

Johannes Neurath

“La escalera del padre sol
y nuestra madre joven águila”

p. 201-216

*Cielos e inframundos. Una revisión
de las cosmologías mesoamericanas*

Ana Díaz (coordinación)

México

Universidad Nacional Autónoma de México,
Instituto de Investigaciones Históricas/Fideicomiso
Felipe Teixidor y Moserrat Alfau de Teixidor

2015

272 p.

Ilustraciones

(Serie Antropológica, 24)

ISBN 978-607-02-7226-4

Formato: PDF

Publicado: 24 de mayo de 2016

Disponible en:

<http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/cielos/inframundos.html>



INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

DR © 2016, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas. Se autoriza la reproducción sin fines lucrativos, siempre y cuando no se mutile o altere; se debe citar la fuente completa y su dirección electrónica. De otra forma, requiere permiso previo por escrito de la institución. Dirección: Circuito Mario de la Cueva s/n, Ciudad Universitaria, Coyoacán, 04510, México, Ciudad de México

V. LA ESCALERA DEL PADRE SOL Y NUESTRA MADRE JOVEN ÁGUILA

JOHANNES NEURATH
Museo Nacional de Antropología

UNA ESCALERA ES UNA ESCALERA

En un día caluroso de febrero o marzo de 1907, el etnólogo alemán Konrad Theodor Preuss visitó el santuario huichol de Te'akata, “el lugar del horno”. “Ya por su belleza natural vale la pena visitar esta zona”, comenta el investigador en un relato de viaje enviado a la popular revista *Globus*. “Todos los santuarios se encuentran en un espacio muy estrecho al lado de un arroyo que se precipita por altas cascadas y corre a través de cavernas enormes e impresionantes. Bajo unas rocas rojizas del tamaño de una torre se aprecian seis templos”. Los informantes huicholes le narraron mitos importantes asociados al sitio y le explicaron los objetos rituales que se encontraban en el lugar. De hecho, la visita al santuario era una excelente ocasión para completar la colección etnográfica: “En una ardua jornada de trabajo entre rocas ardientes, visité y documenté todo, llevando conmigo un rico botín” (Preuss, 1998: 197-198).

Entre los objetos recogidos en Te'akata se encuentra una pequeña pirámide de madera, un objeto ofrendado al Padre Sol, que le sirve como escalinata en su ascenso al cielo. Preuss concluye que la miniatura es una réplica del cielo, que en México no es concebido como una cúpula, sino como una pirámide escalonada. El sol sube al cielo por un lado y baja por el otro. “Cuando el sol se encuentra en la cúspide, ha alcanzado el punto más alto de su trayectoria” (Preuss, 1998: 319). Textos rituales documentados por Preuss en lengua indígena ofrecen evidencia para esta interpretación. “En los cantos se expresa claramente que las empinadas alturas del cielo figuran entre las regiones donde los dioses desarrollan sus acti-

vidades; por eso se menciona que los dioses piden escaleras (*imuumi*), para subir y bajar del cielo” (Preuss, 1998: 246-247) (fig. 39).

Con esta información, la pieza en cuestión ofreció una clave importante para las teorías que Preuss elaboraba en el contexto del programa de investigación de la Escuela Mexicanista de Berlín, encabezada por Eduard Seler. La meta de su expedición a Nayarit no era sólo estudiar la etnografía de la región. Por ser cultural y lingüísticamente emparentados con los aztecas, los coras, huicholes y mexicaneros se consideraban relevantes para elaborar reconstrucciones etnoarqueológicas: “Especialmente su vida religiosa permite aclarar retrospectivamente la cultura del México antiguo e interpretar los manuscritos pictográficos de contenido mitológico y religioso”.¹ La escalera del sol es un buen ejemplo para apreciar la manera de argumentar de Preuss: “No cabe duda de que las pirámides escalonadas de los antiguos mexicanos, en cuyas cúspides había adoratorios, eran también representaciones de los asientos de las deidades en las alturas celestes”, explica en una conferencia sobre la “religión astral mexicana” (1998: 319).

El hallazgo de Preuss fue citado por varios colegas y discípulos, por ejemplo Krickeberg (1950), y sin duda fortaleció ciertas ideas sobre el modelo mesoamericano del cielo como pirámide escalonada. Pero ¿sería correcto, hoy, considerar a Preuss como un pionero de la antropología de la cosmovisión mesoamericana? Al revisar su obra nos damos cuenta de que, a pesar de afirmaciones como las citadas, Preuss no concedía demasiada importancia a los esquemas cosmológicos implícitos en los materiales etnográficos y arqueológicos estudiados. Más bien, hacía énfasis en que las escaleras *imuumi* eran instrumentos que el sol necesitaba y usaba (Alcocer y Neurath, 2007). En este ensayo queremos recuperar esta perspectiva.

