

ACADEMIA MEXICANA DE LA LENGUA

**ALFREDO LÓPEZ AUSTIN**

**JUEGO  
DE TIEMPOS**

ACOMPAÑADO DE LOS DISCURSOS  
DE ENTREGA DEL PREMIO



DE ENSAYO

PREMIO  
INTERNACIONAL  
PEDRO  
HENRÍQUEZ  
UREÑA

IV PREMIO  
INTERNACIONAL DE ENSAYO  
PEDRO HENRIQUEZ UREÑA

## **JUEGO DE TIEMPOS**



# JUEGO DE TIEMPOS

**Alfredo López Austin**

**IV PREMIO  
INTERNACIONAL DE ENSAYO  
PEDRO HENRIQUEZ UREÑA**



ACADEMIA MEXICANA DE LA LENGUA

972.01

LOPj.

López Austin, Alfredo

*Juego de tiempos* / Alfredo López Austin ; reseña Jaime Labastida .—  
Ciudad de México : Academia Mexicana de la Lengua, 2018.

Contiene: Discurso del autor al recibir el IV Premio Internacional  
de Ensayo Pedro Henríquez Ureña.

252 p. : il. ; 21 x 13 cm. — (Premio Internacional de Ensayo Pedro  
Henríquez Ureña).

ISBN: 978-607-97973-8-6

1. Historia mesoamericana. 2. Mitología mesoamericana.  
3. Mesoamérica – Posclásico Tardío. I. Labastida, Jaime, reseña.  
II. Ser. III. t.

La edición de esta obra se hizo posible con el apoyo de



Primera edición: 2018

D.R. © Alfredo López Austin

D.R. © Academia Mexicana de la Lengua  
Iztaccíhuatl 10, Col. Florida  
Del. Álvaro Obregón,  
01030 Ciudad de México,  
info@academia.org.mx  
editor@academia.org.mx  
www.academia.org.mx

ISBN: 978-607-97973-8-6

Prohibida la reproducción parcial o total por  
cualquier medio sin la autorización escrita del  
titular de los derechos patrimoniales.

Impreso y hecho en México

**DISCURSO AL RECIBIR EL IV PREMIO  
INTERNACIONAL DE ENSAYO  
PEDRO HENRÍQUEZ UREÑA**



## DISCURSO\*

# ENSAYOS DE UTOPIÁS

ALFREDO LÓPEZ AUSTIN

A Martha Rosario

Taprobana, la isla mencionada por Megástenes en el siglo III antes de nuestra era, quedó ubicada en la amplia vaguedad del Océano Índico hasta que veinte siglos después, en 1602 y manteniéndola en el Extremo Oriente, Tommaso Campanella la fincara en la precisión de la idealidad para construir allí, en la cúspide de un cerro, su urbe comunista: la Ciudad del Sol. Dos décadas después de Campanella, Francis Bacon imaginará la insular Bensalem, para asentar en ella la sociedad que conquistaría la cumbre del saber, la ciencia y la inventiva técnica. Bensalem quedaría en el otro confín del mundo, en la Mar del Sur, muy lejos al poniente de las costas de Perú. La isla de Utopía, en cambio, fue situada en el centro, en un Atlántico occidental distante, pero ya conocido y cursado. Allí nació Utopía, refutando su propio nombre en la *topía* cierta, aunque imprecisa, de las tierras que para Europa serían en ese momento un mundo nuevo. De tal manera, Taprobana y Bensalem emergieron en las extremas lejanías fantásticas, mientras que Utopía, repitiendo la expresión de Eugenio Ímaz, fue una isla *terrenable*. Para probar su calificativo, Ímaz hace confluír las palabras de Américo Vespucio con la idea cristiana de Tomás Moro: dirá el florentino que los hombres del nuevo territorio “no tienen propiedad alguna, sino que todas

\* Leído en la Sala Manuel M. Ponce, Palacio de Bellas Artes, Ciudad de México, 13 de noviembre de 2017.



[las propiedades] son comunes”, mientras que Moro juzgará que la raíz de todos los males de su tiempo es la propiedad privada.

Tres islas; tres diferentes concepciones. Hay puntos de contacto. Campanella y Bacon fincan sus proyectos en la ciencia. Moro y Campanella ubican el mal en la concentración de la riqueza. Las islas de Bacon y Moro son cristianas, mientras que en la Ciudad del Sol impera el deísmo. Sin embargo, las génesis de las islas son distintas. Bensalem es una mera derivación lógica de la propuesta del empirismo filosófico y científico de Bacon, un razonamiento sobre la posibilidad de un mundo en el que todos sus habitantes se beneficien armónicamente de la tecnología. Es diferente la cuna de la ciudad del dominico Campanella: se fragua, amargamente, en la cárcel, tras el fracaso de una insurrección calabresa contra el dominio español que costó a su autor 22 años de prisión. Utopía, en cambio, es en su origen la mágica Antilia cuando la isla pierde su naturaleza sobrenatural; cuando ya no se desvanece ante la vista de los navegantes; cuando empieza a convertirse en el archipiélago antillano: es la isla terrenoable.



Día tras día, varias veces al día, Radio UNAM transmitió a su audiencia una poesía que no se desgastó por el uso, gracias a su contenido de verdad: “La utopía está en el horizonte. Camino dos pasos, ella se aleja dos pasos. Camino diez pasos y el horizonte se corre diez pasos más allá. Por mucho que camine, nunca la alcanzaré. Entonces, ¿para qué sirve la utopía? Para eso: sirve para caminar.” El autor fue Eduardo Galeano.



Las tierras que eran nuevas a los ojos de Europa quedaron troqueladas por las primeras noticias de quienes se consideraban sus descubridores. Vespucio contaría a Lorenzo de Médici que

aquellos países eran muy fértiles y amenos, con infinitos valles, abundantes ríos, salutíferas fuentes y dilatadas selvas. Con enorme incompreensión, inventó la imagen de sus habitantes: eran tablas dúctiles como la cera, seres dispuestos a recibir dócilmente la verdad evangélica. Poco a poco los relieves costeros fueron precisando playas, cabos, golfos, acantilados, deltas y albuferas; algunas islas se hicieron penínsulas; el gran conjunto se transformó en continente, y el paulatino descubrimiento abrió inmensidades de *terra ignota*. En resumen, continente virgen; tierra de promisión; campo franco a los cambios radicales imposibles ya en la vieja Europa. Por fin, un lugar para fundar el Reino de Dios sobre la Tierra y construir la cuna de infinitos sueños por los que el ser humano alcanzaría la excelsitud. Allí creyeron encontrar suelo viejos proyectos milenaristas que venían madurándose desde el siglo x de nuestra era y nuevos proyectos, como el de Moro.

En la Nueva España germinaron los programas de Vasco de Quiroga, en los cuales Silvio Zavala descubre las asiduas lecturas de la obra de Moro. Don Vasco —dice Zavala— “abogarí por la adopción del régimen utópico para ordenar la vida de los indios, situándose en una rara atmósfera política donde el mundo de las ideas se abrazaba y confundía con la realidad”. En forma paralela, el viejo milenarismo franciscano tuvo en fray Gerónimo de Mendieta su más claro impulsor. Mendieta pretendió aquí fundar el Reino de Dios sobre la Tierra, ensayando una liga espiritual que fuese barrera frente a la influencia de los conquistadores. Una obra franciscana derivaría de aquel proyecto: el gran tratado de fray Bernardino de Sahagún. La errada visión del indio dúctil y la monumentalidad del plan inicial de Sahagún hicieron irrealizable el proyecto. Pero la obra parcialmente lograda constituyó un inmenso legado.

Desde la óptica jesuítica, Joseph de Acosta escribiría, también esperanzado, que en el Nuevo Mundo “el reino no [sería] para los de España o para los de Europa, sino para Cristo Nuestro Señor”. Y fue precisamente una obra jesuítica el más vigoroso ensayo de utopías en el continente: las reducciones fundadas en 1606 en amplios territorios guaraníes y guaicurúes. El

sistema impuesto por los jesuitas fue próspero a su obra evangelizadora hasta el advenimiento de la orden de expulsión de la Compañía de los dominios hispánicos en la segunda mitad del siglo XVIII. Por muchas décadas, la utopía jesuítica se fue perfilando al unir voces distantes en un solo canto que en realidad remitía a dos visiones del mundo: la salvífica del cristiano y la del camino a la Tierra Sin Males del guaraní: era la última una selva plácida, sin muerte, sin enfermedades, sin fieras, sin serpientes, sin mosquitos, sin extranjeros, allá en la lejanía del mar oriental, a la que volarían las almas ya libres del peso de las imperfecciones.

De tal jaez ha sido América a partir de la primera utopía. El rostro del continente se mantiene terrenal; su nombre no puede desprenderse del falso atributo de juventud; su ser anfractuoso —anfractuoso en todo sentido— clama por allanamiento; las opresiones sociales avivan la imaginación de los desesperanzados que avizoran su única salida en la creación de mundos. Los ensayos de utopías han sido efímeros o persistentes, triunfantes o fracasados, certeros o erróneos, sólidos como rocas o apenas pergeñados... Algunos de los sueños continuaron llegando de la vieja Europa, enarbolados por aventureros como Guillén de Lampart, para dejar testimonio en autos inquisitoriales; otros son sueños hoy apenas comprendidos; otros, ni siquiera sospechados, pero tan fuertes que inflamaron mentes libertarias: Lautaro, Oberá, Túpac Katari, Popé, María López o María de las Candelarias, Jwan Lopes, Jacinto Uc de los Santos o Canek, José Gabriel Túpac Amaru, Juan Hilario Rubio o Mariano, Wovoka, Teresa Urrea, José María Leyva o Cajeme, Juan Maldonado Waswechia o Tetabiate, muchos, muchos más.



Dos utopías nacieron simultáneas en los germinales años de la posrevolución mexicana. En 1925 se publican *La utopía de América* del dominicano Pedro Henríquez Ureña y *La raza cósmica* del mexicano José Vasconcelos, dos hombres que a esa fecha

apenas habían rebasado la valla de los 40 años. Ambos habían formado parte de aquel grupo que en 1909 fundara el Ateneo de la Juventud Mexicana, asociación cultural opuesta al positivismo comtiano y spenceriano imperante de los llamados Científicos del porfiriismo. Desde distintos bastiones de la filosofía, la literatura y el arte, los ateneístas organizaban reuniones y debates públicos propugnando una visión moderna y más amplia del pensamiento humano.

Coetáneos; impulsados años antes por sus motivaciones paralelas frente a la concepción hegemónica; nutridos ambos por nuevas corrientes del pensamiento y la literatura; participantes de los mismos debates; inmersos en un periodo histórico en que América, sacudida por la Revolución mexicana, renovaba su imagen terrenal, tuvieron coincidencias importantes en la formulación de sus utopías. Para ellos Iberoamérica no era joven, era la Iberoamérica de recia antigüedad tejida por las corrientes indígena y europea que arrastran civilizaciones milenarias, vigorosas, ya unidas en el presente. Ambos señalaron como motor de sus utopías la formación de la conciencia de la compleja humanidad iberoamericana que ha de edificarse sobre una cultura de masas nacida de la educación generalizada.

Antes de la publicación de su utopía, Vasconcelos impulsó esta idea desde la esfera del poder, promoviendo la creación de la Secretaría de Educación Pública, iniciando la gran cruzada contra el analfabetismo y la distribución gratuita —hasta los confines del país— del libro *Lecturas clásicas para niños*. Claude Fell hace notar que el mexicano propugnó la transmisión de la educación y la cultura a todo el pueblo, intentando captarlo por el poder de lo clásico. Entendía por clásico —dice Fell— “lo que debe servir de modelo”, surgido de todas las civilizaciones. Por ello las *Lecturas clásicas para niños* son una magnífica selección literaria de Asia, la antigua Grecia, bíblica, europea y americana, que incluye la mesoamericana.

Por su parte, Pedro Henríquez Ureña expresó la idea de la educación de masas con claridad meridiana: “demostramos el alfabeto a todos los hombres; demos a cada uno los instrumentos mejo-

res para trabajar en bien de todos; esforcémonos por acercarnos a la justicia social y a la libertad verdadera; avancemos, en fin, hacia nuestra utopía”. Su propuesta descansaba en la realidad creciente de la posrevolución; pero el dominicano rastreó sus orígenes —como lo sostiene en su artículo “La Revolución y la cultura en México”— para encontrarlos en la obra de Fernández de Lizardi. Henríquez Ureña también llevó su idea a la práctica, y lo hizo en nuestro país como uno de los fundadores de la Universidad Popular Mexicana, pensada como centro de educación gratuita, libre e informal para adultos, institución que, sin conferir títulos, llevaba la cultura a todo aquel atraído por su cultivo. Una institución —se jacta Henríquez Ureña— que tuvo “la norma de no aceptar nunca la ayuda de los gobiernos”.

Sin embargo, las fuertes personalidades del dominicano y del mexicano, forjadas en orígenes, formación, vida académica, experiencias y expectativas políticas diversas, hicieron considerablemente diferentes sus proyectos de construcción de mundos. Vasconcelos se fincó en el concepto de *raza*. Es verdad que se opuso abiertamente a la doctrina del ario puro defendida por los ingleses y llevada a la aberración por el nazismo; pero no negó la fuente doctrinal que llevó el darwinismo al terreno social: el *Ensayo sobre la desigualdad de las razas humanas* de Arthur de Gobineau. Vasconcelos siguió en buena parte el ensayo del filósofo francés; pero hay discordancias. Una de ellas, porque Gobineau niega tajantemente la homogeneidad de los pueblos indígenas americanos, basado en las diferencias de color y otros rasgos físicos, temperamento, lenguas y culturas. Son los indígenas americanos, concluye el francés, producto de diversas mezclas de razas. Vasconcelos, en cambio, se afirma en la existencia de una *raza-civilización* original, la de los hombres rojos, que floreció y dominó el mundo: fue la de los atlantes. Al desaparecer la Atlántida, sus supervivientes pasaron a nuestro territorio, donde dejaron preciosas huellas de su alta cultura; pero la *raza-civilización* cumplió su ciclo y decayó en América hasta quedar reducida a menguados restos indignos de su antigua cultura. La raza blanca la sucedió en supremacía y ha invadido el mundo; pero su ciclo

también se cierra. Sin embargo, al extenderse, ha puesto las bases materiales y morales para dar origen, con sus mezclas, a una quinta y definitiva raza universal, la superación de todas las anteriores. La raza de los hombres rojos, ya degenerada pero sumamente maleable, formará la base de la nueva raza y será impulsada por su consumada mezcla con la blanca de los conquistadores. Por ello, será definida por la cultura cristiana. La raza cósmica llegará a la excelsitud en un ámbito tropical americano, como tropicales han sido otras cunas de grandes civilizaciones. Para el cumplimiento de su destino será necesario un misticismo étnico iberoamericano impulsor del espíritu redentor de la materia. Será la etapa definitiva y triunfante del ser humano, regida por la belleza y el amor.

En este punto Vasconcelos se aproxima nuevamente a Gobineau: “la belleza proclamada es un valor absoluto, ontológico, innato en la mente de todos los hombres”. Gobineau niega validez al materialismo de Helvétius, quien considera que la noción de belleza es una idea fáctica y variable. Gobineau se basa, en cambio, en el ontologismo idealista de Gioberti. Por su parte, Vasconcelos, tal como coloca el cristianismo sobre toda forma de pensamiento humano, habla de una estética universal, única, rectora de una eugenesia radical que eliminará a la raza negra en la fusión definitiva.

La utopía de Henríquez Ureña fue diametralmente distinta. El dominicano se ancló en una realidad histórica profunda y partió de su presente. Para alcanzar una amplia visión iberoamericana, enfocó su mirada en un país prototipo que conocía a la perfección: México. Precisamente México, el país que por la fuerza de su historia podía convertirse en modelo iberoamericano. México —sostuvo Henríquez Ureña— se encontraba en uno de los momentos activos de su vida nacional. En dicho momento el país revisaba críticamente su pasado e investigaba los casi insuperables escollos encontrados en su propia tradición. A partir de este examen —continuaba— México descubriría las fuerzas que lo condujesen a su meta, y ésta no se identificaría, como antes, con modelos de otros países: México estaba creando *su*

vida nueva, afirmando *su* carácter propio para fundar *su* tipo de civilización. Su cultura y su nacionalismo ya se ofrecían y daban a todos y estaban fundados en el trabajo. Afirmaba Henríquez Ureña que donde hay cultura popular, como en México, no debe existir la llamada alta cultura, pues es falsa y efímera. El nacionalismo mexicano debe ser el propio, “el que nace de las cualidades de cada pueblo cuando se traducen en arte y pensamiento”. El pueblo —según él— inventa su crítica; “mira al pasado y crea la historia; mira al futuro y crea las utopías”. Para Henríquez Ureña, el hombre puede alcanzar su plenitud si abandona la absurda organización económica que lo aprisiona y los prejuicios que ahogan la espontaneidad de su vida. Para el proyecto es necesario partir de la propia raíz. La universalidad no significa descastamiento. La universalidad no implica el abandono del carácter, la lengua, la tradición; pero todas estas particularidades, sin perderse, deberán combinarse en el esfuerzo conjunto de la unidad humana. Por ello, a diferencia del idealista Vasconcelos, Henríquez Ureña proclamará: “Nunca la uniformidad ideal de imperialismos estériles; sí la unidad, como armonía de las multánimes voces de los pueblos”.

Hoy, cuando México ha perdido el título de “hermano definidor” que le diera Henríquez Ureña, cuando se ha convertido en prototipo de la América de las “venas abiertas” de la que habló Eduardo Galeano, la proclama del dominicano mantiene una innegable actualidad. México debe reencontrarse como un país mosaico, con plena conciencia de que somos todos, de que todos tenemos derecho de ser diferentes y de beneficiarnos, desde nuestra diversidad, de sus frutos, porque somos todos quienes construimos éste, nuestro mundo.

#### BIBLIOGRAFÍA

Acosta, Joseph de, *Historia natural y moral de las Indias en que se tratan de las cosas notables del cielo, elementos, metales, plantas, y animales dellas, y los ritos y ceremonias, leyes y gobiernos de los indios*, Fondo de Cultura Económica, México, 1962.

- Bacon, Francis, “Nueva Atlántida”, *Utopías del Renacimiento*, Fondo de Cultura Económica, México, 1966, pp. 233-273.
- Campanella, Tomaso, “La imaginaria Ciudad del Sol”, *Utopías del Renacimiento*, Fondo de Cultura Económica, México, 1966, pp. 141-231.
- Fell, Claude, *José Vasconcelos. Los años del águila (1920-1925)*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1989.
- Gobineau, Arthur de, *Essai sur l'inégalité des races humaines*, Pierre Belfond, París, 1967.
- Henríquez Ureña, Pedro, *La utopía de América*, Ayacucho, Caracas, 1989.
- , “La Revolución y la cultura en México”, *México, el hermano definidor*, El Colegio de México, México, 2013, pp. 140-150.
- Ímaz, Eugenio, “Topía y utopía”, *Utopías del Renacimiento*, Fondo de Cultura Económica, México, 1966, pp. 7-35.
- López Austin, Alfredo, “Estudio acerca del método de investigación de fray Bernardino de Sahagún”, en Jorge Martínez Ríos (comp.), *La investigación social en México*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1976, pp. 9-56.
- Moro, Tomás, “Utopía”, *Utopías del Renacimiento*, Fondo de Cultura Económica, México, 1966, pp. 37-140.
- Phelan, John L., *El reino milenario de los franciscanos en el Nuevo Mundo*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1972.
- Vasconcelos, José, *La raza cósmica*, Porrúa (Sepan cuantos..., 719), México, 8ª ed., 2017.
- Vespucio, Américo, *El Nuevo Mundo. Viajes y documentos completos*, Akal, Madrid, 1985.
- Zavala, Silvio, *Ideario de Vasco de Quiroga*, El Colegio de México, México, 1941.





## RESPUESTA

# **ALFREDO LÓPEZ AUSTIN PREMIO INTERNACIONAL DE ENSAYO PEDRO HENRÍQUEZ UREÑA**

JAIME LABASTIDA\*

En *Visión de Anáhuac* (era Madrid el año de 1915) Alfonso Reyes dejó escrito: “Hay que lamentar como irremediable la pérdida de la poesía indígena mexicana”. Su lamento estaba lleno de nostalgia; lo dictaba el exilio. Hace poco más de un siglo de aquellas palabras que la paciente labor de innumerables investigadores ha echado por tierra. Al escarbar en los archivos, Ángel María Garibay, Miguel-León-Portilla y el conjunto de nahuatlato que trabaja desde hace cincuenta años en el Seminario de Cultura Náhuatl, han exhumado la enorme riqueza de los textos que recogieron, con una paciencia inaudita y para combatirlos, sacerdotes que de súbito, y por necesidad, se vieron convertidos en antropólogos. Hablo de figuras señeras, entre otros, de los misioneros fray Andrés de Olmos y fray Bernardino de Sahagún, que arrancaron aquellos textos de su contexto, los privaron de su ritual, la danza, el canto, la participación colectiva y los plasmaron, en la penumbra de un claustro, en las páginas de un códice donde hoy los hallamos, por fortuna.

Lo propio podríamos decir de la totalidad de las expresiones culturales de la mentalidad prehispánica, no sólo de la poesía. Estaban aplastadas. Por esa causa, a finales del siglo XIX, José Martí había exigido que “la universidad europea” cediera el

\* Director de la Academia Mexicana de la Lengua, miembro de El Colegio de Sinaloa, del Seminario de Problemas Científicos y Filosóficos, de la Asociación Filosófica de México y director de Siglo XXI Editores.

terreno a la “universidad americana”: la historia de América, decía, “de los incas acá”, ha de enseñarse mejor que la de los arcontes de Grecia. El reclamo de Martí se ha hecho realidad, al menos en nuestro país. En México, hoy se estudia mejor la Antigüedad mesoamericana que la Antigüedad clásica. El trabajo de arqueólogos y antropólogos ha dado luz a los vestigios que se mantenían, por considerarlos obras demoníacas, bajo tierra. Fue el caso, como se sabe bien, de la Coatlicue, hallada por casualidad en la Plaza Mayor de la ciudad de México, el año de 1790, y que se volvió a sepultar por orden de las autoridades virreinales. Hoy, las tareas emprendidas por Manuel Gamio, Alfonso Caso, Eduardo Matos Moctezuma, han puesto ante nuestros ojos, llenos de asombro, el pasado del que nos enorgullecemos y que hacemos nuestro.

Alfredo López Austin continúa esa labor. Pero lo hace, si pudiera decirlo así, en otro nivel y de otra manera. Nos hallamos en presencia de un espacio intelectual por completo distinto, mejor, en otra atmósfera espiritual. López Austin no realiza una labor de exhumación de textos arqueológicos ni una tarea de rescate. Su tarea es otra: la interpretación y el análisis, apoyado en una metodología científica, de los textos fundamentales de la mitología mesoamericana. Añado: toda traducción es en realidad una labor de interpretación, más aún cuando se trata de verter las formas de pensamiento ajenas a la manera occidental de aprehender la realidad. Hasta en la edición de textos helenos sabemos que yace en ellos la mentalidad del intérprete; que leemos a Diels y a Kranz en Heráclito y a Usener en Epicuro. Vuelvo a lo dicho un minuto atrás. La tarea de López Austin se sitúa en el nivel superior de la interpretación y el análisis del mito.

La candidatura de López Austin al premio que nuestra Academia concede la hizo la Coordinación de Humanidades de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) en su totalidad, pues el hombre que ha dedicado su vida entera a la interpretación de la mitología mesoamericana no es un investigador más, sino alguien que ocupa un lugar excepcional en nuestra

cultura. López Austin se apoya en las modernas indagaciones de la lógica interna que preside los mitemas básicos de la humanidad, entre otros más, Ernst Cassirer, Marcel Mauss, Georges Dumézil, Claude Lévi-Strauss, Émile Durkheim o Mircea Eliade, sin olvidar a Franz Boas y Bronislaw Malinowski. Además, López Austin ha examinado todos los códices mesoamericanos, todos los textos de los misioneros y lo que sabemos de algunos mitos actuales de los pueblos vivos de Mesoamérica.

