopi Indians of the Tirad Mesa*, Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, 22 (1), Massachusetts, Harvard University of Cambridge.
- VOTH, Henry R.
 1900 "Oraibi Marriage Customs", en *American Anthropologist*, vol. II, New Series, Nueva York, Board, pp. 238-246.
- WARBURG, Aby
 2004 *El ritual de la serpiente*, México, Sextopiso.
 [1988]
- WHITLEY, David
 1994 "Shamanism, Natural Modeling and the Rock Art of Far

Western North American Hunter-Gatherers”, en Solveig A. Turping (ed.), *Shamanism and Rock Art in North America*, publicación especial, núm. I, San Antonio, Texas.

WILLIAMS, Walter

1992 *The Spirit and the Flesh: Sexual Diversity in American Indian Culture*, Boston, Beacon Press.

ZINGG, Robert M.

1982 *Los huicholes. Una tribu de artistas*, vol. 2, México, INI [circa, (Clásicos de la Antropología).

1933]

1998 “La mitología de los huicholes”, en Jay Courtney Fikes Phil [circa, C. Weigand y Acelia García de Weigand (eds.), El Colegio de Jalisco/Colegio de Michoacán/Secretaría de Cultura de Jalisco.