Más que un mesoamericanista, Preuss era un teórico. Además de reconstruir la religión del México antiguo, su meta era, como se decía entonces, comprender el “origen de la religión y del arte” (Preuss, 1904). En este debate, que ciertamente era la preocupación principal de los antropólogos victorianos y prefuncionalistas (Evans-

¹ *Acta betreffend die Reise des Dr. Preuss nach Amerika. Vom 17. August 1905 bis 22. August 1913. Pars. I. B.59. E.Nº 1487/1905.*

Pritchard, 1991), Preuss se inclinaba hacia la atribución de “fuerza mágica” a los objetos y acciones rituales (Preuss, 1914; Alcocer, 2006) y consideraba que las ideas y los conceptos religiosos eran fenómenos secundarios y tardíos.

Hubo un cisma en la Escuela Mexicanista de Berlín. Al deslindarse de las teorías intelectualistas, Preuss se alejaba de Selser y de su programa de investigación que giraba en torno a cuestiones de “mitología natural”,² simbolismo e iconografía. Preuss insistió en la acción ritual³ y en el aspecto pragmático de los objetos rituales. Según la mitología que recopiló, flechas, jícaras y demás objetos ofrecidos en los rituales coras y huicholes eran originalmente propiedad de los dioses. La tarea de los hombres es renovarlas: “Los dioses necesitan estos objetos para mantener funcionando el mundo” (Preuss, 1998: 183). De esta manera, los discos llamados *nierika* no son representaciones cosmológicas o simbólicas, sino “instrumentos para ver” (Preuss, 1998: 255, 292). Las flechas votivas “no pueden considerarse ofrendas, pero tampoco se trata de plegarias. Más bien se trata de medios indispensables para obtener vida, salud, lluvias y buenas cosechas” (Preuss, 1998: 107), incluso se trata de proyectiles que literalmente se disparan a los dioses que se identifican con víctimas sacrificiales (Neurath, 2010).⁴

En esta lógica de pensar la acción ritual, objetos como los *imumui* y la pequeña pirámide de madera no son resultado de especulaciones sobre la arquitectura del cosmos, sino herramientas utilizadas por el sol para subir al cielo y alcanzar su posición de mediodía. Al menos éste es su significado principal. Aunque no negamos que existan especulaciones nativas sobre la arquitectu-

² Como seguidores de la escuela de la *Naturmythologie*, Selser y otros mesoamericanistas entendían mitos y rituales como escenificaciones miméticas de ciclos naturales. Preuss consideraba este planteamiento demasiado simple y se alejaba cada vez más de esta posición (Alcocer, 2008).

³ Su inspiración principal fue el classicista, historiador de las religiones y folclorista Hermann Usener, cuyo artículo “Heilige Handlung” (1904) se considera uno de los primeros textos antropológicos que plantea con claridad la primacía del ritual en el estudio de la religión (Alcocer, 2006; 2007).

⁴ La agentividad de los objetos implica que es difícil distinguir entre los dioses y sus instrumentos. En los textos rituales, los objetos rituales hablan y actúan como personas con la misma relevancia que otras deidades zoo o antropomorfas (Preuss, 1998: 268, 393-395).

ra del cosmos, el afán de los mesoamericanistas por reconstruir modelos cosmológicos no es necesariamente útil porque el número de niveles del cielo no es relevante. Lo crucial es la acción que permite que el sol lleve a cabo sus actividades (fig. 41).

Los estudios sobre la arquitectura ceremonial huichol también apuntan hacia esta dirección. Como he descrito en otras ocasiones (Neurath, 2002), algunos de los adoratorios *xirikite* de los huicholes cuentan con basamentos piramidales de hasta ocho niveles, otros tienen cinco y la mayoría solo uno. El número de escalones corresponde hasta cierto punto a la jerarquía del templo en cuestión: los *xirikite* de los centros ceremoniales comunales, en especial los que representan el Cerro Paritek+a, el lugar donde nace el sol, tienden a ser más elaborados que otros.