López Austin ha arrojado nueva luz sobre los mitos básicos de la cultura mesoamericana prehispánica al compararlos con los mitos de los pueblos vivos de México. Maestría y rigor, he allí sus características. En su interpretación hallamos tanto a Hesíodo cuanto la epopeya de Gilgamesh. En *La constitución real de México-Tenochtitlan* rastreó la estructura y la norma que regían la vida del pueblo mexica y con la misma paciencia examinó los mitos del tlacuache, este animal simbólico de los mitemas mesoamericanos. Para lograrlo, López Austin elaboró un modelo de interpretación por el que comprendió las ideas míticas de esos pueblos, digo, la estructura profunda del mito en la mentalidad de los pueblos mesoamericanos, pasados y presentes, pese a todas sus necesarias diferencias. De ahí la solidez de sus interpretaciones. Los misioneros creyeron ver en los rituales mesoamericanos una práctica demoníaca, formas equívocas de la expresión religiosa. Por esa causa la combatieron con fervor. Pero hoy nos hallamos lejos de aquel celo misionero: en los monumentos mesoamericanos, sean de palabras o de piedras, encontramos las expresiones de una alta cultura.

López Austin ha contribuido, en no poca medida, a que asumamos, con todo rigor, esta distancia crítica, al considerar esos mitemas en su realidad específica. Su labor ha culminado en dos libros extraordinarios, *Los mitos del tlacuache*, por un lado; *Tamoanchan* y *Tlalocan*, por el otro; así, ha establecido que el tiempo del mito es otro tiempo que irrumpe en la vida diaria del hombre mesoamericano. El tiempo primigenio de la creación original, la fractura del cielo y de la Tierra, la preñez de Coatlicue, el

nacimiento de Huitzilopochtli, la muerte ritual de los Innumerales del Sur, el degüello de Coyolxauhqui, no sólo ocurre *entonces, antes*, en el *tiempo-otro* que es el tiempo del inicio, sino ahora y todos los días, porque todos los días el Sol mata a los astros, degüella a la Luna, sube las gradas de la pirámide ceremonial y se hunde cada tarde en las fauces de Cipactli, la Tierra. Por las tardes, sucede lo inverso. En la mente de los hombres mesoamericanos, antiguos y modernos, los dos tiempos míticos, el primigenio y el actual, se entrecruzan y se vivifican; de ahí que todo esté vivo y haya un diálogo con todos los seres del cosmos. López Austin dice que todos los seres hablaban en el momento inicial, y que también lo hacen hoy, porque son hombres, como nosotros: si un árbol es herido por el hacha del labrador, *pega de gritos*; lo mismo hace la tierra cuando penetra en ella la coa del sembrador: son gente, son *personas*. De esa manera nace nuestro tiempo, el tiempo humano: “el origen del calendario no es el ocio, sino el trabajo”, dice López Austin. Por lo tanto, “el mito es la referencia al otro tiempo; el ritual, su nueva presencia”.

Tamoanchan y Tlalocan, pues, no son sólo dos sitios míticos que se hallen en la mente de los hombres prehispánicos; son sitios que también ocupan un tiempo y un espacio en los pueblos que viven en el México de hoy, los tzotziles de Chiapas, los nahuas de la sierra de Puebla y los huicholes de la sierra del Nayar. ¿En dónde están estos sitios? Desde luego, se encuentran en la imaginación de los pueblos que los han creado. Son mitemas que tienen igual realidad en el tiempo y en el espacio cotidianos. A sabiendas de que se trata de espacios míticos, López Austin dice que Tamoanchan es “el gran árbol cósmico que hunde sus raíces en el Inframundo y extiende su follaje en el Cielo”. Cuatro son las regiones de la superficie terrestre, a las que debe añadirse el centro. Tlalocan, unidad contradictoria con Tamoanchan, es “la gran bodega de las riquezas”. Uno es lugar ígneo, lleno de flores; el otro es acuático, frío, putrefacto. Mesoamérica ha creado la imagen clara de la concavidad terrestre, a un tiempo sostenida y rodeada por las aguas primordiales. Esa unidad de

los opuestos, esa realidad mítica profunda, la revela López Austin con rigor y con emoción intensos. No es poca cosa. Hay que felicitarlo, y felicitarnos, por esto.

Palacio de Bellas Artes,  
*Ciudad de México*  
*13 de noviembre de 2017*



# JUEGO DE TIEMPOS





## CAPÍTULO I

# ESTA ANTOLOGÍA

La honrosa recepción del Premio Pedro Henríquez Ureña conlleva la gozosa tarea de entregar una antología personal a la Academia Mexicana de la Lengua. Veo en tal labor la apertura de dos campos de intercambio virtual. Imagino entre los lectores a muchos ya habituales con quienes comparto intereses temáticos. Los hay colegas, los hay aficionados, y no será tan necesaria una presentación para ellos. Pero veo también, con deleite, un nuevo público, aquellos que acudan a esta antología por la mera curiosidad despertada por el premio.

¿Por qué imaginar audiencias futuras? No soy autor que escriba para sí mismo. Es verdad que en el oficio hay una etapa primera, unas veces solitaria, las más de las ocasiones compartida con colegas próximos, en que el trabajo se reduce al cónclave o a la soledad; pero después, cuando las ideas adquieren cierto nivel de firmeza, acostumbro dialogar virtualmente con lectores en potencia. Así converso mentalmente, pues no puedo concebir la palabra externada sin esperar que produzca un sinfín de respuestas heterogéneas —aun contradictorias— que, aunque no pueda conocerlas, las debo conjeturar para que marquen mi derrotero y modulen mi texto. Son comentarios, réplicas, muestras de interés o aburrimiento, adhesiones, aprobaciones, rechazos, comprensiones o malinterpretaciones, equivalentes a las resistencias dispares de la madera frente a la gubia del tallador: éste tiene que condicionar permanentemente ángulos, intensidad y profundi-

dad de golpe para combinar su voluntad de obra con la naturaleza irregular de la materia.

Ante las nuevas audiencias, he de presentar mi obra. Soy un viejo historiador que he elegido como objeto central de estudio las antiguas sociedades indígenas de un tiempo, un espacio y una forma de vida comprendidos bajo el actual nombre de Mesoamérica. *Grosso modo* puede afirmarse que estas sociedades ocuparon las mitades meridional de México y occidental de Centroamérica entre el siglo xxv a.C. y el siglo xvi d.C., originando en dicho territorio su sedentarismo agrícola y desarrollando en él múltiples formas de vida. Crearon culturas tan diversas como lo fueron sus plurales orígenes, lenguas, climas de sus asentamientos y tradiciones propias, y tan semejantes como lo fue la historia común de sus permanentes contactos. Su fama llega a nosotros en una amplia denominación: olmecas, zapotecos, mayas, teotihuacanos, otomíes, toltecas, huastecos, mixtecos, tarascos, totonacos, mexicas (conocidos también como aztecas) y muchísimos más. De todos ellos la especialización me obliga a privilegiar a quienes habitaron el Altiplano Central de México entre los siglos xiv y xvi d.C., hablantes de lengua náhuatl y, con más precisión, a los mexicas. En compensación de la necesaria especialización del oficio, pero para mejor comprensión de los pueblos del pasado, he tenido que hacer permanentes incursiones de un extremo a otro de Mesoamérica y de la Antigüedad a nuestros días, con un gran interés por la vida y la cultura de las sociedades indígenas herederas de la antigua tradición mesoamericana.

Por lo que toca al ejercicio del oficio, a lo largo de la vida he disfrutado las alternancias entre la puntualidad de la ciencia y la libertad del ensayo, entre la minuciosidad del especialista y la generalidad del difusor, entre la gravedad del dato duro —seco— y la agilidad didáctica. Al integrar esta antología personal procuré equilibrar las múltiples facetas. Confieso que ha sido una extraña experiencia, semejante a la que produjera un espejo múltiple que simultáneamente reflejara rostros de distintas edades. La relectura de los textos me llevó a descubrir grandes permanencias: obsesiones, principios, defectos de escritura. Y muchos

cambios: nuevas apreciaciones que me hicieron transformar técnicas, criterios y concepciones a lo largo de la vida; puntos de vista que estimé más claros. En fin, un extraño juego de tiempos en que los componentes no concuerdan del todo, pero que representan. Un juego de tiempos, como las tradiciones, como la vida.

## CAPÍTULO II

# SEMBLANZA DE MÍ MISMO<sup>1</sup>

Eduardo Matos Moctezuma me ha pedido una semblanza. De ordinario las semblanzas se componen de raíz, tronco y fruto o, ya como temas, el origen y motor de la obra, el camino para lograrla y el producto. La respuesta, por su orden, es una relación sintética de cada uno de los tres puntos, relación que, como todo, es más trillada cuanto más repetida. El orden usual me parece bueno; pero, para obviar la trilla y sin cambiar de semblante a la semblanza, dejo atrás la generalidad de la síntesis y, para contestar a Eduardo, elijo un segmento radical de la raíz, un larguero resistente del tronco y un trozo de la pulpa del fruto.

### **I. LA ETAPA FORMATIVA O ALDEANA<sup>2</sup>**

Siempre contesto a la primera pregunta con los nombres de distinguidos profesores universitarios cuyas ideas orientaron y nutrieron mi pensamiento y con los de compañeros de estudio que lo modelaron en el juego de la reciprocidad. También he

<sup>1</sup> Esta semblanza fue publicada en Eduardo Matos Moctezuma y Ángela Ochoa (coords.), *Alfredo López Austin. Vida y obra*, Secretaría de Cultura–Instituto Nacional de Antropología e Historia–Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2017, v. III, pp. 11–17.

<sup>2</sup> Tomo prestado para este subtítulo uno de los nombres con el que algún arqueólogo designó el horizonte comúnmente conocido como Preclásico.

enlistado a los autores de libros cuyas propuestas han sido básicas para concretar las mías, en pro o en contra. Creo haber sido justo en las respuestas; pero la oportunidad que ahora me da Eduardo me permite remontar las fechas para llegar a las etapas de mi vida que tallaron más profundamente lo que he sido.

Me formó Ciudad Juárez, mi tierra natal, entre sus calles y el desierto que la abraza. Los recuerdos se agolpan, sin respeto a las etapas de infancia, adolescencia y juventud temprana. En los años cuarenta y cincuenta la ciudad emergía, prosperaba; pero lo hacía encajonada entre el choque cultural con su vecina extranjera y la distancia en kilómetros y en aprecio del resto de México. Puedes imaginar, lector, que nada llegaba o podía llegar del mundo exterior a aquel borrón abandonado entre los médanos. Sin embargo, en los cuarenta una avioneta se anunciaba periódicamente en el cielo con su valiosa carga de pescado y marisco. A su tiempo llegaron a la ciudad los bolígrafos, y no tan pronto la autorización para que en la primaria los usáramos en sustitución de los molestos plumilla y tintero. Martha y yo aún recordamos el feliz arribo de las caravanas de Paco Miller y de los circos que en más de una ocasión nos presentaron como espectáculo culminante la lucha mortal entre un león y un toro. De niño vi torear a Manolete y a los más famosos diestros mexicanos de la época. En el centro de la ciudad, parvadas de muchachos pasábamos respetuosos sin interrumpir la marcha lenta, digna y solemne del ídolo del ring, don Carlos “Gorila” Ramos.

En los cuarenta, de la Segunda Guerra Mundial no sólo nos llegaban en los noticieros cinematográficos las más terribles nuevas —entre ellas las imágenes de las explosiones en Hiroshima y Nagasaki—, sino algunos efectos directos, como el racionamiento y sus cupones, y en el vecindario la inexplicable desaparición del ingeniero alemán de la casa de al lado. En las noches vivíamos en silencio nuestros temores cuando contemplábamos la danza caprichosa y muda de los potentes haces de luz que se entrecruzaban en el cielo para anticipar un eventual ataque aéreo de las Potencias del Eje.

Hoy, cuando el diálogo del desayuno se vuelve nostálgico, Martha y yo recordamos también aquel año de 1947, en particular un día tranquilo y caluroso de fines de mayo. Un error de los americanos al estar experimentando sus armas destructivas dejó escapar un misil balístico V2 (en su versión B1-Hermes). La enorme bomba nos cayó en el desierto, en un lugar próximo a ciudad, y el impacto, además de su estruendo, cimbró la tierra, rompió vidrios y derrumbó algunos viejos muros. El pánico desató nuestras más descabelladas suposiciones —no faltó el Diablo— y nos lanzamos a la calle para descubrir la naturaleza, el lugar y los daños mayores causados por el desastre. En la precipitación formábamos grupos que se topaban en las calles para deshacer el misterio. Fue la prensa, hasta el día siguiente, la que nos dijo lo que había ocurrido.

A su tiempo llegó también la televisión: primero los programas americanos; después, a mediados de los cincuenta, los de un canal local que en un principio bautizamos con el nombre de Canal de la Mancha. En la escuela secundaria asistí tal vez por primera vez en mi vida a una conferencia científica que se arraigó en mi memoria. Un hombre rubio, de aspecto bonachón, hizo un alto en la frontera —no sé para qué—, y nos convocó a los alumnos en el salón de actos para explicarnos algo de lo que no sabíamos nada: qué es un átomo. Se me grabó el nombre del sabio; pero hasta muchos años después me enteraría de quién era Carlos Graef Fernández. En otra ocasión asistimos a un concierto. Un violinista había cruzado la frontera —no sé por qué—, y al oír la maravillosa música aprendimos el difícil nombre del virtuoso: Yehudi Menuhin.

Pero hay que ser más precisos. A mí me formó una escuela. Era una escuela enorme, abierta, de brazos extendidos, luminosa, y así era también su edificio, cuyo frente ocupaba toda una cuadra hacia la avenida vertebral de mi ciudad, y su parte trasera era un extenso campo deportivo, colindante con el parque municipal más importante. Oficialmente eran dos escuelas: la secundaria y la preparatoria federales; pero al existir una sola dirección, casi la misma planta de maestros y el mismo alumnado

con estancia de cinco años, las únicas diferencias que percibíamos eran las dos respectivas fiestas de graduación y la jerarquía de los estudiantes, orden de preeminencia que en casos particulares algunos de los de secundaria desdibujaban a puñetazos.

La escuela era entonces la única de su nivel en Ciudad Juárez. Debíamos ingresar a ella todos los adolescentes que deseábamos recibir una preparación mexicana. Los que no, tomaban cotidianamente el tranvía urbano, cruzaban el río y acudían a diferentes instituciones de El Paso. En resumen, el numeroso alumnado tenía como origen cada rincón de la ciudad, cada formación cultural, cada clase económica, todos amalgamados en una íntima vida común que sabíamos que duraría, al menos, cinco años.

La formación que recibíamos era excepcional. El núcleo del cuerpo docente estaba formado por un sólido grupo de maestros normalistas, con grandes viejos a la cabeza y una mayoría de jóvenes que habían sido compañeros de estudios. Cual más, cual menos, eran maestros sabios; pero sobre la calidad de sus conocimientos existía una misión, una entrega total, un arraigado sentido de responsabilidad social cuyo impulso nacía en el modelo cardenista. La obra de este núcleo fue tan importante que en aquellos felices años y muchos de los venideros cada uno de los maestros de nuestra escuela era reconocido y aceptado con respeto y admiración dentro y fuera del aula. Hoy muchos de sus nombres han pasado a ser los de calles de la ciudad.

Sin embargo, la historia no fue tan tersa. La dirección de la escuela tenía otra forma de concebir el mundo. Un buen día uno de los maestros, Armando B. Chávez M., fue convocado por la autoridad escolar y se le ordenó que de inmediato cesara de inculcar en los alumnos ideas perniciosas y falsas, en particular la de la evolución de las especies y el darwinismo. Considera, lector, que estoy hablando del inicio de los años cincuenta. Don Armando nos comunicó indignado en la siguiente clase de biología que había sido censurado, y las consecuencias no se hicieron esperar: una protesta, adicionada con la reclamación de otros agravios; una fuerte reacción por parte de las autoridades y la



prensa; un conflicto prolongado y, al final, la necesaria reubicación de don Carlos Darwin en el programa de don Armando.

Hoy recuerdo los nombres de aquellos maestros con gran cariño, aunque posiblemente me falten algunos en la lista. Culpó a mi memoria y no a sus méritos. Pedro Rosales de León, Esperanza Padrón de Rosales, José María Sánchez Meza, Cesáreo Santos, Amador Hernández, Salvador González, Alejandro Aguirre Laredo, Edmundo J. Diéguez, Guillermina Diéguez, Guadalupe Godoy, Pedro Zúñiga, Carmen Coique, Armando B. Chávez M., José Corzón, David Santos, José Murguía... Ellos me formaron precisamente en los años formadores. Mi deuda es enorme y son muchos ellos, los acreedores. He ido pagando; pero sé que ya no podré cubrir toda la deuda. Terminaré como un deudor; pero no me preocupo: es de las deudas largas, “deuda de larga duración”. Otros que vengan pagarán por mí. Como dijo el sabio Perogrullo: “siguen los siguientes”.

Mucho más habría que contar; pero cada cosa merecería un pausado comentario.

## II. MI AUTOBIOGRAFÍA DE SAHAGÚN

Hablamos de nuestras formas de trabajo con una generalidad exagerada. Cada investigación es una aventura diferente, cuya conclusión no refleja necesariamente las peripecias encontradas en el camino. Relato a continuación en forma muy condensada uno de los procesos accidentados, cargado de incidentes que eran imprevisibles.

El proyecto que elijo como muestra es apropiado, ya que la lectura de los documentos históricos de fray Bernardino de Sahagún no sólo ha sido el ejercicio de análisis más arduo, frecuente y sostenido a lo largo de toda mi vida académica, sino que ha constituido la base de la mayoría de mis propuestas. Dicho proyecto fue la edición de la *Historia general de las cosas de Nueva España*.

Una casa editora nos llamó a Josefina García Quintana y a mí para la obra. El plazo era muy corto; pero aceptamos la pro-

puesta con el deseo de poner al alcance de los lectores la parte del *Códice Florentino* que está escrita en español. Lo hicimos tanto por la familiaridad que ya teníamos con los documentos del franciscano como por la conveniencia de que todos nuestros colegas y el público amplio pudieran acercarse a un texto completo, preciso y confiable de este libro clásico de nuestra historia.

Establecimos los acuerdos necesarios con la editorial; distribuimos convenientemente entre nosotros las tareas, y nos lanzamos a la empresa. Sin embargo, el primer imprevisto se hizo presente de inmediato y de manera severa. Habíamos establecido el inicio del trabajo para mediados de septiembre de 1980. A escasos tres días de haber empezado, mi socia me avisó que su participación quedaba suspendida, pues había caído seriamente enferma. El asunto era complicado, dada la fecha de entrega del material a la casa editora. Recurrí de inmediato a la solidaridad familiar, pidiendo a mi esposa que se convirtiera en colaboradora del proyecto. Trabajamos juntos en forma agotadora, con mucha frecuencia auxiliados por nuestros dos hijos, que por entonces eran unos jóvenes de 17 y 16 años. En el tiempo que nos habíamos fijado, dejamos concluida la paleografía, la revisión y la transcripción de los textos. En el trayecto, Josefina había empeorado, y para fines de octubre tuvo que someterse a una intervención quirúrgica. Felizmente venció la adversidad y, ya restablecida de la operación, se incorporó al trabajo, tal vez tarde, pero en forma diligente y efectiva, lo que permitió que se cumplieran a tiempo las restantes tareas. El 1 de diciembre, como se había fijado en el contrato, la editorial contó con la transcripción del texto paleografiado, con el glosario y con la introducción. Para enero Martha, nuestros dos hijos y yo estábamos en Sevilla, en año sabático.

Pasó el sabático y el libro no se imprimía. Por fin, en 1982 los editores nos notificaron que había aparecido. Quedé mudo cuando tuve entre mis manos los dos volúmenes que los editores me entregaron. Verbalmente Josefina y yo habíamos pactado con ellos que la edición sería de gran tiraje, en papel económico y a un precio que pudiera ser cubierto por un gran número de

lectores. Nos habían entregado un ejemplar de una edición limitada, fuera del mercado, pagada por un banco que la adquirió para regalar a sus clientes selectos. El lujo del libro era inaudito: ornamentos y letras capitulares especialmente diseñados por un artista reconocido, papel cien por ciento de trapo fabricado para esta edición en Boston, encuadernación de seda japonesa *Asachi*, piel de cabra de Nigeria curtida en Inglaterra, etc. No quise volver a saber nada de él.

Años después Josefina me pidió que intentáramos de nuevo una edición que estuviese a la disposición del gran público. Accedí; pero dado el ambiente de las celebraciones que se vivían en esos momentos, ambos manifestamos claramente a la editorial que, dadas nuestras convicciones ideológicas, nos negábamos a que la edición tuviera enlace alguno con la fiesta o celebración o conmemoración o como quiera llamársele del V Centenario del “descubrimiento” de América. En 1988, al recibir un ejemplar del libro, lo primero que vi en la portada, fue el enorme logo con la corona imperial sobre los “dos mundos”.

Ahora sí, todas mis ilusiones editoriales de la obra histórica que yo más apreciaba se derrumbaron por completo. Cuando Josefina me propuso que siguiéramos intentando alcanzar nuestra meta, dejé a ella decisión y tarea, la que culminó por sus esfuerzos el siguiente año, gracias a la intervención del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (Conaculta).

Sin embargo, mi socia no quedó satisfecha con esto. Me dijo que, ya sin las limitaciones editoriales de origen, habría que intentar con Conaculta una siguiente edición ampliada con la adición de nombres de capítulos, que no existían en el manuscrito original, pero que eran necesarios para los estudiosos, y con un índice analítico que facilitara la consulta de la obra. Pese a la buena edición de 1989, los dos golpes anteriores me impidieron intervenir. Deseé a mi antigua socia la mejor de las suertes y sólo le pedí que mi nombre no apareciera en la edición de su nuevo proyecto. En 2000 salió a la venta en tres volúmenes, por Conaculta, una edición verdaderamente útil y asequible de la *Historia general de las cosas de Nueva España*. El único pero era que

incluía mi nombre. Yo no había movido un dedo en el esfuerzo tremendo que exigió esta excelente publicación. Pregunté a Josefina por qué me daba crédito por un trabajo en el que yo no había participado. Me recordó, generosa, que en el remoto arranque del proyecto Martha y yo, sin su participación, habíamos paleografiado, corregido y transcrito el texto de Sahagún y hecho casi todo el glosario. Más aún, me dijo que no quería disponer de los ejemplares que recibiría de Conaculta, y por su decisión todos los paquetes se destinaron al reparto gratuito, a su nombre, entre mis propios alumnos de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM.

Confieso, pues, lector, que el crédito de esa edición no debió aparecer en el libro y que la ficha está sobrando en mi currículo, pues es un mérito que no me corresponde.

### III. ELOGIO A MI VANIDAD

No niego que soy un hombre vanidoso. Quienes me conocen más a fondo me criticarán esta aclaración por innecesaria; pero hay muchos que tienen de mí un concepto más vago, erróneo y positivo. Todo es útil en esta vida, hasta la vanidad. Hoy la aprovecho para juzgar mi obra, no en número de páginas escritas, sino con base en algunas de las propuestas centrales que he hecho a lo largo de los años. Tampoco valoro la certeza o la importancia de estas apreciaciones, pues no sería objetivo. Simplemente hago una lista:

El *pillalli* no es un derecho de propiedad privada de la tierra, sino la cesión que hace el gobierno estatal a un particular de los derechos tributarios agrícolas procedentes de un terreno de cultivo, en recompensa por méritos y servicios prestados al estado por el donatario (*La Constitución...*, 1961).<sup>3</sup>

<sup>3</sup> Alfredo López Austin, *La constitución real de México-Tenochtitlan*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1961.