El paradigma de la escalera del sol tiene cinco escalones. Hay montañas que se consideren adoratorios del astro y en los caminos para subir a su cumbre se distinguen cinco niveles. El caso más importante es el Cerro Paritek+a o Reu'unari —Quemado— en Wirikuta, San Luis Potosí. El Cerro Taimarita, entre Keuruwit+a y Xawiepa es un caso interesante: es una montaña natural, cuyos cinco niveles se distinguen con claridad (fig. 40). Danzas y cantos rituales tienen invariablemente cinco partes. Cada una se asocia con los escalones de los templos. No hay una relación muy clara con determinadas unidades temporales, aunque me han asegurado que antes de que los huicholes comenzaran a usar relojes dividieron las mañanas en cinco “horas”.

Vale la pena mencionar que la escalera del sol es un motivo compartido con los coras, vecinos de los huicholes. Los altares de sus iglesias suelen contar con cinco niveles y los que viven a la orilla del río San Pedro construyen una pequeña pirámide de arena el día del solsticio de invierno (Jáuregui y Magriñá, 2007). La gráfica rupestre de la región, con representaciones de escaleras y soles, se interpreta en este sentido (Furst y Scott, 1975). Hay indicios que señalan que la escalera del sol es parte de un complejo ritual macrorregional asociado a culturas prehispánicas como Aztatlán y Casas Grandes (Mathiowetz, 2011).

De acuerdo con la perspectiva pragmática que se enfoca en el estudio de la acción ritual, estas escaleras no son modelos, sino escaleras. Los objetos rituales no se entienden como metáforas de

ideas cosmológicas, hay que tomarlos literalmente. Las escaleras son escaleras.

Al estudiar las ceremonias efectuadas en los centros ceremoniales esto queda claro. El Padre Sol efectivamente sube y baja por estos escalones. Es personificado por el jicarero, que vive en el adoratorio del sol (Neurath, 2002). ¿Cómo debe entenderse eso? Los jicareros —*xukuri'+kate*, “portadores de jícara”— son el grupo de encargados del centro ceremonial *tukipa*. Ellos personifican a la familia original de los dioses fundadores de la comunidad. Cada uno porta la jícara de una deidad ancestral. Podemos decir que su función es “nacer” de esta jícara y vivir la experiencia iniciática que les permite convertirse efectivamente en un ancestro.

El énfasis en la acción ritual implica una negación de la representación. La intención no es culminar una escenificación, sino la presencia real de los dioses, que sólo se consigue con esfuerzo y no siempre se logra. La presencia de los dioses ancestrales es el resultado de un proceso iniciático complejo. Sólo cuando todo se lleva a cabo correctamente, el jicarero que personifica, por ejemplo, al sol se convierte en esta deidad.

Epistemológicamente, una condición de posibilidad de esta experiencia es el isomorfismo entre micro y macrocosmos. Lo que sucede en el ritual es lo mismo que pasa en el mundo (Cassirer, 1997). Entonces podemos decir que la representación no es totalmente ajena al ritual, pero la meta es superarla, convertirla en una “presentación”. Sin embargo, si no tenemos en cuenta este aspecto y hablamos de los jicareros, de la escalera del Padre Sol y de otros elementos en términos de representaciones simbólicas o metafóricas, negaríamos precisamente el aspecto más importante del ritual huichol.

CIELOS DE ZACATE

La importancia de la escalera del Padre Sol no debe inducirnos a ignorar otras maneras de (re)presentar el cielo. En sí, cada templo o adoratorio huichol constituye un microcosmos. En este contexto, las partes que corresponden al cielo son los techos de zacate. El cielo es parte del ámbito de “arriba en el oriente”, asociado con el

desierto de Wirikuta y opuesta al ámbito de “abajo en el oriente”, es decir, el océano Pacífico, el inframundo, la planicie costera de Nayarit y los fondos de las barrancas de la sierra (Neurath, 2002).

Los adoratorios del tipo *xiriki* se ubican en la punta de una montaña real o de un basamento piramidal, al que se sube por la escalera del sol (fig. 42), por lo que siempre se asocian con el cielo. En específico, esto vale para los techos de los adoratorios. En consecuencia, los objetos más importantes se guardan sobre un tapanco elevado ubicado, por lo general, en el extremo oriental del edificio.

Entre el conjunto de edificaciones que conforman el centro ceremonial, los templos circulares *tuki* representan el espacio de “abajo” —el inframundo y el mar—, pero el techo del gran templo también se identifica con el cielo. Un equipal colgado desde el techo es el asiento del sol. Los techos de los templos huicholes se renuevan cada cinco años, las otras partes de los edificios sólo ocasionalmente. En términos cosmológicos, esto corresponde a estatus ontológicos diferenciados: el inframundo es la parte preexistente del cosmos, la que nunca fue creada. El cielo, por el contrario, no es dado, sino producto de la acción ritual. También por eso el techo debe ser renovado periódicamente. Cuando se hace, no pueden faltar algunos manojos de zacate recogidos en Wirikuta, que establecen la relación metonímica de los techos con el desierto oriental y el cielo.

Por otra parte, cada solsticio de verano el cielo colapsa, evento que se celebra y se escenifica durante la fiesta *Namawita Neixa*. El inicio de la temporada de lluvias es un retorno al mundo poco diferenciado de “abajo” (Neurath, 2002). Podemos decir que el cielo diurno es la parte efímera del cosmos, cuya existencia depende de la acción ritual llevada a cabo por los humanos. De cierto modo, sólo existe durante el periodo seco. Durante el temporal, nos encontramos en una noche, *t+karipa*, en un mundo oscuro, que no es creado por la acción ritual. Para regresar a este cosmos primordial donde siempre llueve, “donde siempre es temporada de las lluvias” y “donde todo crece”, primero debe destruirse el cielo. El meollo del dualismo cosmológico huichol radica en el contraste entre dos tipos de ritualidad. El cielo y la luz del día se *crean* por los buscadores de visiones, que practican el sacrificio, la austeridad, la purificación. El inframundo siempre está, no hace falta crearlo,

ya que es el ámbito donde la vida sucede de manera espontánea. Esta espontaneidad puede recuperarse al destruir la creación y suspender el sistema de autoridad solar. Casi inmediatamente se retoma la labor ritual de domesticar la fertilidad desenfrenada y de crear el ámbito ordenado y luminoso del día y del cielo. En términos ontológicos, podemos decir que la relevancia del cielo radica en el hecho de que requiere de una acción ritual enfocada a su creación. El inframundo existe independientemente de lo que hacen los huicholes.

EL ÁGUILA QUE NUNCA DUERME

Hay una tercera manera de (re)presentar el cielo: el águila de dos o hasta cuatro cabezas, Nuestra Madre la Joven Águila, *Tatei Wierika Wimari* (fig.43). Ella personifica las plumas de las varas *muwieri* usadas por el *mara'akame* o chamán. El especialista ritual se identifica con su vara y el águila con las plumas de esta vara. Él se comunica con ella, que está en el cielo y “ve todo desde arriba”, de manera que él también puede comunicarse con los demás seres del mundo.

Como otros objetos rituales, el *muwieri* en sí mismo es una deidad (fig. 44) y funge al mismo tiempo como intermediario entre el cantador y los dioses. No es raro recibir la explicación de que un *muwieri* funciona como un teléfono y la diosa del cielo como un satélite. En la Semana Santa cora de Jesús María, puede observarse cómo dos “borrados” o *judíos* hacen burla de los *mara'akame* huicholes usando un teléfono celular de juguete como si se tratase de un *muwieri*.

De nuevo se aprecia la relación del ámbito celestial con el “don de ver” o la fuerza especial que tiene los iniciados. El cronotopo del ave implica que se trata de un ser con un grado de iniciación particularmente avanzado. Por ejemplo, se cree que el águila nunca duerme (Preuss, 1993). Uno de los ejercicios más importantes de los huicholes que quieren convertirse en chamanes es la abstención del sueño. El águila tiene una posición privilegiada para facilitar la comunicación entre el chamán y los seres sobrenaturales. La comparación de los dioses con un satélite no es ninguna ingenuidad.

El águila es una extensión del chamán, un dispositivo de comunicación a su servicio, al mismo tiempo que ella es el *mara'akame* más avanzado, tan poderoso y tan alejado del ámbito nocturno que no necesita siquiera dormir.

Tatei Wierika también se identifica con la virgen de Guadalupe y con su manto de estrellas. La identificación entre el águila mexicana y la virgen fue muy importante durante la época colonial y sobre todo en la independencia (Cuadriello, 1995; Terán, 1995). La concepción huichol de la diosa del cielo sin duda proviene de esta coyuntura histórica. Por otra parte, entre los huicholes, *Tatei Wierika* y el águila mexicana se identifican también con el águila calva de Estados Unidos. Al volar al norte, los pieles roja le dispararon y ella atrapó las flechas con sus garras. Se sentó en la nieve, por eso su cola es blanca. La diosa del cielo ejemplifica la tendencia de asimilar símbolos de poder: las águilas mexicanas y estadounidenses son “originalmente” huicholas.