La creencia en el dios Quetzalcóatl no deriva de la divinización de un personaje histórico, sino, por el contrario, es una concepción que el fiel tiene del poder de los dioses de alojar una parte de sí mismos en el cuerpo de un ser humano. Tal facultad no es exclusiva del dios Quetzalcóatl. Esta ocupación divina caracteriza a personajes que pueden recibir el nombre de “hombres-dioses” (*Hombre-dios...*, 1973).<sup>4</sup>

Según los antiguos nahuas, el cuerpo humano está compuesto por partes de materia perceptible o “pesada”, y partes de materia ligera, imperceptible, que podemos denominar “entidades anímicas”. Hay una entidad anímica central, de presencia necesaria en todo ser humano vivo; otras clases de entidades anímicas pueden desprenderse temporalmente del individuo. Cada clase de estas entidades tiene origen, características, funciones fisiológicas y mentales, ubicación, enfermedades y riesgos propios, muy diferentes a los de las demás. Las principales entidades anímicas del ser humano son tres (*Cuerpo humano e ideología...*, 1980).<sup>5</sup>

Ante la insuficiencia de cualquier definición pretendidamente universal que pueda aplicarse al mito de tradición mesoamericana, se desarrolla, con base en el estudio concreto de esta tradición, un concepto que le es apropiado, y a partir de él se formula una definición (*Los mitos del tlacuache...*, 1990).<sup>6</sup>

En el trayecto de la conceptualización del mito mesoamericano, se considera que es necesario distinguir entre un complejo de creencias míticas y otro de narrativa mítica. Ambos se encuentran ligados indisolublemente y se alimentan recíprocamente; pero se puede ver en cada uno de ellos una normatividad propia. Ambos complejos se vinculan a un tiempo-espacio divi-

<sup>4</sup> Alfredo López Austin, *Hombre-dios. Religión y política en el mundo nahuatl*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1973.

<sup>5</sup> Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2 vols., 1980.

<sup>6</sup> Alfredo López Austin, *Los mitos del tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana*, Alianza Editorial Mexicana, México, 1990 [3ª ed., Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1996].

no en el que se formaron las criaturas que irían a existir en el mundo (*Los mitos del tlacuache...*, 1990).<sup>7</sup>

En la cosmovisión mesoamericana, a partir de la diferenciación entre el tiempo-espacio divino y el tiempo-espacio mundano puede explicarse que los dioses se hayan transformado en las aventuras míticas para adquirir las características esenciales que tendrían las diversas clases de criaturas en el momento de creación del mundo. Cada uno de los dioses dio lugar a una clase de criaturas, adquiriendo sobre su naturaleza indestructible una cobertura vulnerable al tiempo y mortal. La transformación de cada dios en creador-criatura se logró por medio de su sacrificio. Todas las criaturas poseen una interioridad divina, que va a morar en el tiempo-espacio divino después de su destrucción o muerte en el mundo (*Los mitos del tlacuache...*, 1990).<sup>8</sup>

La existencia de la continuidad histórica y de la díada unidad/diversidad en la tradición mesoamericana pudo mostrarse con la comparación paradigmática de un mismo complejo cultural en las concepciones del Posclásico y en las actuales de tres regiones indígenas muy separadas entre sí: Sierra Norte de Puebla, territorio tzotzil y territorio huichol. El complejo utilizado como muestra fue el de los dioses del agua y de la vida/muerte (*Tamoanchan y Tlalocan...*, 1994).<sup>9</sup>

En la antigüedad mesoamericana se creía que la entidad anímica central del ser humano pasaba al tiempo-espacio de los dioses, donde sufría un proceso de limpieza en forma de pruebas y sufrimientos. El proceso borraba en la entidad toda individualidad mundana, hasta despersonalizarla por completo. Una vez despersonalizada, la entidad podía pasar al reciclaje en otro ser humano que estaba por nacer (*Tamoanchan y Tlalocan...*, 1994).<sup>10</sup>

En varias regiones de Mesoamérica se produjeron entre el Clásico y el Posclásico profundos movimientos político-econó-

<sup>7</sup> *Idem.*

<sup>8</sup> *Idem.*

<sup>9</sup> Alfredo López Austin, *Tamoanchan y Tlalocan*, Fondo de Cultura Económica, México, 1994.

<sup>10</sup> *Idem.*

micos que transformaron o pretendieron transformar las articulaciones entre los componentes de las distintas etnias regionales. Se pretendía justificar la idea política central con una interpretación de un mito en el que el personaje divino principal era Serpiente Emplumada. A falta de un nombre de esta idea política, los autores le atribuimos el de *zuyuanismo* (con Leonardo López Luján, *Mito y realidad de Zuyúa...*, 1999).<sup>11</sup>

La aplicación de la tesis braudeliana de los ritmos de la historia permite formular la distinción entre los diferentes ritmos de transformación en la continuidad histórica de la tradición mesoamericana y explicar en ella la díada unidad/diversidad. Esta díada se origina en el juego entre los procesos lentísimos de la transformación y otros menos lentos, hasta llegar a los elementos muy lábiles al paso del tiempo. El conjunto de los elementos de la cosmovisión caracterizados por su transformación más lenta se ha denominado *núcleo duro* (“*El núcleo duro...*”, 2001).<sup>12</sup>

Se formula el concepto de *paradigma* como recurso heurístico para mostrar un concepto central en la cosmovisión mesoamericana y su continuidad histórica (con Leonardo López Luján, *Monte sagrado-Templo Mayor*, 2009).<sup>13</sup>

El eje cósmico, principalmente en su figura de monte, se proyecta tanto en promontorios geológicos como, artificialmente, en construcciones templarias. Su carácter fundamental en la lucha de los opuestos complementarios y en los procesos cíclicos

<sup>11</sup> Alfredo López Austin y Leonardo López Luján, *Mito y realidad de Zuyúa. Serpiente Emplumada y transformaciones mesoamericanas del Clásico al Posclásico*, El Colegio de México–Fideicomiso Historia de las Américas–Fondo de Cultura Económica, México, 1999.

<sup>12</sup> Alfredo López Austin, “El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana”, en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes–Fondo de Cultura Económica, México, 2001, pp. 47-65.

<sup>13</sup> Alfredo López Austin y Leonardo López Luján, *Monte sagrado-Templo Mayor*, Instituto Nacional de Antropología e Historia–Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2009.

cos da origen al sentido de gran parte de la ritualidad (con Leonardo López Luján, *Monte Sagrado-Templo Mayor*, 2009).<sup>14</sup>

En la cosmovisión mesoamericana, el tiempo-espacio anecuménico o divino y el tiempo-espacio ecuménico o mundano no son simplemente dos contigüidades de un proceso causal, sino entidades esencialmente diferentes. Más aún, en el tiempo-espacio anecuménico deben distinguirse dos dimensiones muy diferentes: la del ocio divino y la mítica. Esta última dimensión tiene que dividirse, a su vez, en una zona procesual preparatoria y en una zona liminal. (“Ecumene Time, Anecumene Time: Proposal of a Paradigm”, propuesta oral de 2012, cuya versión definitiva se encuentra en un libro colectivo sobre tema “The Measure and Meaning of Time in the Americas”).<sup>15</sup>

Ante la insuficiencia de cualquier definición pretendidamente universal que pueda aplicarse al sistema de pensamiento holístico de la tradición mesoamericana, a lo largo de décadas de trabajo se ha venido modificando un concepto de *cosmovisión* apropiado a ella, y se han formulado las correspondientes definiciones del término. Las modificaciones se han debido a la constante confrontación del concepto teórico con las particularidades de la tradición estudiada. (La última definición se envió para publicación en 2013 con el título tentativo de “Cosmovisión y pensamiento indígena”).<sup>16</sup>

<sup>14</sup> *Idem.*

<sup>15</sup> Alfredo López Austin, “Ecumene Time, Anecumene Time: Proposal of a Paradigm”, en Anthony F. Aveni (ed.), *The Measure and Meaning of Time in Mesoamerica and the Andes*, Dumbarton Oaks, Washington, D.C., 2015 [traducción español: “Tiempo del ecúmeno, tiempo del anecúmeno. Propuesta de un paradigma”, en Mercedes Garza (coord.), *El tiempo de los dioses-tiempo. Concepciones de Mesoamérica*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2015, pp. 11-49.

<sup>16</sup> Alfredo López Austin, “Sobre el concepto de cosmovisión”, en Alejandra Gámez Espinoza y Alfredo López Austin (coords.), *Cosmovisión mesoamericana: reflexiones, polémicas y etnografías*, El Colegio de México–Fideicomiso Historia de las Américas–Fondo de Cultura Económica–Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México, 2015, pp. 17-51.



## RESUMEN

Hago el balance frente a mi árbol: muchos números rojos; muchos negros; los negros superan a los rojos. ¡Estoy contento! Es que el árbol se dio en buen terreno: un bosque tupido, de oxígeno denso. Lo cuidé mejor que peor, y mucho mejor que peor lo rodearon los árboles vecinos. Me fue bien, y el deseo que me queda es que igual les vaya a los siguientes que siguen.

# TEORÍA



## CAPÍTULO III

# EL NÚCLEO DURO<sup>1</sup>

## INTRODUCCIÓN

En el fin de milenio se convoca a balances. Es necesario contar, registrar, precisar las trayectorias, cotejar los proyectos con las realizaciones, analizar los procesos, evaluar nuestros actos y sumergirnos en la autocrítica. En pocas palabras, se estima que el momento histórico hace indispensable la mirada retrospectiva para estribar un siguiente paso del camino. Pero ¿de qué paso se trata? Puede ser el artificial de un fin de milenio: la proximidad del 2001 (o, para los ansiosos, del 2000), cierre de cómputo, compleción de ceros finales en una de las cuentas que se ha dado la humanidad. Será éste, por tanto, un paso tan arbitrario como cualquier otro que se base en cualquier otra de las cronologías construidas a lo largo de la historia. O puede ser, por el contrario, real: un fin de ciclo histórico con sus característicos desajustes, fracasos, peligros, desmoronamientos, disolución de unos valores y necesidad de creación de otros nuevos ante el riesgo de la anomia.

En nuestros días se dan las dos variantes del tránsito. Ciclo y siglo constituyen una unidad. La artificialidad de los ceros

<sup>1</sup> Este trabajo fue publicado con el mismo título como un capítulo en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Fondo de Cultura Económica, México, 2001, pp. 47-65.

coincide con la concreción del peligroso cambio hacia un destino por demás incierto. Y en el doble paso aparece el dilema: ¿debemos confiar nuevamente en la capacidad intelectual del hombre para influir en su propia realidad, o debemos, por el contrario, cerrar los ojos, apretar los párpados y aceptar por fe la existencia de leyes universales salvadoras? Si optamos por la vía racional, tendremos en el estudio histórico una de las bases de reflexión. Aceptemos, pues, la idea de la confianza en la capacidad intelectual del hombre.

En años de dedicarme al estudio de la cosmovisión mesoamericana he utilizado algunos conceptos que han fincado mi posición frente a la materia. Su formulación ha nacido más del apremio por explicarme la realidad estudiada que de un afán teórico *per se*. Creo que, entre muchas, es ésta una vía sana de conceptualización; pero hace necesario recapitular y reflexionar de tiempo en tiempo con el fin de acomodar argumentos y juicios dispersos, revisar la lógica de las construcciones y proponer a los colegas un resumen ordenado.

Me mueve el propósito de la reflexión. El objeto particular es el *núcleo duro*. Sin embargo, éste no es un texto canónico. No es una fundamentación teórica, ni una justificación de trabajos anteriores, ni una argumentación de defensa, ni una compilación de ejemplos. Ni siquiera es, en sentido estricto, una síntesis de mis ideas anteriores, pues lo que pretendo es dar cuenta de mi posición actual. Tal vez el carácter del texto se aproxime al de una provocación —en la más tranquila de las acepciones del vocablo—, al de una propuesta a los colegas para abrir un diálogo que acote una vía productiva para la comprensión de la historia de las antiguas sociedades mesoamericanas.

Firmo yo la propuesta, asumiendo la autoría. Debo reconocer, sin embargo, que muchas de estas ideas han surgido de prolongadas y frecuentes conversaciones con Leonardo López Luján, tras las cuales es difícil deslindar si las reflexiones surgieron de uno o de otro de los dialogantes o si nacieron misteriosamente del diálogo mismo. Tan injusto sería ignorar la participación de Leonardo como atribuirle la responsabilidad de mis afirmaciones.

## LA FORMACIÓN DE UNA CULTURA

El estudio de los pueblos que hemos denominado mesoamericanos descubre dos características al parecer antitéticas: por una parte, la similitud existente en las técnicas productivas, formas de organización social y política, concepciones acerca de la estructura del cosmos y otras muchas prácticas, creencias e instituciones cuya semejanza deriva de una intensa y milenaria interacción; por la otra, una riquísima diversidad en los mismos campos señalados, que apuntan a la radical transformación histórica durante los milenios de existencia mesoamericana, a una gran diversidad étnica y lingüística, y a la variedad de climas y paisajes que fueron los nichos ambientales de los pueblos indígenas. Ante esta visión contrastada, el historiador debe plantearse cuáles son las peculiaridades de la unidad en Mesoamérica, cuáles las de su diversidad interna, a qué factores obedecieron unas y otras, y cómo se compaginaron estas características disímbolas en el contexto histórico.

Puede ubicarse el origen de Mesoamérica en la época en que pueblos nómadas que practicaban la agricultura llegaron a depender en tal forma de los productos de sus cultivos que se asentaron definitivamente junto a sus sembradíos (2500 a.C.). El sedentarismo agrícola, pese a tener como fuerte raíz cultural la tradición nómada, produjo transformaciones profundas, entre las que pueden contarse el cambio de alimentación, la intensificación del trabajo, una nueva nosogenia, la transformación de las prácticas de ahorro, el considerable aumento en la densidad de población, el incremento de los miembros en las distintas unidades sociales, la ampliación de las interrelaciones entre los grupos y el invento de la cerámica. Si bien no es posible pensar en una transformación súbita, sí puede afirmarse que fue radical; tanto, que puede señalarse como hito de inicio de una tradición cultural.

Los especialistas hacen hincapié en la importancia que tuvo la diversidad ambiental en el desarrollo de los contactos entre los primeros sedentarios. El intenso intercambio de los productos

que eran peculiares en los distintos medios fue el catalizador de otras muchas formas de interrelación que propiciaron, desde tan tempranos tiempos, la construcción conjunta de una historia y una tradición cultural comunes. Un lugar de primer orden debió de ocupar la transmisión recíproca de las técnicas productivas, y entre ellas las agrícolas. Los hombres se forjaron una visión del mundo a partir de necesidades similares solventadas con recursos similares.

A partir de entonces, incrementadas las comunicaciones con el paso de los siglos, la complejidad creciente de las unidades sociales y políticas tendió redes de todo tipo que refrendaron el parentesco cultural. Los sistemas normalizados de intercambio crearon intrincados códigos, vehículos y mecanismos para mantener y reproducir los vínculos entre las diversas unidades políticas, y para resolver los constantes conflictos surgidos del trato. Los pueblos hegemónicos, al extender su poder comercial, militar y político sobre los más débiles, aceleraron los procesos de homogeneización tanto por su influencia directa como por la similitud de la resistencia presentada por los dominados. Sin embargo, no puede hablarse de un credo o de una regulación cultural impuestos por un imperio o una iglesia. Fue más importante, por ejemplo, la constitución de órdenes supraestatales de regulación de la producción y el intercambio basados en una cosmovisión que tenía muchos elementos comunes.

Sin irrupciones extracontinentales transformadoras de la tradición, los cultivadores de maíz recibieron del norte y del sur aportes culturales que asimilaron a su idiosincrasia. Del norte llegaron oleadas migratorias que alteraron la vida política mesoamericana. Muchos de los invasores no fueron extraños, sino mesoamericanos que abandonaron territorios que ya no ofrecían condiciones favorables para el sedentarismo agrícola. Otros sí fueron recolectores-cazadores que aprovecharon la apertura. Pero a pesar de los grandes cambios que produjeron el repliegue de la frontera septentrional y el consecuente ingreso de nómadas verdaderos, éstos se fueron incorporando paulatinamente a la tradición invadida. Fue necesario el tremendo impacto de la con-

quista europea para romper la autonomía cultural que se había construido a lo largo de cuatro milenios.

Concluyendo, el macrocontexto histórico en que se produjeron las similitudes y la diversidad mesoamericanas fue fundado por los descendientes de recolectores-cazadores del trópico septentrional, nómadas domesticadores y cultivadores de maíz que pudieron alcanzar —por fin, tras milenios de practicar el cultivo—<sup>2</sup> una vida sedentaria, basada en la agricultura, gracias a la posibilidad de cultivo de temporal. Las intensas interrelaciones produjeron una tradición y una historia comunes a la que se fueron incorporando los pueblos de nuevo ingreso. La transformación social y política de las sociedades mesoamericanas se debió a procesos fundamentalmente endógenos o motivados por oleadas migratorias de pueblos que pronto fueron absorbidos por las formas de vida mesoamericanas. Puede afirmarse que la fuerza cultural mesoamericana fue suficiente para incorporar a sus nuevos componentes étnicos y asimilar de manera relativamente homogénea las aportaciones culturales del exterior. Por último, debe hacerse hincapié en que durante los cuatro milenios de existencia cultural autónoma (2500 a.C.-1500 d.C.), y pese al desarrollo de las técnicas agrícolas durante todo este tiempo, el sustento básico de Mesoamérica fue la producción agrícola de temporal. Las principales plantas cultivadas: el maíz, el frijol, la calabaza y el chile fueron herencia de los antepasados recolectores-cazadores que en épocas muy tempranas (7500-5000 a.C.) lograron su domesticación.

## LA PERTENENCIA A LA TRADICIÓN CULTURAL

Tanto las similitudes como la diversidad son características de una misma tradición cultural. Para plantear esta paradójica coexistencia es conveniente repetir aquí lo que Leonardo López Luján y yo afirmamos en un trabajo anterior:

<sup>2</sup> El Protoneolítico, durante el cual se practicó el cultivo del maíz sin sedentarismo agrícola, se calcula del 5000 al 2500 a.C.



Por tradición podemos entender un acervo intelectual creado, compartido, transmitido y modificado socialmente, compuesto por representaciones y formas de acción, en el cual se desarrollan ideas y pautas de conducta con que los miembros de una sociedad hacen frente individual o colectivamente, de manera mental o exteriorizada, a las distintas situaciones que se les presentan en la vida. No se trata, por tanto, de un mero conjunto cristalizado y uniforme de expresiones sociales que se transmite de generación en generación, sino de la forma propia que tiene una sociedad para responder intelectualmente ante cualquier circunstancia.<sup>3</sup>

Siguiendo el texto anterior, la tradición está compuesta por elementos que se van transformando con el paso del tiempo; pero se caracteriza por producir una concatenación que es vertebrada por un conjunto de elementos que son fundamentales no sólo por su presencia, sino porque ordenan y dan sentido a otros elementos menos importantes del complejo. Las generaciones pertenecientes a una misma tradición no pueden compartir la totalidad de los atributos de una cultura, puesto que la tradición tiene carácter histórico y es, por tanto, mutable; pero comparten tantos atributos con sus generaciones antecedentes y subsecuentes que pueden identificarse como eslabones culturales de una secuencia histórica.

Si pasamos de la diacronía a la sincronía, encontraremos, primero, que la pertenencia a una tradición cultural no puede basarse en la mera identidad de los elementos culturales, sino en un orden global, formado por un conjunto de relaciones de muy distintos tipos, orden que ubica y da sentido no sólo por las semejanzas, sino de las diferencias existentes entre los distintos individuos o sociedades pertenecientes a la tradición. Por lo regular, las similitudes y la diversidad se encuentran articuladas en

<sup>3</sup> Alfredo López Austin y Leonardo López Luján, *El pasado indígena*, El Colegio de México–Fideicomiso Historia de las Américas–Fondo de Cultura Económica, México, 1996, p. 62.

un contexto cultural que norma los ajustes, y tanto unas como otra pueden cumplir funciones específicas en el complejo de las interrelaciones sociales que dan vida a la tradición. En este sentido, para la pertenencia a una tradición importa, más que la uniformidad ideológica, el manejo que los mismos códigos y mecanismos de comunicación que hacen posibles las diferentes relaciones sociales. Por otra parte, el grado de parentesco puede determinarse no sólo por la intensidad de las relaciones, sino por su multiplicidad. Esto se debe, entre otras cosas, al carácter holístico de la cultura. No es lo mismo que dos sociedades mantengan un intenso y constante trato mercantil como relación casi única, que, aunque con menor intensidad, su comunicación sea sumamente diversificada. Es la diversificación en las relaciones la que conduce a la integración tradicional. La cultura no es un agregado, sino un sistema.

En la globalidad de la cultura, ¿dónde pueden observarse las similitudes y las diferencias que sean más significativas para el estudio histórico? Los aspectos más importantes debieron de encontrarse históricamente en las técnicas de producción, en la circulación de los bienes, en la constitución de las familias, en las relaciones intracomunales, en los órdenes sociales y políticos, en los tratos entre los diferentes pueblos, en fin, en todo aquello que forma parte del tráfigo cotidiano y que genera normas, instituciones, costumbres y creencias; pero las fuentes con que contamos para el estudio de Mesoamérica, ya sean arqueológicas, documentales o de otra índole, son limitadas cuantitativa y cualitativamente, y arrojan más luz en aquellos ámbitos de la vida social que más interesaron a los aparatos gubernamentales mesoamericanos como expresiones de poder o a los dominadores europeos en sus afanes de evangelización. Coincidieron ambos intereses en el campo de lo religioso o, en un sentido más amplio, en el de la cosmovisión. La cosmovisión será, por tanto, nuestra guía en el planteamiento de la similitud, la diversidad y el núcleo duro. No deberá extrañar, por tanto, que en la descripción del núcleo duro el enfoque predominante sea el que proporciona la cosmovisión.

Debo insistir en lo que he afirmado en otros trabajos: en el estudio de las similitudes y la diversidad mesoamericanas, es adecuado empezar por las similitudes, por todo aquello que nos permita, posteriormente, aquilatar la forma, el grado, el tiempo y la geografía de la diversidad. Si partimos del otro extremo perderemos suelo. Pudiéramos, incluso, perdernos en la atomización de particularidades, en el estudio de ramas que ocultan el bosque. Esto no implica que se desdeñe la diversidad en el estudio histórico de Mesoamérica. Es tan importante como la similitud en la comprensión del pasado.

### **ALGUNOS FACTORES DE LA SIMILITUD**

En forma sucinta señalo algunos factores que condujeron a la similitud cultural de la tradición mesoamericana.

1. *Antecedentes históricos comunes.* Los primeros sedentarios agrícolas y muchos de los pueblos que se incorporaron a la tradición mesoamericana en épocas posteriores fueron descendientes de recolectores-cazadores que durante milenios ocuparon territorios al sur del Trópico de Cáncer. La tradición mesoamericana, pese a la gran transformación que implicó el cambio de las formas del nomadismo al sedentarismo, debió de haber heredado mucho del pensamiento de los recolectores-cazadores, antecedente cultural que permitió, además, la paulatina adaptación de los mesoamericanos más tardíos. Puede suponerse, por ejemplo, que la taxonomía cósmica mesoamericana de la dualidad de opuestos fue una reinterpretación de una concepción dual nómada, y que la relativa familiaridad del mesoamericano con la sobrenaturalidad a partir de estados extáticos provocados con psicotrópicos pudo ser una herencia de los recolectores-cazadores.

2. *Desarrollo en un mismo contexto histórico.* La interrelación de las sociedades de agricultores, principalmente por el intercambio permanente de técnicas y productos, llevó a procesos de cocreación cultural, entendidos éstos como las formas de construcción de una cultura en las que participaban simultáneamente,

en tiempos y espacios muy dilatados, una pluralidad de pueblos que se mantenían en contacto. Puede pensarse que muchas de los logros culturales más importantes fueron producto de una creación participativa, difusa y sumamente lenta, proceso imperceptible para los propios creadores.

Lo anterior no niega que otras innovaciones culturales sí tuviesen una cuna particularizada y precisa, y que las innovaciones se transmitieran de focos creadores hacia periferias receptoras. La pertenencia al mismo contexto histórico propiciaba el intercambio cultural por medio de la imitación recíproca de los pueblos que se mantenían en tratos permanentes.

Un largo periodo formativo denominado Preclásico Temprano (2500-1200 a.C.) sentó las bases que estructuraron la cosmovisión mesoamericana. A lo largo de la historia mesoamericana se irían sobreponiendo paulatinamente a dichas bases las modalidades cosmológicas que correspondían a formas más complejas de organización sociopolítica. En esta forma, el surgimiento de las sociedades jerárquicas, la formación de aldeas regionales rectoras, la diferenciación campo-ciudad, en enaltecimiento de grandes capitales y la organización de estados militaristas y conquistadores hallarían en la cosmovisión el sustento ideológico que justificaba y consolidaba a los gobernantes. Hasta donde podemos deducir de la iconografía y de los documentos referentes a Mesoamérica, los detentadores del poder seguían vías ideológicas que, más que oponerse a concepciones anteriores, las aprovechaban construyendo a partir de ellas las nuevas concepciones que se ajustaban a sus propósitos y necesidades.

La cosmovisión tuvo, así, un conjunto de concepciones fundamentales que eran comunes a todos los pueblos pertenecientes al contexto histórico mesoamericano, independientemente de su grado de complejidad social y política. No debe extrañar que toda clase de relaciones que se daban entre las distintas unidades políticas adquirieran como cobertura un sentido religioso que basaba tratos, intercambios, distribución, funciones, atribuciones, jerarquías, hasta la guerra, en el orden cósmico. La cosmovisión se convirtió así en una especie de gran código de usos

múltiples en la interrelación de los pueblos mesoamericanos, más allá de las diferencias étnicas, lingüísticas y de grado de complejidad sociopolítica.

3. *Predominio económico, político y cultural de unas sociedades mesoamericanas sobre otras.* El predominio produjo corrientes de influencia predominantemente unidireccionales, unas de ellas imitativas por prestigio; otras, de imposición. Las imitativas se produjeron tanto por la influencia directa de los pueblos más prestigiosos sobre todas las esferas sociales de los pueblos menos pujantes como por la intermediación de las elites de estos pueblos, más dadas a la emulación.

La otra forma de acción de los pueblos dominantes fue la imposición de usos, costumbres, creencias, instituciones y normas, que establecieron, señalaron, regularon y fortalecieron las relaciones asimétricas entre las distintas sociedades.

4. *Creación coincidente.* La similitud básica existente llevó a respuestas similares ante situaciones similares en focos de creación distantes entre sí. El paralelismo fue el resultado normal del parentesco cultural existente.

## ALGUNOS FACTORES DE LA DIVERSIDAD

1. *La influencia del medio en las concepciones del cosmos.* Si en un tiempo el determinismo geográfico condujo a grandes excesos en el estudio de la cultura, no es conveniente caer en el extremo opuesto de negar la importancia al ambiente en la formación del pensamiento. Esto es muy válido si tomamos en cuenta el mosaico geográfico característico del territorio mesoamericano. Las diferencias de altura, relieve, temperatura, pluviosidad, hidrografía, tipos de suelos, vegetación, distancia a los mares, fauna, flora y muchos otros aspectos geográficos produjeron un fuerte efecto en la visión que el hombre se forjaba de su entorno y de las leyes que lo regían.

2. *Distintos niveles de desarrollo social.* La heterogeneidad de las sociedades mesoamericanas también se debió a su desigual

desarrollo tecnológico y a su diversa complejidad social y política. Esto ocurrió tanto a nivel local como regional y de área, a tal punto que hay autores que han dudado, por ejemplo, que el área del Occidente haya tenido una existencia plenamente mesoamericana, dado el poco desarrollo sociopolítico que la caracterizó durante largos periodos de su historia.

3. *Particularidades etnolingüísticas.* Junto a su diversidad geográfica, Mesoamérica se caracteriza por la acentuada variedad etnolingüística. Sus numerosas lenguas se agrupan en 16 familias diferentes. Hay que hacer resaltar, sin embargo, que Mesoamérica sería un mal ejemplo para el determinismo *whorfiano*. Por el contrario, en Mesoamérica es notable la forma en que la convivencia de grupos étnicos y lingüísticos encontró mecanismos comunes adecuados para articular las diferencias por medio de creencias y prácticas que daban sentido a las particularidades, incluso acentuándolas, para integrar conjuntos políticos fundados en la diversidad. Una de las creencias básicas en esta composición plural fue la de los dioses patronos, robustecida por mitos que refrendaban, por una parte, la distinción e idiosincrasia de los grupos humanos, mientras que por otra los ubicaban en el contexto general y complejo.

4. *Conformación histórica particular.* Tal vez las particularidades derivadas de la pertenencia a regiones o áreas culturales específicas fueron más importantes que las producidas por la variedad etnolingüística. Esta historia común regional o de área fue importante en los territorios que se cerraron temporalmente, total o parcialmente, a la influencia del resto de Mesoamérica, intensificando así sus relaciones internas. Ésta es la causa por la que en algunas áreas y regiones de estudio, mientras dentro de un territorio se hace clara la diferenciación hacia el exterior, la similitud de las expresiones culturales internas es tal que los arqueólogos se debaten por asignar a uno u otro pueblo la creación de determinada cerámica o de los elementos de un estilo arquitectónico.

5. *Posición particular de las sociedades en las interrelaciones asimétricas de carácter económico, político o cultural.* El predominio de unos pueblos mesoamericanos sobre otros no sólo produjo similitudes

por emulación e imposición; también dio origen a diferencias. Entre éstas se encontraban las debidas al proceso que Foster llama “cultura de conquista”. El antropólogo caracteriza su modelo basándolo en una selección inicial que determina qué partes de la cultura donadora serán asequibles al grupo receptor, y qué partes serán retenidas consciente o inconscientemente. En el primer proceso de tamización interviene positivamente la autoridad de la cultura donante. En un segundo proceso “la cultura receptora selecciona o hace hincapié en sólo una porción de la cantidad total de fenómenos que presenta el grupo dominante”.<sup>4</sup>

Más allá de la mera selección inicial, todo predominio económico, político o cultural provoca inhibiciones en el desarrollo de los dominados, procesos de oposición, de reacción y otros mecanismos que provocan fuertes distinciones tanto frente a los dominantes como frente a grupos no participantes en la relación asimétrica. Hay, además, diferencias de marca, esto es, rasgos caracterizadores que señalan a los dominados como “inclusos” en un sistema político encabezado por una metrópoli.

6. *Construcción identitaria*. Las elaboraciones de los prototipos identitarios, tanto endógenas como exógenas, son una extraordinaria fuente de diferenciación. Con frecuencia los rasgos distintivos nacen consciente o inconscientemente de la necesidad de reafirmación cultural. Sin embargo, hay que tener siempre presente que tanto la inclusión como la distinción identitarias son también mecanismos de ubicación en un contexto social. Esto puede llegar a ser —como sucedió en Mesoamérica— un instrumento integrador en el cual cada grupo particularizado cumpla funciones específicas en un todo que pretende ser armónico. La distinción mesoamericana solía ubicar, ordenar, conferir significados, derechos y obligaciones. Esto ocurría, por ejemplo, en la constitución de complejos económicos y políticos supraestatales, tales como la *excán tlatoloyan* o Triple Alianza de la Cuenca de México, en la cual se consideraba a los distintos pueblos com-

<sup>4</sup> George M. Foster, *Cultura y conquista. La herencia española en América*, Universidad Veracruzana, Xalapa, 2ª ed., 1985, p. 34.

ponentes como piezas de un gran rompecabezas. Los dioses habían designado su papel en el mundo a cada una de las cabezas de las piezas.

### **SIMILITUDES, DIVERSIDADES E IDENTIDADES**

Como lo sugiere el mismo enunciado de los factores de similitud y diversidad, éstos no operan en forma aislada, sino como concausas —con otros muchos factores— en un proceso cultural sumamente complejo.

En la tradición mesoamericana el parentesco cultural no se evidencia en la mera similitud de rasgos, sino en la pertenencia a una gran formación sistémica, compuesta por múltiples sistemas heterogéneos<sup>5</sup> y cambiantes<sup>6</sup> de interrelación de los distintos grupos humanos, orden favorable a la integración de una estructura de representaciones colectivas y un conjunto de reguladores del pensamiento.

En este contexto, las similitudes y diversidades en la cosmovisión mesoamericana no son simples fenómenos culturales que marchan en sentidos opuestos. Muchos de ellos son indicadores de procesos fuertemente articulados que van en sentidos paralelos. En estos procesos se incluye la creación de identidades, a partir de prototipos —tanto propios como ajenos, tanto fundados como falsos—, pues la distinción en Mesoamérica era un mecanismo ideológico ubicador, ordenador, significador, que asignaba funciones, derechos y obligaciones en el gran orden social, político y económico.

### **EL NÚCLEO DURO**

Son precisamente esa estructura o matriz de pensamiento y el conjunto de reguladores de las concepciones los que constitu-

<sup>5</sup> De intercambio, de parentesco, de producción, políticos, bélicos, etcétera.

<sup>6</sup> En cuanto a peso, contenido, formas de articulación, etcétera.



yen el núcleo duro de la cosmovisión. Pueden descubrirse, precisamente, entre las similitudes. En efecto, si hacemos un estudio comparativo del pensamiento mesoamericano, encontraremos que la mayor parte de las similitudes aparecen en los centros fundamentales de los distintos sistemas de pensamiento que integran la cosmovisión. La diversidad aparece, por el contrario, en las que pudieran considerarse expresiones periféricas, algunas de ellas tan espectaculares que llegan a ocultar el meollo de los sistemas.

Veamos, para precisar lo anterior, dos ejemplos opuestos de similitudes y diferencias en un mismo contexto cultural: dos formas de existencia de mitos comunes en dos grupos humanos en contacto.

- a) Boas acentuó la importancia de los préstamos de narraciones orales. Sostuvo que estos préstamos pueden darse entre sociedades que poseen mínima o nula coincidencia en sus concepciones sobre el cosmos.<sup>7</sup> Es posible suponer que en tales casos los personajes y sus aventuras conservan un extraordinario parecido, en tanto que un significado más profundo del relato puede que sufrir una drástica reinterpretación.
- b) El ejemplo contrario es lo que ocurre por lo común en la tradición mesoamericana. El hecho de que exista una cosmovisión común permite no sólo la existencia de relatos de igual sentido profundo con los mismos personajes y aventuras, sino la de mitos cuyos personajes son muy diferentes y aventuras que poco tienen que ver entre sí, pero que conservan un común significado profundo. Esto mismo sucede en otros ámbitos de expresión en Mesoamérica, entre ellos el iconográfico: la persistencia de los contenidos trasciende la variedad de los símbolos.

<sup>7</sup> Franz Boas, *Race, Language and Culture*, The Free Press-Collier Macmillan Ltd., 1968, pp. 406, 429-430, entre otras.

En Mesoamérica la similitud profunda radicaba en un complejo articulado de elementos culturales, sumamente resistentes al cambio, que actuaban como estructurantes del acervo tradicional y que permitían que los nuevos elementos se incorporaran a dicho acervo con un sentido congruente en el contexto cultural. Este complejo era el *núcleo duro*.

A partir de la definición anterior, ¿cuáles son las características más importantes que pueden percibirse en el núcleo duro de la tradición mesoamericana?

1. *Sus elementos son muy resistentes al cambio, pero no inmunes a él.* El núcleo duro pertenece a la muy larga duración histórica. Es, en términos braudelianos, un hecho histórico del “tiempo frenado”, de lo que se encuentra “en el límite de lo móvil”.<sup>8</sup> El núcleo duro mesoamericano es una entidad de extraordinaria antigüedad: fue formado por las sociedades igualitarias aldeanas del Preclásico Temprano, y muchos de sus elementos perduran en las comunidades indígenas de hoy pese al tremendo impacto de la conquista española. Los olmecas, a quienes durante un tiempo se atribuyó ser los agentes del impulso inicial de la tradición mesoamericana, ya aprovecharon las bases cosmológicas de una visión generalizada. Ellos expresaron visualmente concepciones muy anteriores a su época en un extraordinario simbolismo que sintetizaba el plano terrestre en el quincunce, los soportes del cielo en los árboles de los extremos del mundo, el *axis mundi* en la planta del maíz, el gran ombligo en la hendidura en V, la oposición complementaria en glifos pareados, el cielo en las encías del jaguar... Los olmecas distribuyeron por intercambio en un amplio radio del territorio mesoamericano bienes preciosos en los que estaban talladas o pintadas, con estilización extraordinaria, manchas, garras, cejas y fauces de jaguar, alas de aves fabulosas, el *xonecuilli* y muchos otros bellos signos. Pero no toda la atracción de sus obras derivaba de su belleza; gran parte del éxito se debió al significado de sus representaciones, emble-

<sup>8</sup> Fernand Braudel, *La historia y las ciencias sociales*, Alianza Editorial, Madrid, 1974, p. 74.

mas inscritos en los objetos suntuarios que los gobernantes de dilatadas regiones adquirirían como símbolos de poder. Mucho antes, antes incluso del nacimiento de las jerarquías sociales, las concepciones que después fueron simbolizadas por los olmecas habían surgido entre los aldeanos del Preclásico Temprano. Los descendientes de dichos aldeanos, tanto los gobernantes como los gobernados de las sociedades jerárquicas del Preclásico Medio (1200-400 a.C.), reconocían los símbolos cósmicos que ahora servían como apoyos del poder. Los gobernantes se ostentaron como elementos del cosmos visualmente representado: eran los seres situados en los límites de este mundo, los que podían comunicar el aquí-ahora con el allá-entonces, los árboles cósmicos, para hacer valer sobre la tierra la palabra de los dioses. No podemos desconocer el gran valor de la cultura olmeca; pero es indispensable evaluar su papel en Mesoamérica. Sus huellas, muy dispersas, no abarcan todo el territorio mesoamericano. Sin embargo, en todo el territorio se descubre la gran antigüedad de los rasgos nucleares comunes.

Y así, en épocas posteriores, el núcleo original creado por los antiguos aldeanos siguió sirviendo de apoyo a las sobreposiciones forjadas para responder a mayores niveles de complejidad social y política. El núcleo conservó su sentido agrícola porque las ideologías subsecuentes debieron mantener su capacidad funcional; tenían que seguir siendo convincentes ante una población formada mayoritariamente por cultivadores de maíz. Las concepciones básicas de los mesoamericanos se mantuvieron, milenariamente, ligadas a la suerte de las milpas, a la veleidad de los dioses de la lluvia, a la maduración producida por los rayos del Sol.

2. *Los componentes del núcleo duro constituyen un complejo sistémico.* El núcleo duro se constituye por la decantación abstracta de un pensamiento concreto cotidiano, práctico y social que se forma a lo largo de los siglos. El diálogo secular ha producido la cosmovisión. Los elementos del núcleo se han acendrado en la congruencia. Puede pensarse que algunos de ellos, tocados por procesos históricos profundos, llegan a su fin y son sustituidos

por nuevos componentes del núcleo; pero los componentes sustitutos deben ajustarse —y ajustar los otros elementos— para mantener la lógica del conjunto en una recomposición sistémica.

3. *El núcleo duro actúa como estructurante del acervo tradicional, otorgando sentido a los componentes periféricos del pensamiento social.* Los elementos de una tradición van desde los que integran un núcleo duro hasta los más mutables, pasando por los que tienen ritmos intermedios de transformación. A partir de los elementos nucleares se genera y estructura continuamente el resto del acervo tradicional. Así como los componentes del núcleo adquieren, gracias a la decantación, un valor de congruencia, producen, en sentido inverso, una congruencia global que llega al ejercicio cotidiano. Ésta es una de las características de la cosmovisión. Es un producto abstracto de la articulación de los sistemas nacidos en los distintos ámbitos de la vida social; se constituye en macrosistema y, en reflujo y en forma holística, traslada a la vida concreta la vigencia de sus cánones.

Debemos evitar, sin embargo, las ideas de la congruencia absoluta, de la perfección cosmológica, de la articulación total. La vida social está llena de contradicciones, y éstas por fuerza se reflejan en el nivel de la cosmovisión. La cosmovisión permite el juego de las contradicciones manteniendo la posibilidad de comunicación —y lucha ideológica— entre los distintos componentes de la sociedad a partir de principios que, pese a toda posición en pugna, se mantienen comunes.

4. *El núcleo duro permite asimilar los nuevos elementos culturales que adquiere una tradición.* La recepción de nuevos elementos culturales en una tradición no es un proceso sencillo. Tanto las innovaciones endógenas como los préstamos de vecinos o las imposiciones de sociedades dominantes deben incorporarse a la tradición receptora venciendo múltiples oposiciones. El núcleo duro funciona como gran ordenador: ubica los elementos adquiridos en la gran armazón tradicional; produce las concertaciones eliminando los puntos de contradicción y da sentido a lo novedoso —incluso un sentido profundo y complejo— reinterpretándolo para su ajuste.

5. *Puede resolver problemas nunca antes enfrentados.* Con un nivel de abstracción que lo hace dúctil y flexible, el núcleo duro opera en las nuevas condiciones y se enfrenta a los retos inéditos que se presentan históricamente con el paso de los siglos. Sus mecanismos adaptativos garantizan el cumplimiento de sus funciones y, a la larga, su propia persistencia.

En este sentido el núcleo duro es semejante a la memoria en el uso que se da a ésta en la vida cotidiana: no es tan importante el volumen de las representaciones acumuladas ni la capacidad de evocarlas, sino la posibilidad de interrelacionarlas productivamente para imaginar respuestas a nuevas situaciones.

6. *No forma una unidad discreta.* Ni en la antigua cosmovisión ni en la actual tradición mesoamericana podemos distinguir límites precisos del núcleo duro. Puede pensarse que el acervo de concepciones de la cosmovisión mesoamericana —como los de otras cosmovisiones en el mundo— estuvo constituido por componentes de distinta labilidad, ordenados de tal manera que los que servían de presupuestos lógicos —esto es, los de una mayor generalidad y jerarquía— adquirieron una gran resistencia a la transformación, mientras que los menos fundantes quedaron más expuestos a la modificación y a la eliminación ocasionadas por el devenir de las sociedades. De esta manera se formó una gradación de lo más duro a lo menos resistente, de tal manera que pudiéramos imaginar metafóricamente el núcleo duro como una esfera cuyos elementos externos sufrían los mayores embates de los procesos históricos, actuando como colchones protectores de las partes fundantes y estructurantes más internas de la esfera. La violencia del cambio histórico determinaba la profundidad de los cambios en la cosmovisión; el núcleo de la esfera —el cuerpo subsistente, de las dimensiones que hubiese conservado— recompondría una tradición que, tras el impacto, pudiera haber perdido muchos elementos superficiales y adquirido otros muy diferentes, producidos en la transformación histórica.

## **LA CONSTRUCCIÓN DE LA COSMOVISIÓN Y DEL NÚCLEO DURO**

La cosmovisión, con su conjunto de elementos más resistentes al cambio, tienen su fuente principal en las actividades cotidianas y diversificadas de todos los miembros de una colectividad que, en su manejo de la naturaleza y en su trato social, integran representaciones colectivas y crean pautas de conducta en los diferentes ámbitos de acción.

Las acciones repetidas originan sistemas operativos y normativos. El trato social confronta los distintos sistemas producidos por medio de la comunicación, y los sistemas adquieren congruencia entre sí y un alto valor de racionalidad, derivados tanto de la racionalidad de la acción cotidiana como de la que obligan los vehículos de comunicación.

La confrontación de los sistemas lleva, con el tiempo, a un nivel de abstracción que desemboca en un conjunto de representaciones colectivas y de principios de acción de amplitud global, un verdadero macrosistema que incluye, sistematiza y explica todos los sistemas que lo componen. La globalización funciona no sólo como la gran síntesis, sino que, en sentido inverso, regula los sistemas de los que procede, guía la acción de quienes operan en los diferentes ámbitos de acción y explica la realidad de la naturaleza y la sociedad a todos los miembros de la colectividad.

Este macrosistema de flujo y reflujo es producto, por tanto, de una racionalidad distribuida en el terreno de lo concreto y cotidiano. Sus autores, los miembros de la colectividad, no tienen conciencia de que sus acciones son la fuente racional del macrosistema, y aceptan su orden, sus preceptos y su orientación como una verdad sagrada, universal, independiente de las concepciones de la colectividad a la que pertenecen.

Lo anterior se ha presentado como una explicación de los pasos de constitución de la cosmovisión; pero en la realidad debemos tomar en cuenta que las cosmovisiones siempre están en proceso de creación. Todo acto creativo de cosmovisión nace ya

en el lecho de la cosmovisión existente, por lo que la estructura racional previa constituye otro de los elementos que contribuye a la racionalidad permanente del macrosistema.

La forma descrita de creación es la más importante; pero no puede desconocerse la actividad de los reguladores de sistemas, personajes socialmente destacados. Éstos, como sabios, artistas, filósofos, profetas santos o líderes recogen consciente o inconscientemente la experiencia de su contexto social y la expresan bajo lineamientos estructurantes. Su expresión es convincente, en tanto fundada en un saber general con el que la colectividad se identifica sin percibir su origen, y en tanto poseen —por lo regular— facultades expresivas extraordinarias. A diferencia de la creación colectiva, la suya es intencional, independientemente de que no exista en ellos conciencia de la fuente de su saber y la atribuyan a la comunicación sobrenatural, la inspiración, la sabiduría propia, etcétera.

Ni la cosmovisión ni su núcleo duro existen como entidades centralizadas. Su existencia es dispersa, pulverizada, distribuida entre todos y presente en todas las acciones. La cosmovisión y su núcleo duro están presentes en los múltiples procesos de confrontación de los sistemas. Se encuentra fundamentalmente en las conscientes o inconscientes aplicaciones de la analogía. Forman modos de ser y de pensar, prejuicios en la percepción del mundo exterior, pautas de solución que se aplican a los más disímbolos problemas; van en las tendencias, en los gustos, en las preferencias... Nadie concibe el macrosistema cabalmente ni puede captar sus principios más abstractos como fórmulas generales. El macrosistema no se explicita en su globalidad; pero lo hace como sabiduría aplicada en todo terreno de lo particular y concreto. La cosmovisión es una construcción indispensable para el pensamiento y la acción particulares y concretos, y de ahí su necesidad constante de articulación a las transformaciones sociales.

Todos los vehículos de expresión hacen referencia a la cosmovisión y a su núcleo duro; pero hay algunos que tienen alcances tan abstractos y generales que pudiéramos llamar vehículos de expresión privilegiados. Entre éstos destacan el mito y el

rito. Sus referencias, sin embargo, no son transparentes. Operan en el nivel de la metáfora y con tal contenido de emotividad y estética, que pueden ser considerados más como medios operativos de múltiple aplicación concreta que como expositivos de sus significados profundos más abstractos.

### **YE ÍXQUICH**

Queda hecha la propuesta. Con ella va la confianza de que hemos de continuar activos en el camino de explicación de esta realidad histórica tan compleja que llamamos Mesoamérica. Es mucho lo que falta por repasar, reevaluar, replantear, reconsiderar, en fin, es mucho lo que debemos someter al balance de fin de ciclo. Hemos recorrido caminos circulares dentro de los límites marcados por Kirchoff para delimitar Mesoamérica. Él mismo tuvo que instarnos a sus alumnos, repetidamente, para derribar las barreras. Para entender mejor la realidad histórica estudiada deberemos contrastarla profundamente con las grandes áreas culturales vecinas, sobre todo con Oasisamérica. Creo que la base de la distinción tendrá que aquilatarse a partir de los núcleos duros de las que parecen ser dos grandes entidades diferentes.



## CAPÍTULO IV

# **SOBRE EL CONCEPTO DE *COSMOVISIÓN*<sup>1</sup>**

### **I. NECESIDAD CONCEPTUAL**

Soy historiador, mi objeto de estudio es el pensamiento de las sociedades de tradición mesoamericana, con énfasis en las antiguas, anteriores al dominio colonial europeo. Como historiador no encuentro que mi trabajo se diferencie del propio del antropólogo. Más bien, ignoro si existe alguna conveniencia en establecer un límite entre la historia y la antropología, y carezco de interés para buscarlo. Como historiador, al interpretar la historia en un sentido amplio, mi tarea es el estudio científico de las sociedades, inmersas todas en sus procesos de transformación, y

<sup>1</sup> Este texto fue publicado como parte del libro colectivo coordinado por Alejandra Gámez Espinosa y Alfredo López Austin, *Cosmovisión mesoamericana: reflexiones, polémicas y etnografías*, El Colegio de México–Fideicomiso Historia de las Américas–Fondo de Cultura Económica–Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México, 2015, pp. 17-51. Tuvo su origen en una versión elaborada en octubre de 2013, a partir de una edición en línea de Pablo González Casanova en el sitio de la UNAM “Conceptos y fenómenos fundamentales de nuestro tiempo”. El 17 de mayo de 2012 González Casanova accedió amablemente a mi solicitud de utilizar dicho texto como base para la publicación en letra impresa. El tiempo transcurrido entre el trabajo original y la fecha de su publicación impresa me obligó a realizar modificaciones de fondo. Durante dicho lapso participé en varios diálogos sobre el tema, tanto en reuniones académicas como encuentros privados, de los cuales reconozco como particularmente provechosos los sostenidos con mis colegas Andrés Medina Hernández, César Carrillo Trueba y Gabriel Espinosa Pineda.

comparto este objeto con antropólogos, sociólogos, arqueólogos, economistas y otros muchos profesionistas de las ciencias sociales que se ocupan de la dinámica de las sociedades. Por esta razón, no dudaría en la propiedad de llamar historiadores a todos ellos. En otro sentido, si el antropólogo tiene como objeto general de estudio las sociedades humanas desde una perspectiva de diversidad cultural, me siento englobado necesariamente en su enfoque, ya que muchos antropólogos e historiadores partimos de la premisa de que la diversidad producida por la historia motiva que el ser humano perciba su individualidad y su entorno con una visión condicionada profundamente por su cultura. Esto obliga, en consecuencia, a que el estudio de las sociedades y sus transformaciones deba partir de la diversidad de las concepciones y formas de acción dictadas por cada cultura. La diversidad cultural hace que el investigador deba considerarse un otro en un mar de otredades.