LA LUCHA DEL SOL CONTRA LAS ESTRELLAS

Las estrellas son seres ambivalentes. Por un lado son proyectiles que los seres de arriba, es decir, los dioses del cielo, disparan contra monstruos del mar y del inframundo que amenazan con inundar al mundo y comerse a la gente. Es el caso particular de las estrellas fugaces. Por otro lado, las estrellas son las hermanas menores del Padre Sol. Cuando el astro diurno nace en el Cerro del Amanecer, Paritek+a, mata a los seres de la noche: las estrellas, la serpiente del mar, los animales nocturnos. Como se mencionó, la noche se identifica con el inframundo y con la temporada de lluvias. Puede decirse, además, que durante la noche o el temporal todo el mundo es inframundo. Durante el día y sobre todo durante la temporada de secas sí existe el dualismo luz-oscuridad.

El planeta Venus tiene una posición especial. La estrella de la mañana se identifica con el peyote. Su aspecto de estrella de la tarde se identifica con el hermano menor, que es un transgresor o pecador. Historias similares se narran sobre el sol diurno y el sol nocturno. El sol del solsticio de invierno corresponde a la estrella de la mañana y el del solsticio de verano a la estrella de la tarde.

El sol diurno, al llegar al punto solsticial de verano, comete un “pecado”: es seducido por una muchacha, sirena o mujer-serpiente, quien lo devora con su vagina dentada. En consecuencia, el temporal es un tiempo sin autoridad solar y con poca luz. El sol se convierte en su *alter ego* nocturno, *Tamatsi Teiwari Yuawi*, el Charro Negro, identificado con la peligrosa planta *kieri* (Neurath, 2004; 2005).

Ambos pares de hermanos, estrella de la mañana y estrella de la tarde, sol diurno y sol nocturno, expresan la ambivalencia característica de los gemelos: ser simultáneamente uno y dos. El héroe solar o venusino cora-huichol se transforma en su *alter ego* salvaje y éste, al pasar por prácticas de purificación y sacrificio, se convierte de nuevo en un ser luminoso (D’Onofrio, 2011: 28).

Como hemos visto, el Cerro del Amanecer es el lugar donde el sol (re)naciente mata a sus enemigos, los seres del inframundo, en primer lugar a la serpiente que lo devora en el atardecer. La versión documentada por Lumholtz narra:

Quando éste [el sol] irradió su luz y calor sobre la tierra, todos los animales nocturnos —los jaguares y leones monteses, los lobos, los coyotes, las zorras y las serpientes— se irritaron muchísimo y dispararon flechas contra el astro del día. Su calor era grande y sus deslumbrantes rayos cegaban a los animales nocturnos, obligándolos a retirarse con los ojos cerrados a las cavernas, a los charcos y a los árboles (Lumholtz, 1904: 2, 106-107).

La lógica es: cuando el Padre Sol sale la primera vez por el Cerro del Amanecer y sube al cielo, los antepasados masculinos que no han llegado al destino de la peregrinación —Wirikuta— quedan convertidos en piedras, cerros y peñascos. Las diosas devienen ojos de agua, lagunas y manantiales. Se entiende que muy pocos ancestros logran la iniciación. A la mitad del camino hay más montañas rocas: la Sierra Madre Occidental. El hermano menor mestizo es un caso especial: sí llegó a Wirikuta, pero se transformó en plata, no en peyote o en el sol, como los antepasados huicholes (Liffman, 2011).

Pero nada es definitivo, las piedras nunca son completamente inertes. También por eso la batalla astral continúa. Así lo demuestra la historia que me contaron sobre un grupo de rocas con silueta

humana, localizada cerca de la ranchería Keuruwut+a, en la comunidad de Santa Catarina Cuexcomatitlán, Jalisco. Dicen que en una ocasión a “la piedra de en medio” le crecieron alas y estuvo a punto de transformarse en un peligroso monstruo, pero *Xurawe Tamai*, el Joven Lucero del Alba, la derribó con un flechazo. Por cierto, los flechazos de *Xurawe Tamai* se identifican con el fenómeno de las estrellas fugaces. Según los huicholes, éstas siempre se dirigen al poniente, porque el lucero las dispara contra serpientes y monstruos que quieren salir del mar para devorar a la gente.