Es necesario enfocar la diversidad cultural en el origen mismo de nuestra condición humana, en nuestra ubicación en el mundo como especie biológica. Nos distinguimos de cualquier otra especie por las formas propias en que nuestras individualidades son afectadas por la realidad externa e interna. Nuestra constitución psicosomática como seres humanos condiciona la recepción tanto de las impresiones de una realidad cambiante como de las reacciones correspondientes que se producen en nuestras individualidades.

Nuestra herencia filogenética nos asemeja en forma asombrosa a las especies más próximas; pero la diferencia específica ha permitido al *Homo sapiens* un desarrollo particular a partir de su naturaleza social, principalmente con relación a sus formas particulares de producción de la intersubjetividad y de la memoria no sólo en su presente, sino a través de las generaciones, por vías no genéticas, en especial gracias a los procesos de enseñanza-aprendizaje. La producción de la intersubjetividad descansa en la capacidad social de la comunicación que, si bien no es exclusiva de la especie, sí le es propia en cuanto a su extraordinario desarrollo, sobre todo a partir del lenguaje, ya que el lenguaje

transforma nuestra interioridad y en buena parte condiciona la intersubjetividad y la memorización no genética.

La realidad externa e interna, recibida, percibida y memorizada de manera particular por el *Homo sapiens*, es sumamente mutable, con cambios temporales y espaciales, lo que da lugar a variaciones en distintos sectores de la humanidad. Las divergencias resultantes producen en estos sectores relaciones de unidad/diversidad referidas a las formas de recepción, percepción, memorización, y muy particularmente a las vías de comunicación creadoras de intersubjetividad. El juego de unidad/diversidad puede ser representado visualmente, en forma sencilla y abreviada, por un dendrograma que comprenda esquemáticamente el proceso de cambio desde la unidad de la especie hasta la particularidad de colectividades —o aun individuos— como entidades extraordinariamente mutables en la historia.

En este punto es necesario recalcar la importancia actual de la díada unidad/diversidad en los estudios históricos y antropológicos. La comprensión de la cultura humana como un mar de otredades aparta al científico de la percepción etnocentrista —en muchos casos eurocentrista— que ha prevalecido por siglos. Estos centrismos han sido altamente distorsionantes de las realidades culturales observadas, entre otras razones porque han estado cargados de ideología, racismo, fanatismo y discriminación. Se ha pretendido captar la realidad ajena con la aplicación de principios y conceptos heurísticos o axiológicos que no le son apropiados, y que no es extraño que supongan que la cultura del observador se encuentra en la cúspide de un desarrollo evolutivo unilineal.

La observación de esta deformación de las vías de conocimiento tiene ya una respetable antigüedad, y ha conllevado el combate al centrismo desde los campos teóricos de la historia y de la antropología; pero es indudable que el empeño correctivo ha avanzado y se ha solidificado considerablemente en las últimas décadas. Sin embargo, como es muy frecuente en el campo teórico, no pocas de las oposiciones derivan hacia el polo opuesto. Así, al considerarse indispensable el enfoque específico de las

diversidades, no se toman suficientemente en cuenta los procesos que conducen a la diversificación. Uno de los efectos de este movimiento pendular es, precisamente, considerar la diversidad como una atomización cultural extrema. Esto impide la comprensión de su carácter, simplificándolo. En contra de esta simplificación, hay que resaltar que la diversidad no es una categoría absoluta, sino relativa, y que la comprensión de este carácter explica la distancia gradual existente en la pluralidad de las entidades diversificadas. La diversidad no sólo señala particularidades, sino que apunta a las diferencias de sus magnitudes en un gran panorama histórico de causas y vías de derivación y diversificación, de persistencias y cambios, lo que ha de investigarse a partir de estudios comparativos. La comparación permite ver la variedad de los radios de producción de la intersubjetividad; las causas de interacción comunicativa entre dos o más colectividades; las similitudes y disimilitudes entre dos o más entidades sociales diversas, la naturaleza y profundidad de las reacciones ante los mismos factores materiales, y las particularidades del cambio en los distintos ámbitos de acción social.

Cuando se pasan por alto las características históricas y la distancia gradual producida en los diferentes procesos de diversificación, la confusión provocada por la atomización extrema puede conducir a la necesidad de hacer nuevamente grandes categorías clasificatorias, asiendo la comprensión de lo diverso a una taxonomía universalista que pretende solucionar el problema de la pluralidad extrema e inconexa. Pero esto puede conducir a la creación de modelos supuestamente aplicables a todas las culturas a partir de una visión central, y con ello se vuelve al viejo vicio combatido, puesto que la determinación de los criterios clasificatorios surge de una comprensión insuficiente de la gran variedad de culturas incluidas: es el retorno del centrismo de débiles cimientos.

Una más de las consecuencias indeseables del péndulo teórico en la historia y la antropología consiste en que la diversidad, vista como la atomización cultural extrema, sin gradaciones, lleva al desconocimiento del valor de la intercomunicación entre

los sectores diversificados. Cada entidad se concibe encerrada en su propia perspectiva del mundo. Bajo esta apreciación, lo humano se transforma en un inmenso conjunto celular en el que la posibilidad de intersubjetividad es una mera ficción. La proliferación de mundos impermeables lleva a tales exageraciones idealistas que se desdibuja por completo la materialidad de la existencia.

Otra consecuencia del péndulo teórico es la súbita y absoluta negación del valor de la aproximación científica a las realidades sociales. La ciencia es satanizada bajo el calificativo de “occidental”. No se trata de juzgar específicamente la aplicabilidad de tal o cual concepto “universal” a una realidad dada. Tampoco se pretende la reconstrucción a partir de la crítica producida por la experiencia y la razón. Es un rechazo global, acrítico, que no deja de ser ingenuo al suponer que pueden existir aproximaciones carentes de bases conceptuales, posiciones de observación puras y vírgenes como una tabula rasa. O, como consecuencia opuesta, se llega a la devaluación del propio actuar científico. No es raro el caso en que, como argumento apasionado, se nulifique la intervención misma del observador, tachándola de incomprensiva.

Indudablemente he llegado a mencionar posiciones extremas. Sin embargo, la última conduce a la reflexión sobre el papel del científico que se aproxima a la realidad social ajena. En este ejercicio reflexivo es preciso resaltar que una de las pretensiones de la ciencia es, precisamente, alcanzar comprensiones globales que no dejan de ser modelos centristas de una realidad dada. Sin embargo, la ciencia misma puede proporcionar las medidas correctivas para alcanzar sus propósitos con base en una más minuciosa investigación de los distintos sectores de sus objetos de estudio, para lo cual debe empezar, sin duda, con una crítica metódica de las mismas armas teóricas que la han conducido hacia la distorsión. Esto, repito, no puede lograrlo con el fácil —e iluso— recurso de negar *a priori* todo su instrumental teórico, sino por medio de procesos paulatinos, profundos, de confrontación de la teoría con la realidad estudiada, mismos que

permitan reconstruir los enfoques de aproximación a las sociedades heterogéneas.

He afirmado que el investigador debe considerarse un otro en un mar de otredades. Deriva mi aseveración del carácter de la ciencia. Uno de sus propósitos centrales es la constante depuración del contenido de sus propuestas, métodos y principios a partir de la estricta sujeción a la crítica metódica. Se excluye, obviamente, la idea de una depuración definitiva, perfecta, final, puesto que existe la conciencia de las limitaciones de los recursos de conocimiento; pero se confía, en cambio, en la perfectibilidad de los medios y en el aumento de precisión del contenido. En términos muy generales, la depuración empieza con la exclusión de todas aquellas vías demostrativas reacias a la crítica metódica —la revelación, por ejemplo—, muchas veces vinculadas a particularidades culturales demasiado precisas: credos, tradiciones, ideología, etc. No se trata, en principio de desvirtuarlas. Simplemente no caben dentro de lo que se puede denominar el juego de la ciencia, condición normativa de quienes aceptan incorporarse al ejercicio científico como una de sus actividades y enfoques del mundo. El científico no está obligado a renunciar a sus posiciones políticas, a sus tradiciones o a su religión, si éstas existen; pero no le es válido fundar en ellas el ejercicio científico. El científico debe sujetarse a las reglas de juego establecido. La ciencia reconoce la diversidad cultural; más aun, está obligada a tenerla siempre presente; pero no puede privilegiar sus enfoques —como no puede negarse que con demasiada frecuencia lo ha hecho— en una particularidad para fundar propuestas de carácter universalista.

A partir de lo anterior, el científico ha de tomar en cuenta su propia otredad viéndose como un individuo incluido en dos esferas muy diferentes: una, amplia, la de su cultura particular; la otra, reducida a uno de sus ejercicios, la de su estatus científico. De aquélla no puede desprenderse; ésta lo obliga a construir objetos de estudio (modelos de la realidad que pretende aprehender) bajo las rígidas restricciones y lineamientos de un método estricto; a construir vías adecuadas para la debida inte-

lección, y a formular propuestas suficientes que ingresen en el diálogo abierto, preciso y permanente en el que participan otros individuos, pertenecientes ellos también a culturas particulares diversas, pero que han aceptado la neutralización de muchas de sus particularidades mientras actúan sujetos a las reglas del juego de la ciencia.

En efecto, la doble pertenencia es un primer enfrentamiento del investigador a la otredad: debe levantar barreras de filtrado que impidan, en lo posible, que su identidad cultural reste eficacia, en su ejercicio científico, a las vías de percepción y análisis de la realidad estudiada; debe impedir que dicha identidad deforme sus modelos de intelección, y que, en consecuencia, disminuya la claridad, racionalidad, precisión y verosimilitud de su discurso científico, en particular de su propuesta. No se puede exigir al científico su imparcialidad —imposible de alcanzar cuando su campo de ejercicio son las ciencias sociales—; lo que se espera de él es su objetividad, esto es, el producto de un manejo riguroso de métodos y teorías suficientemente expuestos, de categorías y conceptos claramente explicados, a fin de que los receptores de sus propuestas puedan evaluarlas adecuadamente tomando en cuenta las condiciones de su posición como proponente. No es una objetividad abstracta, absoluta, sino la determinada por la propia posición del científico en los amplios marcos de su ejercicio.

En su siguiente enfrentamiento a la otredad, el investigador ha de evaluar si su instrumental teórico es idóneo para su objeto de estudio: la particularidad cultural que enfocará. Si el instrumental fuese insuficiente o desviante, deberá hacer los ajustes necesarios; construir las herramientas conceptuales adecuadas para la aprehensión intelectual de las realidades que le son demasiado ajenas, y abandonar criterios y parámetros distorsionantes. Toda esta adaptación no es una mera adición o resta de conceptos; su acción depurativa tendrá que concordar con el resto de su marco teórico y con los lineamientos científicos más generales de su tiempo, pues tanto la vía misma que elija como los resultados que obtenga formarán parte de su propuesta. En su con-

junto, al menos en parte, su propuesta se aproximará a la labor del traductor, que tiende los puentes de inteligibilidad entre una otredad dada y la otredad del mundo académico.

## II. LA PARTICULARIDAD MESOAMERICANA

Pasemos a la tradición mesoamericana. Quienes la estudiamos, tropezamos frecuentemente con problemas teóricos por la aplicación de modelos pretendidamente universales que han sido cons-truidos desde una lejanía considerable. La realidad mesoameri-cana no posee una condición especial de ajenidad frente a las demás realidades sociales del pasado o del presente. El problema de aproximarse a ella por medio de la aplicación de modelos “universales” es que éstos fueron forjados en contextos muy diferentes, sin tomar en cuenta una buena parte de la historia humana en la que se encuentran comprendidas las tradiciones americanas. La aplicación acrítica produce desajustes que es indispensable rectificar. Conceptos como *mito*, *Estado*, *religión*, *derecho*, *magia* y otros muchos más han sido insuficientes, y requieren de modificaciones de fondo que, como primer paso, proporcionen una comprensión más precisa de estos campos culturales (modelos *ad hoc*) y, como un segundo propósito, se confronten con los que tradicionalmente se han usado hasta hoy con la consideración errónea de su aplicación universal.

En consecuencia, lo anterior no desvincula los modelos *ad hoc* del conjunto de los modelos científicos en juego en el contexto universal de la academia. El bagaje teórico debe cons-truirse a partir de su enfrentamiento al objeto de estudio espe-cífico, pero no como complejo aislado de la comunidad cien-tífica y de su discurso. El diálogo constante con la academia es indispensable; pero ha de seguirse un orden de prioridades. Se parte, indudablemente, con un arsenal teórico original; pero es conveniente la conciencia de que éste es alterable a partir de la experiencia; posteriormente se finca la posición propia, cons-truida por la confrontación de flujo y reflujos con el objeto estu-



diado, y después se compara con las posiciones teóricas ajenas. No será este segundo tipo de comparación un proceso irreversible; por el contrario, una sana discusión teórica ha de proporcionar aportes importantes para los dialogantes, y esto hace que las direcciones entre posición personal previa y confrontación con los modelos ajenos sean también de flujo y reflujo, con vías al aprovechamiento, de nuevo, frente el objeto particular de estudio. Parto de la firme convicción de que los modelos teóricos son recursos científicos *para* comprender los objetos de estudio, y no de la idea de que los objetos deben servir para justificar los modelos teóricos, por muy “poderosos” que se los considere. Los modelos teóricos son herramientas de mayor o menor precisión, rectificables, modificables, desechables, anclares de la función para la que fueron creados.

El trabajo que aquí ofrezco refleja la etapa primaria del proceso: el de la construcción de un modelo teórico a partir de una minuciosa y muy dilatada confrontación con las sociedades de tradición mesoamericana del pasado y del presente. Es, por otra parte, el producto de una ya vieja práctica por la que mis propios conceptos y definiciones han venido sufriendo modificaciones. Publiqué una de mis primeras propuestas sobre la cosmovisión en *Cuerpo humano e ideología*, en 1980. A partir de entonces el concepto ha ido cambiando, pues lo he corregido en diversas ocasiones. Ésta es, por tanto, mi propuesta conceptual y definitoria más reciente.

Como afirmé, el estudio de la tradición mesoamericana posee particularidades que hacen indispensable una constante revisión conceptual. No creo pertinente incluir en este trabajo la fundamentación argumental ni bibliográfica de las características mesoamericanas que señalo como base de mi exposición. Tal fundamentación superaría, sin duda, las adecuadas dimensiones de mi texto, y sería inútil por ser repetición de lo expuesto por un sinnúmero de trabajos, tanto de mis colegas como míos, entre los que se incluyen las observaciones de estudiosos de épocas distantes. Es éste un mero enunciado de características de la tradición:

1. Si bien toda cultura mantiene la relativa coherencia de sus componentes, muchas culturas, a las cuales se puede llamar *tradicionales* por esta razón, poseen, en contraste con las denominadas *modernas*, una vinculación cohesiva más fuerte.<sup>2</sup> Esto se manifiesta tanto en la interpenetración de sus distintos ámbitos de pensamiento y de acción como en la uniformidad de las leyes con que en dichas culturas se explica el funcionamiento universal, sus órdenes fundamentales, sus valores, sus taxonomías y sus pautas. La tradición mesoamericana se caracteriza, precisamente, por un alto grado de coherencia. Debido a esta coherencia, se difuminan —sin eliminarse— los límites entre lo humano y lo no humano; en el ámbito moral, los existentes entre el arbitrio y la involuntariedad de la conducta; en la vida cotidiana, los de la ética y la salud o entre religión y derecho, o los relativos a la obligación laboral y el deber sagrado.

2. Según la tradición mesoamericana, el universo está compuesto por dos ámbitos espacio-temporales diferentes: el divino o *anecúmeno* y el mundano o *ecúmeno*. Los ámbitos son coexistentes; pero uno de ellos (el divino) fue y es causa y razón del otro (el mundano), y su existencia continuará aún después de la desaparición de éste.

El tiempo-espacio divino sólo está ocupado por dioses y fuerzas. El mundano es el propio de las criaturas. Sin embargo, los dioses y las fuerzas también ocupan el ámbito ecuménico, ya sea en forma permanente o cruzándolo en su tránsito (figura 1).

La comunicación entre ecúmeno y anecúmeno es constante. El paso se realiza por numerosos umbrales. Por ellos fluyen dioses, fuerzas y mensajes divinos, para bien y para mal de las criaturas, y en ellos depositan los hombres las ofrendas a los dioses.

3. Los seres están compuestos por dos tipos de sustancias, y éstas tienen dos calidades opuestas. La primera sustancia es fina,

<sup>2</sup> Al aceptar términos tan poco precisos como *culturas tradicionales* y *culturas modernas*, baso su distinción en el grado de coherencia interna. Esto no implica que yo acepte una división en dos apartados binarios de culturas o sociedades, tal como las que las dividen en arcaicas/actuales, primitivas/modernas, etc. La diferencia que tomo en cuenta es, en todo caso, de grado.

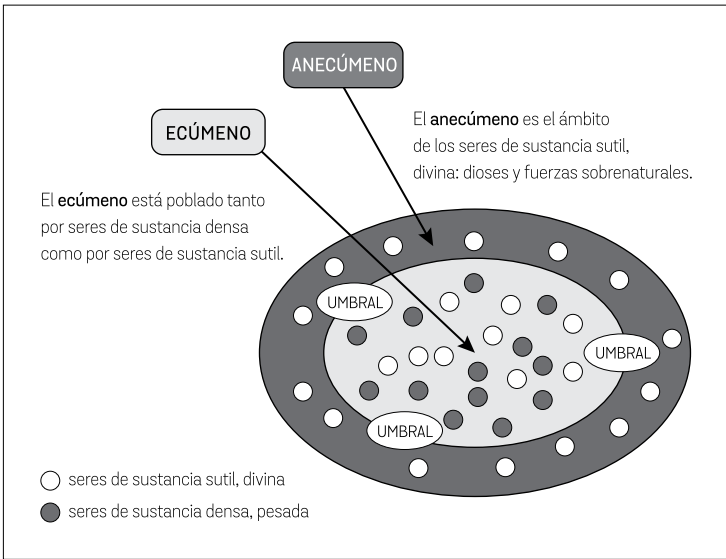


Figura 1.

sutil e indestructible; la segunda, pesada, densa y perecedera. De la primera están formados los dioses y las fuerzas existentes desde el primer tiempo-espacio. Las criaturas, en cambio, están compuestas tanto por la sustancia fina y sutil como por la densa y pesada.

En cuanto a la calidad de ambos tipos de sustancia, es notable el valor de la idea de los opuestos complementarios, que marcan dos campos: lo frío, femenino, húmedo, bajo, oscuro, etc., frente a lo caliente, masculino, seco, alto, luminoso, etc. (figura 2). Los agricultores percibieron la división estacional como producto de un ciclo en el que el periodo de lluvias, identificado con lo femenino y la muerte, daba origen al periodo de secas, masculino y vital. La oposición de los contrarios es de tal naturaleza que la existencia de un campo se explica por la del otro, y el dinamismo que su encuentro produce da lugar al tiempo, a los ciclos, a la posibilidad misma de la existencia del cosmos basada en el movimiento. La oposición complementaria produce una lucha perpetua que explica los ciclos por el principio de

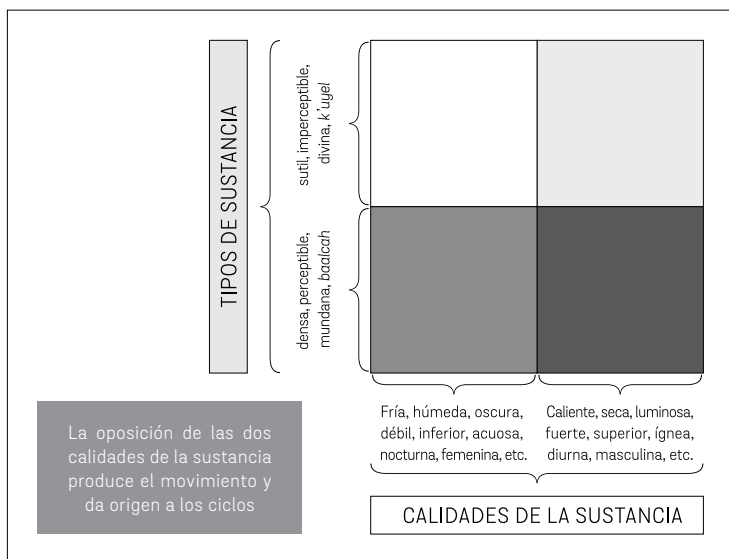


Figura 2.

desgaste del dominante en todo enfrentamiento, su relevo por el dominado, el nuevo desgaste del sustituto y, consecuentemente, la sucesión permanente.

4. La fuerte coherencia produce la imagen de un universo estructurado, geométrico —a manera de una gran máquina—, dinamizado por la circulación de fuerzas y personas divinas que recorren las vías del aparato cósmico. La simetría y los números sagrados son estrictas bases organizativas, aun para los dioses; las múltiples ruedas calendáricas ordenan la sucesión de los acontecimientos, mientras que, paradójicamente, sus combinaciones originan el devenir siempre cambiante; los colores son símbolos ubicuos de la geometría, etc. La estructura cósmica se vuelve obsesiva en las expresiones humanas (figura 3).

5. La estructura se reproduce en sucesivas proyecciones que no sólo trasladan el isomorfismo, sino la correspondiente isonomía. Así, por ejemplo, las características del eje cósmico se proyectan a los cuatro extremos de la superficie terrestre para formar las cuatro columnas que separan el cielo y la tierra. Dichas

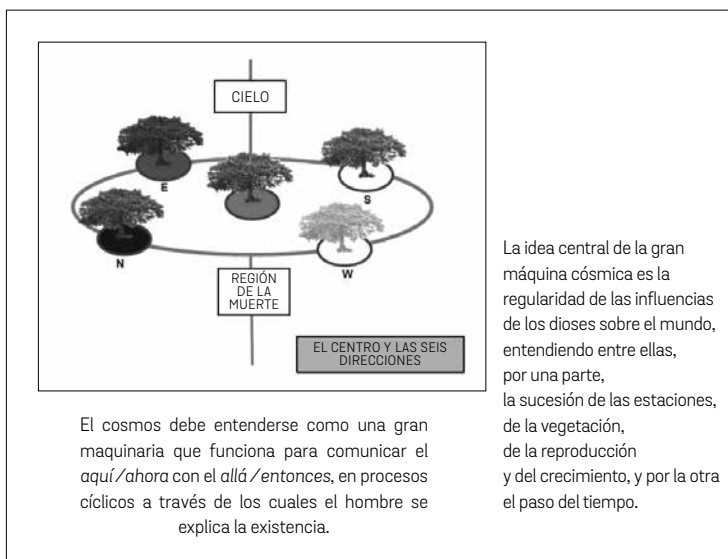


Figura 3.

características se proyectan también a las grandes montañas; de éstas pasan sus propiedades, forma y función a los accidentes topográficos menores o a los templos piramidales, y de los templos se diseminan en los altares familiares (figura 4). El universo se convierte así en un enorme sistema que da coherencia a sus partes y norma las acciones tanto divinas como humanas.