En una versión cora, la estrella de la mañana es la protagonista de la batalla astral. En los mitotes coras de Jesús María, Chuisete’e y San Francisco de Paula, Kuaxata, se han documentado escenificaciones de la lucha cósmica en las que el niño Estrella de la Mañana, Hatsikan, lanza su flecha contra la serpiente de la oscuridad, representada por un ceñidor tejido:

El niño que representaba a la estrella de la mañana fue llevado en frente del altar. Con el arco que se encontraba ahí debía lanzar una flecha. Como no pudo hacerlo, un niño ya más grande lo sustituyó. La flecha cayó en el extremo occidental del patio festivo. Simultáneamente, uno de los danzantes tomó un ceñidor que pertenecía a uno de los ayudantes del gobernador tradicional y que éste había depositado en este lugar del poniente. Girándolo en el aire, el danzante dio algunas vueltas alrededor de la fogata. Finalmente lo lanzó hacia los arcos del altar en el oriente, donde se quedó el objeto [...]. El ceñidor mencionado representa a la víbora que vive en el mar de la aurora, la serpiente que es la aurora y que vive en el poniente, como lo sabemos a partir de los mitos coras (Preuss, 1998: 150).

El texto ritual que corresponde a esta escena explica que Hatsikan mata primero a la serpiente, luego el águila la levanta y la lleva hasta el cenit, donde se transforma en el “agua de la vida”, la lluvia. Controlada por el sol, el agua ya no causa desgracias, es una bendición. Preuss explica:

[La] serpiente que vive en el mar occidental [...] representa al cielo nocturno. Su oscuridad es concebida como agua y lo que se cree es que, diariamente, la estrella de la mañana la mata con su flecha. Luego, la serpiente es ofrecida al dios solar como una comida. Así, el astro diurno logra transformar la energía destructora de la serpiente en

bendición. También es así como hace caer el rocío en la tierra. Se cree que en el pasado, cuando el lucero de la mañana aún no la dominaba, esta serpiente efectivamente destruyó al mundo y a la humanidad (Preuss, 1998: 379).

Los mitos y ritos de la lucha cósmica se enfocan en la necesidad de domesticar a las fuerzas del inframundo. Los seres celestes, nacidos como resultado de la iniciación, imponen orden, pero nunca logran un control absoluto. Es más, suspender el orden solar es tan necesario como establecerlo.

LA DESTRUCCIÓN DEL CIELO Y LA LIBERACIÓN DE LA NOCHE

Como mencionamos, los ritos celebrados en la fiesta de la siembra *Namawita Neixa*, solsticio de verano, pueden interpretarse como la destrucción del cosmos celeste. Uno de los ritos centrales de la fiesta es la quema del poste que sostiene el cielo (Neurath, 2002; 2009). Es importante aclarar que estos ritos son mucho más que una “inversión”. Durante el resto del año se crea un orden solar, las fuerzas de la oscuridad son reprimidas según una ideología de (auto)sacrificio. En la fiesta de la siembra, se suspende la práctica del sacrificio. Ahora se cumple una ley, por lo general ignorada, que es la base de la convivencia pacífica entre los seres de “arriba” y los del inframundo. El resultado de esta alianza es el maíz y la humanidad (Neurath, 2008). La lógica que sustituye la iniciación es la del intercambio. Ya no se trata de diferenciarse de los no iniciados, sino de convivir pacíficamente con todos los seres del mundo, incluso los mestizos.

No sería una exageración decir que la celebración de *Namawita Neixa* implica un cambio de cosmovisión. Durante estos rituales, aquello que de acuerdo con la ideología solar es considerado “caos”, de repente se convierte en un cosmos por derecho propio. Según la cosmovisión solar, válida durante la temporada de secas, el “caos” o inframundo se ubica en el extremo devaluado del cronotopo. Los seres de la oscuridad deben ser vencidos y controlados por las fuerzas asociadas con el cielo, el sol ascendente y los ancestros. Sin embargo, desde el punto de vista no solar, los poderes oscuros son

positivos y deben ser liberados. La cosmovisión alternativa, vigente durante la temporada de lluvias, representa el punto de vista de las deidades de la fertilidad. Entonces la deidad suprema no es el Dios del Fuego, *Tatewarí*, sino la gran diosa de la fertilidad, *Takutsi Nakawé*. En su mundo, indígenas y mestizos se diferencian poco. Ahora el quehacer chamánico no importa mucho. Todo el énfasis ritual está en la reciprocidad, la cooperación, la alianza.