6. La tradición mesoamericana explica la existencia y naturaleza de las criaturas en el tiempo-espacio mundano como el producto de los procesos causales pertenecientes al tiempo-espacio divino, en particular los de su fase mítica. Los dioses han sido imaginados como seres de personalidad, intelecto, sentimiento y voluntad muy semejantes a los humanos, y sus relaciones y acciones son similares a las que se dan en las sociedades humanas (figura 5). De esta manera, los procesos míticos se expresan como aventuras teñidas por pasiones semejantes a las humanas. En la etapa mítica, los dioses son seres proteicos que se transforman durante las aventuras. En el momento de la culminación del mito —punto que casi siempre se relata como la

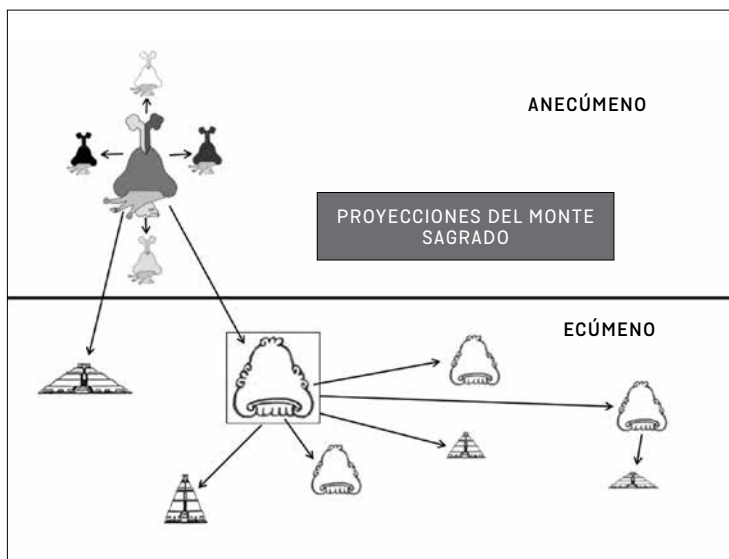


Figura 4.

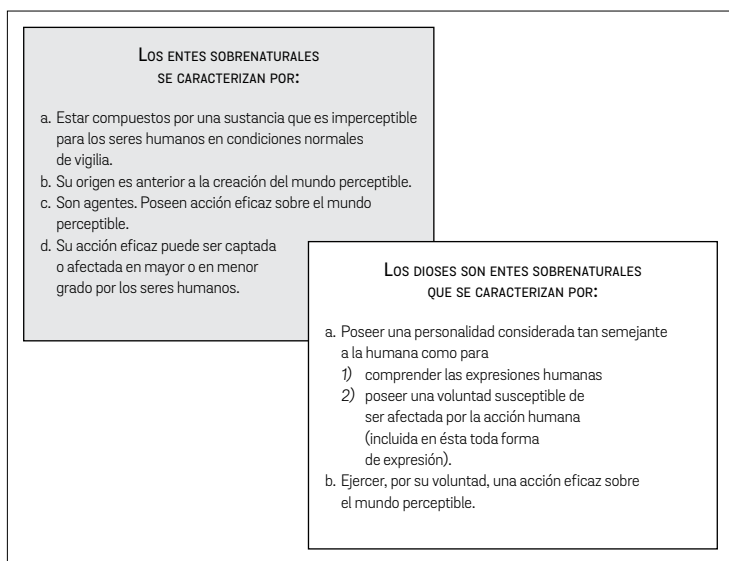


Figura 5.

aparición prístina del Sol en el horizonte— concluyeron sus transformaciones; se produjo la fijación de sus características definitivas, y adquirieron una capa de sustancia pesada y densa, una cobertura que los caracterizaría mientras existieran sobre la superficie de la tierra. En esta forma cada uno de los dioses se convirtió en creador-criatura de una clase de seres mundanos, y por ello quedó sujeto al ciclo de vida/muerte. A esta conversión decisiva se debe que los elementos, astros, minerales, vegetales, animales y el hombre mismo se concibieran y conciban como seres percederos que llevan en su interior una persona divina no percedera, misma que divide su existencia en un ciclo de dos fases: la de la vida sobre la superficie de la tierra y la de la muerte en el inframundo.

En el portentoso acontecimiento liminal de la creación del mundo también se produjeron las incoaciones de los dispositivos del aparato cósmico, los ciclos, las instituciones y las bases taxonómicas mundanas.

7. El ser humano perteneciente a esta tradición concibe el ámbito ecuménico a partir de sus propias vivencias en el ecúmeno, muy marcado por su carácter social. Se percibe intensamente inmerso en un conjunto de relaciones sociales, tanto por los fuertes vínculos con sus semejantes como por sus constantes y cercanas relaciones cotidianas de reciprocidad con el resto de las criaturas, con los dioses y con los muertos. El mundo, así, está fuertemente animado. Sin embargo, uno de los efectos de la cobertura es que impide el diálogo generalizado de las criaturas, posibilidad que existía entre los dioses en el tiempo mítico. Este diálogo sólo puede alcanzarse por seres humanos poseedores de facultades y técnicas extraordinarias. Es un nivel de comunicación por el diálogo entre las diversas interioridades divinas que poseen los seres mundanos.

8. En su conjunto, y desde el punto de vista epistemológico, la tradición mesoamericana se caracteriza por ofrecer características excepcionales en el estudio de sociedades, dado que poseyó un elevado nivel de construcción autónoma. En efecto, las influencias de otras superáreas culturales del continente fueron

limitadas, y no se han comprobado los contactos extracontinentales en todo el tiempo que va del nacimiento de la agricultura a la invasión europea. Así, el estudio de Mesoamérica ofrece excelentes posibilidades para analizar la integración de redes de intersubjetividad, la duración y extensión de dichas redes, la formación de vínculos y condiciones específicas que crearon la díada unidad/diversidad, y la duración y especificidad de los ritmos de transformación histórica.

Las características enumeradas, y muchas otras que pudieran enlistarse, remiten a un conjunto sistémico de actos mentales con el que una colectividad humana, en un tiempo histórico dado, aprehende holísticamente su propio ser y su entorno para interactuar tanto entre semejantes como con el medio. Esto hace necesaria una conceptualización idónea que analice y comprenda el conjunto.

### III. CONCEPTUALIZACIÓN

El conjunto que pretendo conceptualizar está constituido por una red colectiva de actos mentales. Concibo estos actos como procesamientos de información, de carácter complejo y mixto,<sup>3</sup> que por su naturaleza, en gran medida intersubjetiva, permiten al ser humano operar en relación con sus semejantes y con el medio. Es frecuente referirse al conjunto holístico tomando en consideración únicamente su aspecto cognoscitivo; sin embargo,

<sup>3</sup> Propiamente me refiero a cadenas causales de actos mentales, de los que José Luis Díaz afirma en su libro *La conciencia viviente* (Fondo de Cultura Económica, México, 2008, p. 417): “Los actos mentales ocurren normalmente en cadenas causales de tal forma que, a pesar de sus diferencias fenomenológicas y de su aparente procesamiento modular... se originan unos a otros. Por ejemplo, una sensación evoca una emoción, ésta un pensamiento y una imagen, y finalmente éstas originan una intención para actuar”. En la misma obra (p. 418) propone que los actos mentales particulares que definen el trabajo dinámico de la conciencia son de siete grandes clases: “sensaciones, percepciones, emociones, pensamientos (que incluyen conceptos, juicios, razonamientos, creencias, etc.), imágenes, recuerdos e intenciones”.



percepción, pensamiento, recuerdo, creencia y razonamiento están teñidos en mayor o menor grado de imágenes, emociones o intenciones. Por otra parte, las más simples expresiones y acciones individuales o colectivas proceden de procesos mentales complejos.

Los actos mentales de la red se refieren a la totalidad unitaria que conciben los *miembros de una entidad social*,<sup>4</sup> en cuanto éstos suponen que la dinámica del ecúmeno deriva de la permanente irrupción de fuerzas y dioses procedentes del otro tiempo-espacio (el anecúmeno), y atribuyen las características de las diferentes criaturas a los procesos formativos ocurridos en dicho tiempo-espacio.

Cabe advertir que los dioses, las leyes cósmicas y los procesos anecuménicos han nacido de la necesidad humana de comprender los fenómenos del ecúmeno para actuar en él en las formas que se consideran más apropiadas, tanto para explicar sistemáticamente la experiencia como para prever las constantes transformaciones históricas. Por tanto, debemos pensar que cada tradición, y en el caso la mesoamericana, tiene como fuente privilegiada de permanente creación el conjunto de vivencias cotidianas de los miembros de la colectividad en sus interrelaciones y en su actuar en el mundo.

El conjunto holístico es un hecho histórico. Debe ser contemplado como un proceso en constante transformación, nunca como un producto acabado. Se caracteriza tanto por su fuerte permanencia como por su constante adecuación al devenir. Sus componentes se encuentran en perpetuo reacomodo. En términos braudelianos, el conjunto está inscrito en los distintos ritmos de la historia.<sup>5</sup>

<sup>4</sup> Considero en este caso sus calidades de partícipes de la cultura del grupo, de constructores de la red y de usuarios de la misma.

<sup>5</sup> Fernand Braudel afirma que hay diversas realidades cronológicas que se observan en el decurso histórico. Los temas que atienden al individuo y al acontecimiento corresponden al tiempo breve; la historia económica y social está ritmada lentamente, y la historia de aliento mucho más sostenido pertenece a la larga o a la muy larga duración (*La historia y las ciencias sociales*, Alianza Editorial, Madrid, 3ª ed., 1974, pp. 64 y 74). Por otra parte, Braudel

La parte medular del conjunto pertenece a la muy larga duración, al “tiempo frenado”, a lo que se encuentra “en el límite de lo móvil”, lo que posee la falsa apariencia de ser inmune al tiempo. Otros componentes del conjunto se transforman en la larga duración. Otros más son más lábiles al golpe de la historia, y así hasta llegar a los verdaderamente efímeros. La parte medular —una parte cuyos límites son borrosos— puede ser considerada como un *núcleo duro*, mismo que es matriz de los actos mentales (figura 6). La formación de este núcleo se debe en gran parte a la decantación abstracta de las vivencias sociales, concretas, cotidianas y prácticas producidas a lo largo de los siglos. Esto permite entender que, pese a que la tradición mesoamericana es agrícola, algunos de los elementos que constituyen el núcleo duro pueden provenir de épocas ancestrales de recolectores-cazadores, puesto que dichos elementos sirvieron a los cultivadores ya sedentarios para cimentar sus propias innovaciones, a los que se suman otros elementos antiguos, vinculados a las actividades de caza, pesca y recolección, que nunca fueron abandonadas del todo por formar parte indisociable de su subsistencia. Como ejemplos muy importantes de los elementos nucleares, pueden señalarse las concepciones relativas a la oposición binaria complementaria —aunque paulatina y profundamente modificada en cuanto a sus contenidos—; a la geometría del cosmos, y a la posibilidad de los viajes místicos auxiliados por los psicotrópicos. Del núcleo duro depende la organización de los componentes en el sistema, la inserción y el ajuste de las innovaciones, y la recomposición tras la disolución o pérdida de elementos.

Puede afirmarse que al menos una parte de dicho núcleo duro, conformada en la época de los primeros sedentarios agrícolas mesoamericanos, resistió a la conquista, a la evangelización y a la larga vida colonial, y que en buena parte se halla

---

sostiene que el tiempo de la historia no fluye en una sola corriente, sino en capas simultáneas “como las hojas de un libro” (“Mares y tiempos de la historia”, entrevista por Jean-Jacques Brochier y François Ewalt, *Vuelta*, núm. 103, junio de 1985, p. 44).

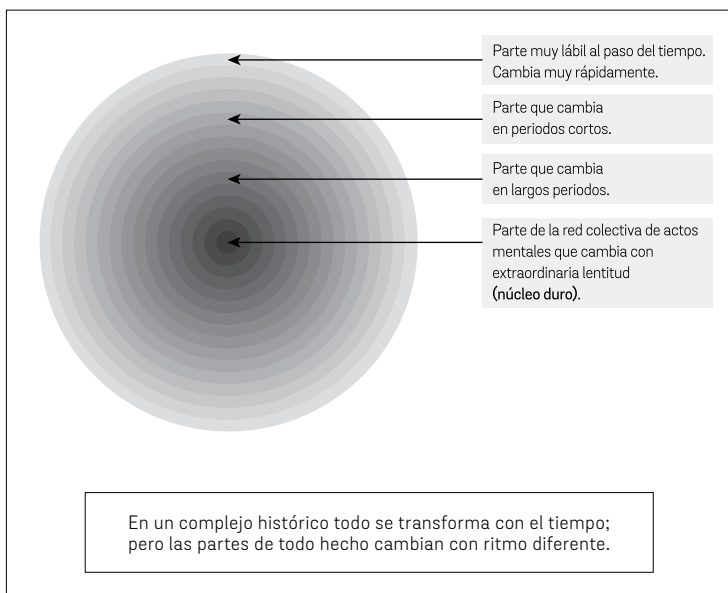


Figura 6.

presente en los actuales pueblos indígenas como uno de los componentes vertebrales de la tradición.

El devenir convierte la construcción del sistema en un proceso cotidiano, ininterrumpido. Con mucha frecuencia la transformación de sus partes es desequilibrada y debido a ello se produce un desfase permanente tanto entre sus elementos como en la conciencia de los agrupados. Las innovaciones derivan tanto de las vivencias de la generalidad de los agrupados como de procesos reflexivos —individuales o colectivos— que modifican en alguna medida el sistema.

La primera vía es difusa, invisible; por lo general existe en ella menor conciencia de afectar el sistema general; básicamente la producen las interacciones prácticas de los hombres consigo mismos y con el medio. Puede ser comparada a la creación de una lengua, cuyas formas combinatorias derivan del uso social de los hablantes, usuarios que actúan sin intencionalidad ni conciencia de ir transformando el sistema. La lengua es obra de todos

y de nadie; coherente como producto de la razón, no de la conciencia dirigida a su transformación.

La segunda vía semeja la labor de los gramáticos que descubren las normas, las formalizan y exponen. Cabe advertir que en el proceso de transformación la primera vía es muy superior a la segunda, pese a la importancia que socialmente se otorga a líderes, profetas, jefes y filósofos. Los hombres construyen colectivamente la parte medular de las creencias religiosas, los principios jurídicos y los valores estéticos sin pensar necesariamente en la creación de dioses, leyes u obras de arte.

Si bien los actos mentales se producen en los individuos, éstos son seres sociales, inmersos desde su infancia temprana en una cultura de la cual son herederos involuntarios. Toda experiencia es única e irreplicable; pero se da en un nicho cultural preexistente.<sup>6</sup> Las innovaciones que nacen en las raíces mismas del conjunto —en el enfrentamiento de los hombres a la particularidad de lo concreto— surgen dentro del sistema y se van depurando y abstrayendo durante la comunicación. El acto mental más simple —aun la simple percepción— es un nudo de múltiples conexiones. Algunas conllevan valores normativos, taxonómicos, estéticos, aunque estos valores jamás hayan sido formalizados por la tradición en forma reflexiva. La infinita variación del devenir se reduce en la experiencia misma. La percepción generaliza, clasifica. Los procesos mentales tienen su propia economía, y no es posible atomizar las representaciones de la realidad. Más allá, el lenguaje interior, presente en gran parte de los actos mentales, contribuye a reducir la diversidad, la ordena y le proporciona su propia racionalidad.

El conjunto sistémico se dinamiza con flujos y reflujos que van de lo particular y concreto a los distintos niveles de abstracción, y de estos niveles generales se retorna a lo concreto, a nuevos casos particulares, en forma de guías de pensamiento y acción (figura 7).

<sup>6</sup> Véase la intervención que Díaz atribuye a la cultura en el sistema mental (*La conciencia viviente*, op. cit., p. 451 y fig. xiv.4).

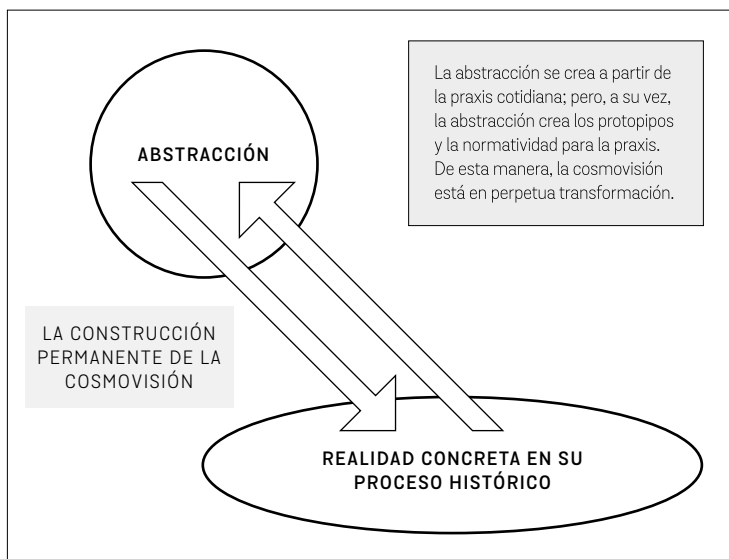


Figura 7.

Los actos mentales dan origen, con la comunicación, a un proceso colectivo. La información, sobra decirlo, no produce en el receptor actos mentales idénticos a los del emisor. Por una parte, el nivel de intelección varía de individuo a individuo: depende en buena proporción de la afinidad cultural de emisores y receptores. Por la otra, la complejidad de los actos —referidos como nudos de conexiones— varía cualitativa y cuantitativamente según las particularidades de cada uno de los agentes. Ha de tomarse en cuenta, en términos generales, que todo contacto de un ser humano con otro produce al menos una mínima comunicación, y que esta relación se da en una amplísima escala, aunque nunca próxima a dos polos hipotéticos: el de la ininteligibilidad y el de la idéntica producción intersubjetiva (figura 8). En otras palabras, en la pluralidad de la calidad comunicativa nunca se llega a la incomunicabilidad ni a la comprensión absoluta. Los niveles de calidad comunicativa, como es obvio, dependen de los elementos de comprensión comunes entre los participantes en la relación social, semejanza debida a que cada

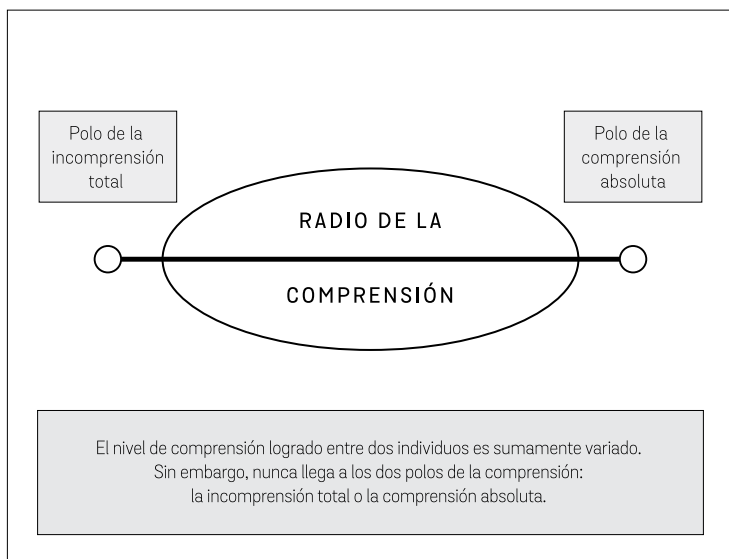


Figura 8.

acervo individual está integrado por elementos tanto propios de la especie, como derivados de todo el curso histórico de herencia cultural. Junto a su inherencia como *Homo sapiens*, cada individuo conserva en su acervo, activos y articulados, componentes de las distintas épocas a partir del remoto origen de su especie. En cualquier relación social las semejanzas en los acervos, en sus distintos niveles, forman los puentes para la formación de nuevas intersubjetividades.

La intersubjetividad producida en una entidad social da lugar a la unidad del conjunto sistémico, que llega ser una gigantesca red de relativa coherencia, formada por los actos mentales de la colectividad constructora-usuaria. Sin embargo, cada miembro de la colectividad posee una muy limitada porción de sus elementos. No hay que confundir, por tanto, el acervo individual con el conjunto holístico. En el limitado acervo de cada individuo se produce un complejo de relativa coherencia personal; pero la gran coherencia que rige su acervo es producto del juego dado holísticamente en la colectividad (figura 9).

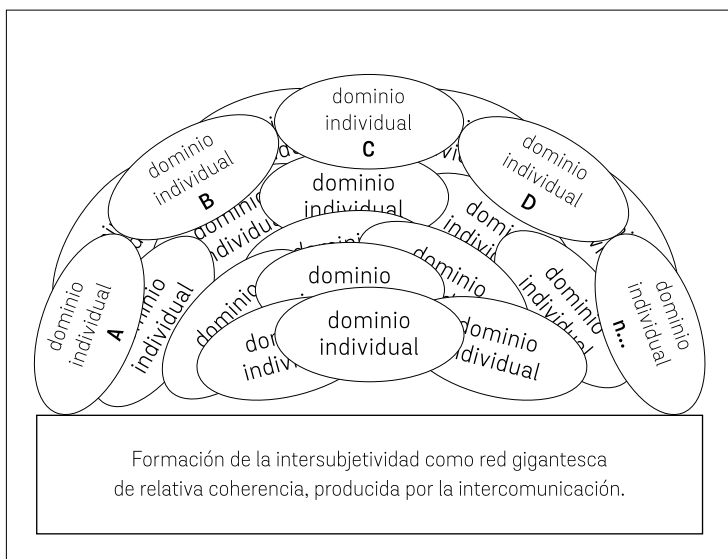


Figura 9.

La coherencia del sistema nunca alcanza la total uniformidad de pensamientos, sentimientos ni acciones en los individuos. Como se ha afirmado, es relativa. Las diferencias individuales y grupales se mantienen, respondiendo a idiosincrasia e historia, lo que incluye divisiones y contradicciones sociales, tensiones y asimetrías. El sistema permite la interacción que abarca el juego de las diferencias y contradicciones; mantiene las posibilidades de comunicación —aun para la lucha ideológica—, y se convierte así en base de la gran palestra social.

De igual manera —como ya se mencionó—, el conjunto sistémico permite las fuertes variantes temporales y espaciales que están determinadas por la diferencia de las relaciones de producción, recursos económicos, ambientes naturales, tradiciones, lenguas, etcétera. La unidad se mantiene por las calidades de generalidad, fundamentación y estructuración del núcleo duro, que se conserva, poco afectado por los grandes cambios históricos aun cuando éstos modifiquen considerablemente niveles menos resistentes.

Es necesario entender el carácter histórico de la red de actos mentales —y sus transformaciones—, considerándola en su calidad de acto de relación interindividual e intersubjetivo, no como una mera cristalización producto de la actividad social. La red es una relación dialógica y su radio es variable. El estudioso del devenir social no tiene posibilidad de acceso a los actos mentales que forman la red si no es por medio de la observación de los procesos creativos o de las cristalizaciones producidas por dichos procesos de creación y comunicación en forma mediata o inmediata. Sin embargo, es pertinente aclarar al respecto que los procesos de creación y comunicación no son una mera consecuencia, fase posterior de los procesos mentales, sino que éstos se siguen produciendo durante la creación misma. Se mantiene la actividad mental durante la resistencia del medio, durante la interacción social que forma su contexto, al punto que la cristalización no es el reflejo puro de la concepción primaria, sino de la forma en que ésta se va objetivando. A partir de las observaciones de los procesos de creación y sus cristalizaciones, el investigador integra su modelo de estudio, reconstruyendo hipotéticamente todos los actos mentales que les dieron origen, incluidos los que se producen en el contexto general y en las interrelaciones sociales que fueron su nicho.