Con base en su dominio solar-celeste, la tradición huichola puede definirse como visionaria y creadora de cosas efímeras, aunque siempre radicalmente nuevas. Las visiones chamánicas son eventos originales, invenciones en un sentido creativo y poético, como lo plantea Roy Wagner en su clásico libro *The Invention of Culture* (1981). No son simples repeticiones. De cierta manera, cada ritual es el primero, cada amanecer es un evento único (Preuss, 1933). Por otro lado, el ámbito nocturno de la tradición huichola puede definirse como una recuperación del pasado. Involucrarse con la vida nocturna y prechamánica también significa entablar una relación positiva y constructiva con los mestizos (Neurath, 2011).

Aunque al final sí encontramos concepciones muy sofisticadas sobre el cielo y otros elementos del cosmos, lo importante siempre es estudiarlas a partir de la acción ritual. De hecho, la complejidad de la acción ritual produce diferenciaciones a nivel ontológico que impiden la construcción de modelos simples.

CONCLUSIONES

Como reflexión final quisiéramos señalar asuntos con relevancia teórica que no podemos desarrollar con detalle en este texto. Vimos que el cielo diurno pertenece a la parte del cosmos que es ritualmente creada por medio de la experiencia visionaria de los que logran la iniciación. Afirmar que un elemento de lo que para “nosotros” es “naturaleza” es una invención de los seres humanos implica admitir la existencia de una ontología donde la relación entre lo “naturalmente dado” y lo “artificial” difiere del naturalismo occidental (Wagner, 1981; Descola, 2005; Viveiros de Castro, 2008). Aceptado esto, tenemos que acostumbrarnos, además, a la idea de que un cosmos no sea ontológicamente homogéneo. Como vimos en el

caso de los huicholes, el cielo nocturno sí pertenece al ámbito de lo “dado”. De esta manera, no hay un isomorfismo ontológico entre el cielo diurno y el nocturno. Es más, el dualismo luz-oscuridad es exclusivo del día. En el día hay día y noche, en la noche sólo noche. El mundo con cielo diurno es algo radicalmente diferente al mundo nocturno. Es como la relación entre vigilia y sueño. A los que están dormidos no les hace falta nada, pero para los que están despiertos existen el mundo de los sueños y el mundo de la vigilia.

FUENTES

Archivo

Ethnologisches Museum, Staatliche Museen zu Berlin. *Acta betreffend die Reise des Dr. Preuss nach Amerika. Vom 17. August 1905 bis 22. August 1913. Pars. I. B.59.*

BIBLIOGRAFÍA

- ALCOCER, Paulina. (2006). “La forme interne de la conscience mythique. Apport de Konrad Theodor Preuss à la *Philosophie des formes symboliques* de Ernst Cassirer”. En *L’Homme*, n. 180, 139-170.
- . (2007). “Konrad Theodor Preuss: en busca de magia, ritos y cantos”. En *Artes de México*, n. 85: *Arte antiguo cora y huichol*, 9-15.
- . (2008). “Lucha cósmica y agricultura del maíz: la etnología comparativa de Konrad Theodor Preuss”. En Johannes Neurath (coord.), *Por los caminos del maíz: mito y ritual en la periferia septentrional de Mesoamérica*. México: Fondo de Cultura Económica/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 30-84.
- y Johannes Neurath. (2007). “El uso de las herramientas mágicas”. En *Artes de México*, n. 85: *Arte antiguo cora y huichol*, 33-47.
- CASSIRER, Ernst. (1997) [1925]. *Philosophie der Symbolischen Formen*. v. 2: *Das mythische Denken*. Darmstadt: Primus Verlag.
- CUADRIELLO, Jaime. (1995). “Visiones en Patmos Tenochtitlán. La mujer águila”. En *Artes de México*, n. 29: *Visiones de Guadalupe*, 10-22.
- DESCOLA, Philippe. (2005). *Par-delà nature et culture*. París: Bibliothèque des Science Humaines/Gallimard.