Uno de los problemas más interesantes del conjunto sistémico es el de la determinación de sus dimensiones. No es posible limitar el tamaño de la red de actos mentales a dimensiones tipo, como pueden serlo las que corresponden a la comunidad indígena o a una etnia determinada. La dimensión es relativa. Para entender el problema, podemos recurrir a una comparación sencilla. Si equiparamos la red con los dogmas de un complejo religioso, tendríamos que observar la formación de los niveles de pertenencia y la calidad de la intersubjetividad de las creencias. Si reducimos el ejemplo a un esquema demasiado simplista, y limitándonos a la oficialidad nominal de los credos, el cristianismo puede poseer principios básicos comunes; pero a partir de éstos, hay particularidades si se toman en cuenta las creencias de las distintas denominaciones: católicos, protestantes, anglica-



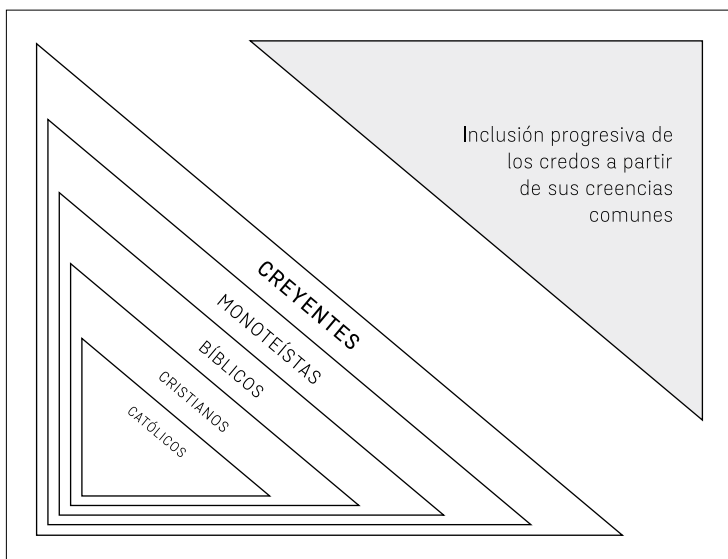


Figura 10.

nos, ortodoxos orientales, nestorianos, ortodoxos etíopes, coptos, etc. Cada denominación tiene, además, sus propias divisiones. En sentido inverso de pertenencia, el cristianismo forma con el judaísmo y el islam un conjunto cuyos principios están cristalizados en la *Biblia*. Estas religiones estarán incluidas en otro grupo mayor, el de las religiones que se consideran monoteístas, y los monoteístas junto a los politeístas formarían el gran grupo de los creyentes (figura 10). Es obvio que en todo este magno complejo funciona el principio lógico enunciado en el siglo III por el filósofo neoplatónico Porfirio: “A mayor comprensión, menor extensión, y viceversa”. A mayor número de creyentes considerados en un conjunto, las similitudes de las creencias serán más limitadas; a menor número, los puntos de coincidencia, y por tanto la calidad de intelección, serán mayores.

De la misma manera puede analizarse la construcción de las redes de actos mentales y la formación de las intersubjetividades. Hay que tomar en cuenta que los actos mentales se incorporan en redes de intersubjetividad a partir de la comunicación.

Los radios de la producción de las redes son variables, debido a que las relaciones sociales se establecen en muy diversos ámbitos grupales. Un mismo individuo forma parte de un reducido ámbito conyugal, con sus particulares relaciones de comunicación; de otro, un poco más amplio, que es el familiar, y así sucesivamente, hasta pertenecer a comunidades sociales enormes, con las cuales se identifica y dentro de las que ocupa un lugar como constructor-usuario de la red. Esto hace que la dimensión de entidades sociales sea relativa, pues depende de la amplitud de radio de las relaciones sociales y de la particular producción de actos mentales en los variados ámbitos de relación. El modelo utilizado para el estudio de la red no puede reducirse a la comunidad, o a la etnia, o a ninguna otra unidad fija. La comunicación y, por tanto, la intersubjetividad, operan en la diversidad de los ámbitos. Obviamente, la calidad de la comprensión entre los componentes del proceso intersubjetivo variará, obedeciendo no

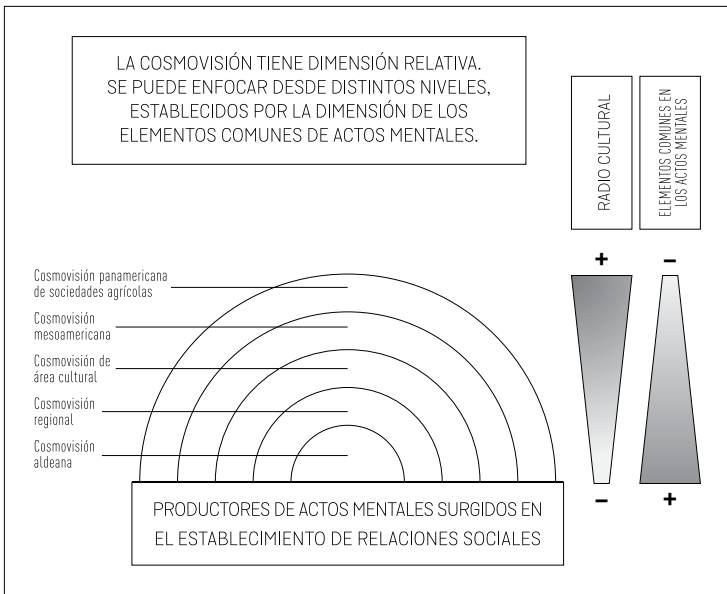


Figura 11.

sólo al referido principio de Porfirio, sino en cuanto a contenido, al tipo de interrelaciones producidas en las diversas interrelaciones. De esta manera, tomando en consideración el caso de la tradición mesoamericana, el modelo general, cuyos elementos constitutivos se centran en el núcleo duro, quedará dividido y subdividido en áreas, regiones, localidades, y deberá ser apreciado en términos de su unidad y su diversidad. Por otra parte, cabe advertir que el núcleo duro no es una entidad absoluta, sino relativa, correspondiente a los distintos radios de interrelación (figura 11).

#### IV. DEFINICIÓN

La conceptualización expuesta en forma abreviada permite construir la siguiente definición de la red intersubjetiva de actos mentales:

Hecho histórico de producción de procesos mentales inmerso en decursos de muy larga duración, cuyo resultado es un conjunto sistémico de coherencia relativa, constituido por una red colectiva de actos mentales, con la que una entidad social, en un momento histórico dado, pretende aprehender el universo en forma holística.

Tras formular esta definición, creo pertinente agregar breves notas aclaratorias a sus elementos:

[1] *Hecho histórico*. Se subraya su identificación como hecho histórico para destacar su calidad objetiva como producto de una sociedad. No se trata, por tanto, de una mera herramienta teórica del historiador o del etnólogo.

[2] *de producción de procesos mentales*. Vilar señala que si el objeto de la historia es la *dinámica de las sociedades humanas*, la materia histórica la constituyen los *tipos de hechos*, e inicia la enumeración de éstos con los *hechos de masas*, entre los que mencio-

na la masa de los *pensamientos* y de las *creencias*.<sup>7</sup> Si bien los *procesos mentales* a los que me refiero son más amplios que los *pensamientos* y las *creencias* —a los que incluyen—, la definición de Vilar es correcta.

[3] *inscrito en un ritmo de muy larga duración*. La muy larga duración se refiere a su parte nuclear. En su marco histórico, el resto de los componentes de la red pertenecen a todos los ritmos de la historia, desde los de larga duración hasta los efímeros.

[4] *cuyo resultado es un conjunto sistémico de relativa coherencia*. El conjunto sistémico es coherente debido en gran parte al desarrollo de las vías de comunicación construidas por el *Homo sapiens* en su proceso evolutivo. Entre todas estas vías destaca, por supuesto, el lenguaje, que no sólo alcanza altos niveles de sistematicidad, sino que influye con su lógica en la producción de los actos mentales humanos.

No obstante que el conjunto es un sistema, su coherencia no es absoluta, lo que permite su constante transformación histórica, las divergencias internas, las variantes regionales y locales, etcétera.

[5] *constituido por una red colectiva de actos mentales*. Aunque el acto mental se produce en el individuo, su naturaleza es social por el carácter mismo del productor. El acto mental, hecho sumamente complejo, es un nudo de conexiones de elementos, entre ellos los culturales, que son en su mayor parte anteriores al individuo y que están presentes en él debido a su naturaleza social. La red se origina cuando los actos mentales producen información. Es necesario considerarla no un producto cristalizado, sino una relación dialógica en permanente transformación. Por otra parte, hay que tomar en cuenta que la coherencia del sistema no llega a uniformar pensamientos, sentimientos o acciones de los individuos, puesto que el sistema abarca las diferencias individuales y grupales. En esta forma, la red permite

<sup>7</sup> Pierre Vilar, *Iniciación al vocabulario del análisis histórico*, Grijalbo, Barcelona, 3ª ed., 1981, p. 43.

la interacción en su más amplio sentido, estableciendo principios básicos de entendimiento y reglas suficientes para la comunicación y trato. Así se da el juego de las diferencias y contradicciones, lo que hace del sistema la base de la gran palestra social.

[6] *con los que una entidad social*. Los grupos sociales productores del sistema son de extensión relativa. Las distintas dimensiones pueden estar interrelacionados como subgrupos o como grupos traslapados. Pueden ser de larga existencia o efímeros. Pueden ser de interrelaciones generalizadas o muy particulares y concretas. Esto hace que exista una pluralidad de subsistemas de distintas dimensiones, ya incluidos unos en otros, ya intersecados.

[7] *en un momento histórico dado*. El carácter histórico del conjunto implica su modificación, debida a la constante adquisición, modificación y pérdida de sus componentes. Es un diálogo que, como todo proceso de intersubjetividad, está en movimiento histórico, transformándose en la realidad cotidiana. Como se afirmó, la transformación tiene ritmos diferentes, y el cambio de los estratos más externos atenúa el efecto del devenir en los más profundos.

[8] *pretende aprehender el universo en forma holística*. El carácter sistémico del conjunto permite que la percepción de los miembros del grupo sea holística. Los miembros del grupo creen en una relación causal entre el tiempo-espacio anecuménico y el ecuménico; en que la constante transformación de las criaturas es producida por la sustancia ligera que permanece en el mundo o transita por él; creen también en la existencia de leyes cósmicas que rigen tanto a las divinidades como a las criaturas. Por otra parte, el investigador debe tomar en cuenta que la creencia en dioses, fuerzas, mitos, tiempo-espacio anecuménico y composición mixta de las criaturas es una respuesta a la necesidad del hombre de aprehender racional, axiológica, emocional e intencionalmente su entorno y su propia naturaleza, y que esta aprehensión requiere de la concepción de una totalidad de elementos vinculados firmemente.

## V. DENOMINACIÓN

Es conveniente separar el aspecto relativo a la construcción de conceptos y definiciones del aspecto de la denominación del objeto conceptualizado o definido. No es extraño encontrar, por ejemplo, que una denominación sea expulsada del léxico “políticamente adecuado” en una forma totalmente acrítica, o que se pretenda asumir tal o cual ventaja de una corriente en boga con la mera sustitución de un término rechazado. El término o su rechazo pasan a ser así partes de una expresión de bandería poco seria y nada adecuada en los debates científicos. Precisamente, el problema que hasta ahora nos ocupa es uno de los que deben ser atendidos tomando en cuenta la separación propuesta.

En primer lugar, es necesario establecer que la importancia de una designación nunca llega a tener la importancia de la conceptualización y la definición. Sin embargo, también es preciso reconocer que las cargas histórica y filológica de un término no son despreciables, ya que el término mismo puede sugerir un contenido del significado conceptual, aunque éste ya no corresponda a la nueva construcción. El uso o rechazo léxico debe, por tanto, ajustarse casuísticamente, considerando las ventajas y desventajas particulares.

Una primera consideración sobre un término es su inteligibilidad. En la comunicación científica es preferible el lenguaje llano a la proliferación indiscriminada de una terminología que acaba por convertirse en una jerga cerrada, propia de iniciados en una de las ramas de la ciencia o aun de cada corriente teórica. La primera pregunta que conviene hacer es el uso histórico que ha tenido el término; cuál ha sido su nivel de aplicación, sobre todo si su significado ha sido de precisión estricta o si ha tenido la ambigüedad suficiente para comprender contenidos diversos y variables.

Lo anterior es aplicable a muchas de las denominaciones aplicables en el ámbito mesoamericano. Las discusiones han sido múltiples, y por muy distintas razones, en torno a términos como

“rey”, “esclavo”, “mito”, “alma”, “magia”, “religión”, “chamán”, “sobrenatural”, “pecado”—y un largo etcétera—, mismas que han dado tema a artículos, ponencias y mesas redondas. Insisto en que la solución ha de ser casuista. Tomemos el caso de la palabra “rey”. ¿Es conveniente o no utilizarla al referirla al supremo gobernante de las instituciones políticas de los antiguos mexicas? Muchos han sostenido su impropiedad, y recomiendan el uso exclusivo del término *tlahtoani*. Las dificultades de pronunciación del término y las diferentes normalizaciones ortográficas de su escritura pueden pasarse por alto; pero sigue el problema de la pluralización de la palabra: *tlahtoque*. Al menos es necesaria una segunda nota aclaratoria. Lo que ya no podrá superarse fácilmente es cuando el término deber aplicarse a entidades políticas de pueblos mesoamericanos no hablantes del náhuatl, pues no lo aceptarán quienes deseen referirse a gobernantes zapotecos, mixtecos, mayas, etc. Veamos, en cambio el uso del término “rey” cuando el discurso de la propuesta científica sea el español. El uso de la palabra ha sido tan ambiguo en la historia universal, que el término ha servido para referirse tanto a los gobernantes asiáticos de la antigüedad como a las actuales cabezas de las monarquías europeas; tanto a los monarcas absolutistas como a los que han sido meras figuras decorativas; tanto a poderosos jefes de imperios como a quienes han regido entidades de exigua importancia. ¿Qué óbice hay, entonces, para aplicar la palabra a una realidad política más? Es un término llano, y su ambigüedad podrá borrarse con una explicación suficiente. En todo caso, esta explicación sería siempre necesaria, ya se trate de definir *tlahtoani* o de aplicar el término “rey” a los *tlahtoque* mexicas. El caso, obviamente, no se puede generalizar; hay que evaluar cada posible uso, sopesando el poder comunicativo de los términos.

Habrán casos en que sea necesaria la acuñación de un neologismo. También esta innovación tiene sus ventajas y sus riesgos. El primer riesgo es su escasa aceptación, y que el término quede como una curiosidad más en la historia de la ciencia. Es más grave, sin embargo, si el neologismo produce ambigüedad por

haberse tomado del léxico usual, pero dándole nuevo contenido, o si su carga histórica o filológica cree un nuevo problema de distorsión o carga implícita de contenido.

El término “cosmovisión” —que tradicionalmente se ha aplicado a conceptos afines al que aquí se discute— no sólo tiene una respetable antigüedad, sino que históricamente ha marcado el desenvolvimiento de un debate científico en el cual han participado múltiples pensadores con numerosas propuestas y desde muy diversas corrientes teóricas a lo largo del tiempo. En otras palabras, ha aceptado, desde mucho tiempo atrás, contenidos teóricos diferentes; pero ha conservado la precisión necesaria para limitar un campo de discusión importante y definible en el estudio de la cultura humana. Su supuesta vinculación necesaria a una idea o a una corriente filosófica dadas carece de fundamento. Su nivel de comprensión es suficiente para continuar abarcando una amplia discusión científica dentro de las ciencias sociales, discusión en la cual pueden tener voz las diversas posiciones. Obviamente, y como es sana costumbre, se sobrentenderán los diferentes puntos de vista gracias a la pertinente aclaración de la ubicación teórica de cada uno de los participantes. Es lo usual de la ciencia.

En cuando a su filología, no han faltado objeciones al término “cosmovisión”; pero estimo que es adecuado si por “cosmos” se entiende la totalidad unitaria de lo existente y si se acepta el amplísimo sentido metonímico del término “visión”.

Por lo que toca a mi propuesta, a lo largo de muchos años he ido variando concepto y definición de este conjunto. Pese a las diferencias entre lo que antes sostuve y lo que ahora propongo, nada me induce por ahora a cambiar el término “cosmovisión”. Sigo distinguiéndolo de “cosmogonía”, relativo al origen del mundo, y de “cosmología”, palabra que por su elemento *λογία* se limita a los actos mentales de carácter cognoscitivo y reflexivo. Los tres términos serán muy útiles si se aplican en sus respectivas acepciones, entendiendo que tanto la cosmología como la cosmogonía forman parte del concepto globalizante de la cosmovisión.



## VI. CONSIDERACIONES FINALES

Las variantes que he venido formulando en la definición de *cosmovisión* a lo largo de décadas se han debido a su constante confrontación con la tradición mesoamericana. Hoy propongo una más, que no por última es necesariamente la definitiva o la mejor. Ingresa ésta a futuras confrontaciones que haré con mi objeto de estudio y, como propuesta, al debate académico.

### A. Algunos trabajos personales en los que me he referido al concepto de cosmovisión

- [1980] *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2 vols.
- [1990] *Los mitos del tlacuache*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 3ª ed., 1996 [la primera edición fue publicada por Alianza Editorial Mexicana, México, 1990].
- [1994] *Tamoanchan y Tlalocan*, Fondo de Cultura Económica, México.
- [1996] “La cosmovisión mesoamericana”, en Sonia Lombardo y Enrique Nalda (coords.), *Temas mesoamericanos*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 1996, pp. 471-507.
- [2001] “El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana”, en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (eds.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes–Fondo de Cultura Económica, México, pp. 47-65.

### B. Algunos trabajos de diferentes autores sobre cosmovisión de la tradición mesoamericana

- Broda, Johanna, “Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo y el culto de los cerros”, en Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupomé (eds.), *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1991, pp. 461-500.
- Guiteras Holmes, Calixta, *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil*, Fondo de Cultura Económica, México, 1965.

- Köhler, Ulrich, *Chombilal ch'ulelal – Alma vendida. Elementos fundamentales de la cosmología y religión mesoamericana en una oración en maya-tzotzil*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1995.
- Medina Hernández, Andrés, *En las cuatro esquinas, en el centro. Etnografía de la cosmovisión mesoamericana*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2000.
- Portal Ariosa, María Ana, “El concepto de cosmovisión desde la antropología mexicana contemporánea”, *Inventario Antropológico*, anuario de la revista *Alteridades*, Universidad Autónoma Metropolitana, México, 1996, vol. 2, pp. 59-83.

## CAPÍTULO V

# MITO Y GÉNERO LITERARIO MÍTICO EN LA TRADICIÓN MESOAMERICANA<sup>1</sup>

### DE LAS FUNCIONES DE LOS DISCURSOS

Pesquemos al género literario por sus funciones. No es ésta, obviamente, la única vía de aproximación al tema, pero promete ser productiva.

El hecho de que el género sea un recurso tan extendido en las literaturas de todos los tiempos nos impulsa a encontrar su razón de ser en las profundidades mismas de las formas de expresión humana, y éstas nos conducen, a su vez, a reflexionar sobre la especie humana que, mucho antes de su conformación filogenética, ya tenía la naturaleza de un animal gregario. O sea que nuestros antepasados homínidos nos abrieron el camino a la existencia gracias a que vivían en comunidad, y con ello marcaron nuestro destino. Por esta razón, paradójicamente, nuestra naturaleza estriba en nuestra inherente calidad social, de donde *sociedad* y *naturaleza* pierden su lógica de categorías opuestas: somos naturales porque somos sociales. Más allá de esta afirmación, nuestra naturaleza social quedó determinada en su origen por la progresiva complejidad de nuestras formas de comuni-

<sup>1</sup> Este texto fue publicado digitalmente en la *Enciclopedia de la literatura en México*, Fundación para las Letras Mexicanas–Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, sección “Literatura Oral Géneros”, México, 2015, en <http://www.elem.mx/genero/datos/12>.

carños, y el desarrollo biológico de la especie ha dependido de tal progresión.

La diferencia específica que nos atribuimos frente a otros seres gregarios de nuestro planeta es la construcción social de un complejísimo medio de expresión. No puede negarse que haya otras especies que se comuniquen mediante un lenguaje propio; pero el lenguaje humano, dadas su elaboración y su eficacia, ha transformado lo cuantitativo en cualitativo y se distingue, por ello, de cualquier recurso natural-social de otras especies. Puede afirmarse así que en buena parte somos el resultado de nuestra propia obra; que en buena parte el hombre ha labrado su actual condición sionatural al labrar su palabra. Entre la complejidad del lenguaje, la complejidad del pensamiento y la complejidad social hay una correlación causal creciente. Ya Vygotsky nos advierte que “la función primaria del lenguaje es la comunicación, el intercambio social”<sup>2</sup> y que las estructuras del lenguaje “se convierten en las estructuras básicas del pensamiento”.<sup>3</sup>

Sin embargo, nuestra capacidad de comunicación por medio de la palabra —o de cualquier otro medio de expresión— tiene sus límites. Por complejo que sea el lenguaje, jamás un individuo podrá alcanzar la totalidad de captación de lo que un semejante pretende transferirle. La intersubjetividad, condición para la construcción de nuestra cosmovisión, se funda en afinidades graduales, no en igualdades. La presión creciente de la relación pensamiento-lenguaje-sociedad nos impulsa hacia la utópica meta de la comprensión total, y esta meta inalcanzable nos lleva obsesivamente a la búsqueda de un perfeccionamiento constante, imaginativo, para aumentar el poder de la transmisión de los mensajes.

La eficacia comunicativa del discurso va mucho más allá de la concreción del contenido. La naturaleza social del lenguaje hace que cualquier forma de expresión sea concebida en la pro-

<sup>2</sup> Lev Vygotsky, *Pensamiento y lenguaje. Teoría del desarrollo cultural de las funciones psíquicas*, Alfa y Omega, México, s/f, p. 26.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 80.

fundidad psíquica del emisor como una relación dialógica, de tal manera que la palabra emitida supondrá un receptor real o virtual. Suponemos que el receptor, aún el inexistente, forma parte de un diálogo que es siempre de carácter lúdico. El juego se produce al pretender vencer la resistencia del codialogante. Es necesario convencer, informar, conmover, prescribir, atemorizar, inducir, en suma, derribar las barreras que el receptor pueda levantar frente al impacto de la palabra. Se atacará la frialdad de la razón con el toque emotivo del discurso; se debilitará el letargo del sentimiento con la lógica del argumento. El discurso debe cargarse de los valores estéticos, ideológicos, dramáticos, de legitimidad, de oportunidad contextual o de cualquier otra naturaleza para alcanzar sus fines. El discurso, en suma, se produce con una perspectiva estratégica, se carga de recursos para aumentar su eficacia.

Las prácticas eficaces tienden a convertirse en pautas sociales, y éstas generan entendimientos tácitos o expresos. Podemos considerar que las pautas son convenciones; para ello debemos entender por convenciones todos los entendimientos o percepciones, normas o prácticas, admitidas expresa o tácitamente, consciente o inconscientemente, que corresponden a una costumbre socializada.

Los géneros literarios forman parte de las convenciones sociales y una de sus principales funciones es producir en el receptor un estado mental que se considera óptimo para captar el mensaje. En otras palabras, el género comprende una estrategia social del emisor para establecer una sintonía con un receptor, sea éste singular o plural, cierto o contingente, existente o imaginario. Entre emisores y receptores no se requieren conciertos o conformidades expresos. Estas convenciones forman parte de la cultura en la que inconscientemente están sumergidos los participantes en el proceso de comunicación. La estrategia del emisor tiene como propósito provocar un estado receptivo a lo largo de todo su discurso: al inicio, para llamar certeramente la atención del receptor, anticipándole tácitamente el tipo de su mensaje; después, para mantenerlo en las condiciones receptivas

idóneas, y al final para motivar la conciencia del cierre discursivo y para garantizar la permanencia del mensaje.

A lo largo de la historia, las tradiciones culturales van integrando tipos de discursos literarios, organizando sus elementos en estructuras y tomando en cuenta la intencionalidad de sintonización de los mensajes. Los criterios tipológicos son múltiples y disímboles. Así, si el principal criterio parte de la intención de informar al receptor acontecimientos reales o ficticios, y si la narración acentúa las hazañas de los personajes, se podrá integrar el tipo de las leyendas heroicas. Otro tipo incluirá los discursos con los que se pretende provocar en el receptor particulares emociones; otro, si el criterio de mayor peso es el medio utilizado para la transmisión, como pueden serlo el dramático o el epistolar; otro, si la base clasificatoria es el carácter de los personajes —humanos o divinos— a los que el texto se refiere; otro tomará en cuenta la forma de expresión; otro tendrá muy en cuenta las dimensiones del texto; otro, la intencionalidad pedagógica, etc. Pese a su caótica heterogeneidad de criterios tipológicos, esta tipología se funda en el propósito de sintonía y tiene como fin la búsqueda y el uso de los medios que van demostrando su eficacia social. Cada tipo de discurso se va arropando con una estrategia compleja que lo hace incidir de manera más apropiada en la mente de los receptores; esto es, que permite que el mensaje cumpla de manera más plena la intencionalidad del emisor. Como el resto de los componentes de una tradición cultural, los tipos de discurso literario se van transformando, surgiendo o desapareciendo en el curso de la historia.