- D'ONOFRIO, Salvatore. (2011). *Le sauvage et son double*. París: Les Belles Lettres.
- EVANS-PRITCHARD, Edward E. (1991) [1965]. *Las teorías de la religión primitiva*. México: Siglo XXI Editores.
- FURST, Peter y Stuart D. Scott. (1975). "La escalera del Padre Sol: un paralelo etnográfico-arqueológico desde el occidente de Mexico". En *Boletín INAH*, n. 12, 13-20.
- JÁUREGUI, Jesús y Laura Magriñá. (2007). "La escalera del Padre Sol en la Judea de los coras". En *Arqueología Mexicana*, v. 14, n. 85, 69-74.
- KRICKEBERG, Walter. (1950). "Bauform und Weltbild im Alten Mexiko". En *Paideuma*, v. 4, 295-333.
- LIFFMAN, Paul M. (2011). *Huichol Territory and the Mexican Nation: Indigenous Ritual, Land Conflict, and Sovereignty Claims*. Tucson: University of Arizona Press.
- LUMHOLTZ, Carl S. (1900). "Symbolism of the Huichol Indians". En *Memoirs of the American Museum of Natural History*, v. 3, parte 1, 1-291.
- . (1904) [1902]. *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*. 2 vols. Balbino Dávalos (trad.). Nueva York: Charles Scribner's Sons.
- MATHIOWETZ, Michael D. (2011). *The Diurnal Path of the Sun: Ideology and Interregional Interaction in Ancient Northwest Mesoamerica and the American Southwest*. Tesis de doctorado. Riverside: University of California.
- NEURATH, Johannes. (2002). *Las fiestas de la Casa Grande. Procesos rituales, cosmovisión y estructura social en una comunidad huichola*. México: Universidad de Guadalajara/Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- . (2004). "El doble personaje del planeta Venus en las religiones indígenas del Gran Nayar: mitología, ritual agrícola y sacrificio". En *Journal de la Société des Américanistes*, v. 90, n. 1, 93-118.
- . (2005). "The Ambivalent Character of Xurawe: Venus-related Ritual and Mythology among West Mexican Indians". En *Archaeoastronomy. The Journal of Astronomy in Culture*, n. 19, 74-102.
- . (2008). "Alteridad constituyente y relaciones de tránsito en el ritual huichol: iniciación, anti-iniciación y alianza". En *Cuicuilco*, v. 15, n. 42, 29-44.
- . (2009). "Hacia una crítica de la teoría de la transgresión". En Lourdes Báez Cubero y María Gabriela Garrett Ríos (eds.), *El rostro*

- de la alteridad. *Expresiones carnalescas en la ritualidad indígena*. Xalapa: Consejo Veracruzano de Arte Popular, 63-109.
- . (2010). “Anacronismo, *pathos* y fantasma en los medios de expresión huicholes”. En Elizabeth Araiza (ed.), *Las artes del ritual*. Zamora: El Colegio de Michoacán, 99-125.
- . (2011). “Ambivalencias del poder y del don en el sistema político-ritual wixarika”. En Federico Navarrete y Berenice Alcántara (eds.), *Los pueblos amerindios más allá del Estado*. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, 115-143.
- PREUSS, Konrad Theodor. (1904). “Ursprung der Religion und Kunst”. En *Globus. Illustrierte Zeitschrift für Länder- und Völkerkunde*, v. 86, n. 20, 321-326.
- . (1914). *Die geistige Kultur der Naturvölker*. Leipzig: B. G. Teubner.
- . (1933). *Der religiöse Gehalt der Mythen*. Tübinga: J. C. B. Mohr.
- . (1993). “Dos cantos de los indios coras”. En Jesús Jáuregui (ed.), *Música y danzas del Gran Nayar*. México: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/Instituto Nacional Indigenista, 15-38.
- . (1998). *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit. Ensayos sobre coras, huicholes y mexicanos de Konrad Theodor Preuss*. Jesús Jáuregui y Johannes Neurath (comps). México: Instituto Nacional Indigenista/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- TERÁN, Marta. (1995). “La relación del águila mexicana con la Virgen de Guadalupe en los siglos XVII y XVIII”. En *Historias*, n. 34, 39-50.
- USENER, Hermann. (1904). “Heilige Handlung”. En *Archiv für Religionswissenschaft*, v. 7. Leipzig: B. G. Teubner, 281-339.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. (2008). “The Gift and the Given: Three Nano-essays on Kinship and Magic”. En Sandra Bamford y James Leach (eds.), *Kinship and Beyond: The Genealogical Model Reconsidered*. Oxford: Berghahn Book, 237-268.
- WAGNER, Roy. (1981) [1975]. *The Invention of Culture*. Chicago: University of Chicago Press.

UNAM - IIH