Los elementos de la estrategia se van acumulando y perfeccionando a lo largo de la experiencia social y llegan a ser mecanismos extremadamente complejos. Los recursos de los que se echa mano son extremadamente variados: fónicos, gramaticales, sintácticos, semánticos, formales, contextuales, situacionales, etc.

El tipo de discurso literario y su estrategia particular integran el género literario. Como la mayoría de las convenciones sociales, los géneros literarios son productos de la praxis social prolongada; surgen de creadores anónimos, diseminados y mul-

titudinarios. No requieren de conciencias creativas; no tienen necesidad de distinciones taxonómicas. Algunas veces estas distinciones existen claramente, y en algunas culturas se descubren, se delimitan y se nombran; pero ni el descubrimiento ni la identificación ni la denominación son condiciones para su existencia. Algunas veces, al descubrirse, se analizan, destacándose algunos de sus elementos fundamentales; pero esto tampoco es necesario. Algunas veces se restringe prescriptivamente el número de los géneros, se desdoblán en jerarquías, se reglamentan, se sujetan a camisas de fuerza normativas, se permiten o se proscriben, se consagran o se satanizan; pero los géneros se forman más allá de estas contingencias.

### **MESOAMÉRICA EN LA VARIEDAD DE LAS CULTURAS**

De lo anterior puede deducirse que los géneros literarios varían considerablemente no sólo en el decurso histórico, sino en la multiplicidad de las tradiciones culturales a las que pertenecen. Es imposible reducir sus características, sus denominaciones, su grado de permanencia o sus niveles de eficacia a un canon universalista. Esto debe entenderse, como es natural, sin desconocer las similitudes. Las comparaciones de las creaciones literarias en el mundo demuestran abundantes semejanzas, producidas algunas por los paralelismos, otras por los préstamos que trasladan géneros de unas culturas a otras.

Cada cultura va construyendo o adaptando sus convenciones, y la vida de cada convención en su nicho cultural sufre sus propias contingencias frente a los embates de la historia: las habrá firmes y duraderas, incluso milenarias; las habrá breves, meras modas que rigen pautas y entendimientos que no calarán hondo en las prácticas literarias. En el caso particular de nuestro estudio y adelantando las conclusiones, puede afirmarse que muchas de las características del género mítico mesoamericano pertenecen en términos braudelianos a la muy larga duración.

Dando un brusco giro al tema de los géneros, debo referirme a la particularidad de la producción mítica. Pese a la gran semejanza que pueda producirse entre las creencias y narraciones nacidas en las muy variadas tradiciones culturales, no es posible acuñar un concepto universal suficientemente preciso del mito y, por ende, cualquier intento de generalización definitoria sería inexacto. Las peculiaridades tanto de creencias como de géneros en cada tradición obliga a la referencia a la especificidad de lo mesoamericano.

Como primer paso, debe distinguirse entre Mesoamérica y la tradición mesoamericana. A partir del trabajo definitorio y denominativo de Paul Kirchhoff en 1943, Mesoamérica se ha considerado un área cultural, que este investigador precisó como:

... región cuyos habitantes, tanto los emigrantes muy antiguos como los relativamente recientes, se vieron unidos por una historia común que los enfrentó, como un conjunto, a otras tribus del continente, quedando sus movimientos migratorios confinados, por regla general, dentro de sus límites geográficos, una vez entrados en la órbita de Mesoamérica. En algunos casos participaron en común en estas migraciones tribus de diferentes familias o grupos lingüísticos.<sup>4</sup>

Como entidad histórica, Mesoamérica se fue integrando desde hace 4,500 años a partir de la sedentarización de sociedades de recolectores-cazadores que habitaban el territorio desde tiempos muy antiguos. Estos hombres habían transformado su antigua vida nómada en una vida basada en la agricultura de temporal, gracias a una milenaria experiencia en el cultivo de las plantas. En efecto, milenios antes los nómadas habían dado un gran paso con la domesticación de un conjunto de importantes vegetales. Hace unos siete mil años, el maíz se agregó en este

<sup>4</sup> Paul Kirchhoff, *Mesoamérica. Sus límites geográficos, composición étnica y características culturales*, Escuela Nacional de Antropología e Historia-Sociedad de Alumnos, México, 1967, p. 4.



proceso al guaje, al maguey, al nopal, a la calabaza, al chile, al frijol y a otros muchos vegetales que no sólo habían sido transformados genéticamente, sino que ya eran cultivados. El desarrollo paulatino y muy prolongado del cultivo fue generando entre los recolectores-cazadores una dependencia tal de sus sementeras, que con el paso de los milenios produjo la transformación económica característica de las sociedades sedentarias agrícolas. A su vez, el sedentarismo dio lugar al nacimiento de las aldeas, el desarrollo de las técnicas agrícolas abrió paso al urbanismo, y el impulso económico culminó en la formación de numerosos estados. El territorio de esta prolongada historia comprendió aproximadamente un área variable entre el Trópico de Cáncer y las coordenadas 9° 48' N 84° 48' O, o sea el área que actualmente pertenece a la mitad meridional de México y a la parte oriental de Centroamérica. Los habitantes de este territorio pertenecieron a muy variadas familias lingüísticas, diversidad que fue en aumento con el arribo de nuevos migrantes. Estos últimos, como dijo Kirchhoff, quedaron confinados en el territorio, atrapados por el orden económico y político que habían desarrollado los ya viejos pobladores del área. Los antiguos y recientes actores de la historia mesoamericana ocuparon zonas geográficas de una enorme diversidad: de semidesiertos a selvas tropicales, de costas a altiplanos, de nudos montañosos a extensísimas planicies, circunstancia que, lejos de recluirlos en sus propios medios, propició la comunicación y el intercambio, haciéndolos partícipes de una historia común. A su vez, la historia milenaria común vivida por sociedades tan diferentes por origen, lenguas y habitáculo, dio lugar a una cultura —la llamada mesoamericana— que tiene como características ser común en sus fundamentos y muy diversa en sus expresiones, diversidad que corresponde a las regiones, a las tradiciones particulares y al tiempo. La historia de Mesoamérica como una secuencia cultural autónoma fue interrumpida violentamente por la invasión, la conquista y la colonización europeas en el siglo xvi.

La existencia de los pueblos indígenas fue violentamente transformada. El régimen colonial, que conllevó la evangeliza-

ción forzada, trastocó las formas de vida y la cultura de los pueblos originarios. Sin embargo, la vieja tradición, arraigada en las generaciones sometidas, se mantuvo como componente fundamental en las nuevas construcciones culturales. Se produjo la difícil confluencia de dos corrientes culturales diferentes y el resultado no fue el simple sincretismo de los componentes, sino un nuevo producto, derivado de la condición colonial de los creadores.

A partir de las secuencias cultural e histórica en la que el componente mesoamericano es básico, puede hablarse de una tradición mesoamericana, constituida por la suma de la construcción milenaria de Mesoamérica y la experiencia colonial indígena que se prolonga hasta nuestros días. Es precisamente la tradición mesoamericana el escenario al que se refieren tanto la conceptualización del mito como la producción literaria que se abordan en este trabajo.

## **LA COSMOVISIÓN Y EL MITO MESOAMERICANOS**

En la antigüedad, el mito mesoamericano formó parte de una cosmovisión propia de comunidades agrícolas de fuerte cohesión interna que, incluso al ser pertenecientes a estados militaristas con un fuerte poder central, mantenían su autonomía como unidades de producción y conservaban fuertes lazos internos de parentesco, de administración y de culto religioso. Tras la conquista, y pese al dominio español y a los procesos de evangelización, defendieron estratégicamente, en lo posible, sus relaciones internas, crearon nuevas formas de autoridades propias y construyeron concepciones y prácticas coloniales en buena parte derivadas de la tradición indígena.

Una de las características básicas de la cosmovisión mesoamericana es la atribución de almas personales a todas las criaturas, tanto a los astros como a los elementos, a los vegetales como a los minerales, a los animales como al ser humano, incluso a los objetos artificiales. Esto implica que en buena parte se conciba

el mundo como un escenario de interrelaciones sociales en las que participan también los dioses y los seres humanos muertos. Otra de las características fundamentales es la idea de que en este juego de interrelaciones todos los participantes poseen facultades y necesidades propias, lo que obliga a una coordinación de funciones que permite la continuidad del mundo. En otras palabras, la labor conjunta, cimentada en una fuerte reciprocidad, no sólo permite la satisfacción de las necesidades existenciales de los diversos actores, sino que se convierte en una obligación encaminada a la contribución de la permanencia de este ámbito espacio-temporal. Estas concepciones generales corresponden a una visión compleja del cosmos. No es el mundo el único espacio-temporal. Más allá del hogar de todas las criaturas, el *ecúmeno*, hay otra dimensión que no sólo le es previa, sino que es la causa de su existencia, su permanente motor y el espacio-tiempo que continuará existiendo una vez que el mundo haya desaparecido. Es el *anecúmeno*, ámbito exclusivo de los dioses y de las fuerzas sobrenaturales. Ambas dimensiones están comunicadas por pasos muy restringidos que han sido llamados umbrales o portales. Por ellos fluyen en ambas direcciones los dioses y las fuerzas, muchas veces cíclicamente, para animar el mundo; por ellos pasan los muertos para coexistir con los dioses y, en sentido contrario, para auxiliar a los vivos o recibir de éstos las ofrendas; por ellos los seres humanos envían a los dioses los dones correspondientes al culto. El cruce de los umbrales hace que las fuerzas divinas del tiempo, que en el *anecúmeno* permanecen en un presente permanente, viajen al mundo en forma de ciclos que producen, acá, un presente en tránsito.

Todo lo anterior ha de ser explicado y expuesto por el mito. El contacto fundador entre el *anecúmeno* y el *ecúmeno* fue la creación del mundo, la línea liminar, prodigiosa, que los dioses instituyeron para un ensayo de existencia diferente. En el *anecúmeno* quedó —en permanencia— el tiempo-espacio del mito; el *ecúmeno* se formó entonces como su consecuencia. El prodigio inicial fue la acción de los primeros rayos del Sol sobre toda la superficie de la tierra.

Los múltiples procesos de creación fueron complejos. Su fórmula puede obtenerse de los relatos que insistentemente remiten la explicación del presente mundano más allá del punto liminar, a su origen mítico. Básicamente puede decirse que los dioses proteicos, en vigorosa interacción, llegaron al punto propicio de generar, en su conjunto, la nueva realidad mundana por la intervención y bajo el dominio de uno de ellos, el que sería el gobernante del mundo. Los rayos del nuevo gobernante secaron y endurecieron la sustancia de los dioses, quienes dejaron de ser proteicos para adquirir las características definitivas de cada una de las criaturas. Quedaron encerrados en una cáscara dura, necesaria para existir en el mundo. Era una cáscara de sustancia dura, pero lábil al paso del tiempo y, por lo tanto, perecedera. Con ello los dioses se convirtieron en seres cíclicos, destinados a existir tanto en forma cubierta en el ecúmeno como descubierta, tras perder su cáscara, en el anecúmeno, en particular en la región de la muerte.

Varios mitos registrados entre los pueblos nahuas del Centro de México en los tiempos coloniales tempranos cubren esta fórmula con narraciones hazañosas de acontecimientos del allá—entonces. Puede hacerse de ellos una apretada síntesis. El padre y la madre de los dioses dictaron leyes en el hogar creado inicialmente para sus hijos. Las leyes fueron desobedecidas, y los hijos rebeldes fueron expulsados, destinados a vivir tanto sobre la superficie de la tierra como en las oscuras regiones inframundanas. Cuando los expulsos bajaron a la superficie de la tierra, ésta era húmeda, lodosa, y todo estaba inmerso en una constante penumbra. Anhelaban un sol, y por esto se convocaron y buscaron entre ellos a un candidato que aceptara la responsabilidad de transformarse en astro luminoso. Dos de ellos se sometieron al sacrificio necesario para la conversión. El primero en ser inmolado bajó al inframundo, tomó de allá la sustancia adecuada para el cambio —se llega a denominar “su riqueza” o “su capa de plumas amarillas”— y, cubierto con ella, resucitó en el oriente, alumbrando a sus hermanos. Sin embargo, no se movió. Todos los dioses le demandaron que hiciera su trabajo; pero él les

respondió que no cursaría el cielo hasta que todos los dioses lo imitaran: tenían que inmolarse para sufrir la transformación. Al ser sacrificados por orden del Sol, cada uno de los dioses bajó al inframundo, perdió su condición proteica, quedó con las últimas características adquiridas en sus particulares lances míticos, y las transformó en esencias de una clase o especie mundana. Como el Sol, quedaron sujetos al ciclo de la vida y de la muerte. Esto los convirtió en creadores-criaturas, pues cada uno de ellos se convirtió en un ser mundano, un ser divino cubierto con la sustancia dura y perecedera que le permitiría existir en el mundo que entonces se estaba creando. Pero esa misma capa que le permitía existir sobre la tierra, fatalmente lo condenaba a una muerte. De allá retornaría, cerrando un ciclo permanente.

### **CARACTERÍSTICAS DEL MITO MESOAMERICANO**

Es necesario distinguir dos núcleos del mito, relativamente autónomos, pero fuertemente interrelacionados: por una parte, encontraremos el mito-creencia; por la otra, el mito-narración. El primero es un conjunto de concepciones de contenido causal y taxonómico, con expresiones heterogéneas y dispersas; el segundo está formado por relatos hazañosos que concluyen en la incoación de las criaturas en el tiempo primigenio. Ambos integran el mito, que es un hecho histórico de carácter cultural, de producción de pensamiento social, inmerso en decursos de larga duración, que consiste en creencias y narraciones acerca del origen y conformación de los seres mundanos en el tiempo de la creación.

El carácter histórico del mito lo hace susceptible al tiempo. Como conjunto de creencias y como hecho textual, el mito va cambiando en el curso temporal, afectado por todas las contradicciones y transformaciones que viven sus constructores-usuarios. Esto no contradice su pertenencia a su inmersión en la larga duración. Por una parte, aún los aspectos culturales que perte-

necen a la muy larga duración están destinados a desaparecer. Por otra, tanto las creencias como las narraciones míticas son entidades muy complejas, compuestas por elementos que tienen muy diferentes niveles de resistencia a la transformación y a la desaparición. Algunos de sus elementos son sumamente duraderos; otros, en cambio, varían rápidamente. Un ejemplo, al que por su claridad me he referido en ocasiones anteriores, es el mito del “conejo en la cara de la Luna”.<sup>5</sup> El mito colonial que registró fray Bernardino de Sahagún cuenta que, al salir por el oriente en forma de astros luminosos, dos dioses que se habían inmolido en Teotihuacan brillaban con igual intensidad. Los dioses se opusieron a tener dos luminarias iguales en el cielo, y oscurecieron el disco de la Luna, arrojándole un conejo. Desde entonces se puede ver la impronta del conejo en el rostro lunar. En la actualidad abundan en el territorio mesoamericano los mitos que cuentan cómo fue oscurecida la Luna con un conejo; pero las hazañas narradas son muy diferentes entre sí. Por otra parte, si retrocedemos al periodo Clásico (300-900 d.C.), encontraremos entre los mayas numerosas imágenes de la diosa de la Luna con un conejo en su regazo. De lo anterior se concluye que en el caso del mito del conejo en la cara de la Luna existe un complejo de creencias de muy larga duración, al menos desde el Clásico hasta el presente. Es un complejo que vincula la acción lunar con la lluvia, que incluye las figuras del conejo y, en algunas regiones, la del pulque. Pero a esto no corresponde un mismo relato perdurable. Por el contrario, los relatos que conocemos llevan a la consecución de un episodio que produce la marca del conejo; pero tanto dicho episodio como sus antecedentes cambian no sólo con el tiempo, sino regionalmente.

Para acentuar este carácter mutable del mito en el tiempo, puede afirmarse que nunca un narrador repite un mismo mito en forma idéntica. El relato es de naturaleza sagrada. Sin embargo, el creyente lo acepta y reconoce como sagrado en la diver-

<sup>5</sup> Alfredo López Austin, *El conejo en la cara de la Luna. Ensayos sobre mitología de la tradición mesoamericana*, Era, México, 2ª ed., 2012, pp. 19-26.

sidad de sus variantes, en tanto el sentido profundo del relato no sea alterado. Perla Petrich, en su libro *País de agua*, pone en boca de un fiel:

Cada uno conoce sus historias, que a veces se parecen, pero siempre tienen algo cambiado, según quien sea el contador. Yo, de mucho escucharlas ya ni atino a saber quién las dijo de una manera y quién de otra. No le hace, porque, como dicen ellos, basta con que nosotros, los que venimos detrás, guardemos de sus palabras la memoria.<sup>6</sup>

Con el rito, el mito es una forma privilegiada de expresión de la cosmovisión. Quien lo escucha revalida sus convicciones, sentimientos y valores; corrobora sus tendencias, hábitos y propósitos; sanciona sus preferencias; afirma su saber; confirma la normativa que orienta sus acciones. No es didáctico ni tiene propósitos moralizantes ni revela secretos ocultos; pero se refiere, sin mencionarlos, a los procesos y a las leyes del cosmos, los que son, en su abstracción y muy alejados de la conciencia, la fuente de todas las guías de percepción, de pensamiento y de acción. Por ello, con el rito, es una de las vías más importantes para actualizar y transmitir las creencias fundamentales de una sociedad.

### LA NARRATIVA MÍTICA

La cosmovisión nace de la experiencia cotidiana en la red de intercomunicación formada por todos los miembros de una entidad social. La comunicación constante va produciendo abstracciones paulatinas en la mente de los actores. Estas abstracciones, confrontadas, se depuran hasta alcanzar un nivel holístico, generalizador. De allí se revierte el proceso al pensamiento y a la vida cotidiana en forma de convicciones, guías o normas aplicables a la acción práctica y concreta. El proceso no es cons-

<sup>6</sup> Perla Petrich, *País de agua*, Artemis Edinter, Guatemala, 1995, p. 17.

ciente. La cúpula del proceso es tan abstracta que no es asequible a la reflexión de los constructores-usuarios. Sin embargo, sus dictados se plasman en los distintos niveles de los procesos mentales y puede afirmarse que, en mayor o menor medida, están incluidos en la lógica de toda expresión emanada de la entidad social.<sup>7</sup>

Como se ha afirmado, el mito y el rito son las formas privilegiadas de la cosmovisión. Su referencia a las entrañas del funcionamiento cósmico es constante. Sin embargo, por lo regular no existen referencias directas, expresas, formularias al funcionamiento cósmico. La forma expresiva del mito es estética, y el tropo remite a una verdad por caminos muchas veces complejos que se deslizan en un plano inconsciente. Los sentidos se sugieren; los símbolos se enlazan; las formas verbales conducen a la belleza, al asombro, al terror o a la sensación de certeza. Es un lenguaje emotivo que, paradójicamente, cataliza la asimilación del mensaje. Es así, porque la emoción elimina barreras de conciencia, haciendo valer en la mente, además, el valor de verdad. El tropo ejerce su enorme poder como generador de enlaces mentales muy variados. Otro efecto psicológico de la forma estética es de carácter social. El relato mítico se comparte por los miembros de una colectividad que participan de la capacidad de comprensión y que saben del vínculo. Quien oye el relato mítico no sólo percibe clara o veladamente el sentido profundo del discurso, sino que es consciente de que está rodeado de congéneres que conocen los tropos, las alusiones y las claves necesarias para alcanzar una sacralidad compartida. La narración mítica reafirma identidades grupales. Posee una función cohesiva.

Todo esto es posible porque la vía primera y normal de la narrativa mítica se desarrolla en la oralidad; la constituyen textos

<sup>7</sup> Alfredo López Austin, "Sobre el concepto de cosmovisión", en Alejandra Gámez Espinosa y Alfredo López Austin (coords.), *Cosmovisión mesoamericana: reflexiones, polémicas y etnografías*, El Colegio de México–Fideicomiso Historia de las Américas–Fondo de Cultura Económica–Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México, 2015, pp. 17-51.



dirigidos a receptores específicos. El narrador está cubierto, por lo regular, de un halo de prestigio, ya sea en el ámbito de la comunidad, ya en el reducido nicho del hogar. La audiencia está formada por semejantes. El ambiente es el canónico (a veces con fecha, hora, condiciones, ocasión). Las palabras, por venir de un miembro prestigiado del grupo, llegan cargadas de certeza; se identifican con el legado que los primeros padres hicieron a su gente cuando el grupo fue creado para poblar el mundo. Frente a la afirmación de Vansina<sup>8</sup> en el sentido de que una buena transmisión oral se ve favorecida cuando las tradiciones no pertenecen al dominio público, sino que constituyen conocimientos esotéricos de grupos determinados, puede pensarse que el relato mítico queda en una posición intermedia que, por ello, es sobresaliente: no es esotérico; es un bien ampliamente compartido por la comunidad; pero el relator idóneo es una autoridad. Y muchas veces los silencios, los tonos, la mímica, las digresiones sabias, conducen a los receptores a un nivel de concentración que pertenece a un ámbito espacial y temporal diferente al mundano. Es, sin embargo, un ámbito familiar para quienes escuchan el relato: lo han vivido en sus ritos, en sus creencias, en sus meditaciones —en colectividad y en solitud— a lo largo de sus vidas. Más aun, el contenido del relato es una forma de expresión de la cosmovisión, esa cosmovisión que es producto de la vida cotidiana de sus constructores-usuarios, y la cosmovisión es un sistema holístico, una red de relaciones mentales en todos los niveles posibles entre lo concreto actual y las máximas abstracciones. El relato —la expresión de un macrosistema— es una sucesión de chispas alusivas que encienden muy remotos y variados rincones de la mente.

El receptor foráneo y el lejano lector de mitos que se aproximan a la literatura del otro por curiosidad o por estudio pueden captar muy poco de lo anterior. La vía escrita es incapaz de transmitir la calidad literaria total del relato y, aunque fuera capaz, no es el extraño quien puede apreciar cabalmente las cali-

<sup>8</sup> Jan Vansina, *La tradición oral*, Labor, Barcelona, 1967, p. 44.

dades estéticas del texto. Llegará a captar los valores literarios superficiales; tal vez descubrirá otros valores a partir de otros cánones, desde la percepción de una cultura diferente; pero la intencionalidad prístina del relato —y con ella su realización— tiene destinatarios limitados y definidos.

Desde una posición científica, destinada a construir y trabajar con modelos que requieren abstracciones fáciles de manipular, analizar y estudiar, es posible separar lo estético de lo sagrado; pero esta disgregación es incongruente en las realidades sociales que son objetos de estudio. Desde la perspectiva científica, puede delimitarse lo literario; en el presente trabajo, es posible percibir el valor literario de la narrativa mítica. Sin embargo, hay que tener presente que este valor literario se genera en la comunidad de los constructores-usuarios. Consiste en la sanción de la comunidad a un texto a partir de sus calidades estéticas —aquellas capaces de despertar emociones en la audiencia—, reconocimiento social que pretende que el texto perdure en la memoria colectiva. En el caso mesoamericano, la sanción supone que el texto forma parte del acervo de “el costumbre”. Para las comunidades indígenas, el costumbre es el conjunto de saberes y prácticas que cada grupo recibió de sus primeros padres, los que lindaron en el tiempo de la creación del mundo. Es un caudal que fue donado —e impuesto— a cada colectividad por su dios o su santo patrono. Para muchos que conservan en forma más arraigada las creencias de la tradición, la conservación del saber y la constante realización del costumbre son vigiladas por el Dueño, la divinidad protectora que habita en el interior hueco del monte sagrado de cada comunidad.

El relato mítico, por tanto, es un relato socialmente sancionado y resguardado, tanto por su origen religioso como por su valor estético. En la concepción del grupo, el relato mítico se ha mantenido invariable desde el día de la creación hasta el presente. Sin embargo, al estar inmerso en la cosmovisión, y al ser ésta históricamente variable, el relato mítico es afectado y transformado por el tiempo. ¿Hasta qué punto su sacralidad produce

una fijación del texto? Volvamos a Valsina para recordar que, desde el punto de vista formal, este autor distingue dos clases de tradiciones:

... las que son cuajadas en su forma, aprendidas de memoria y transmitidas tal cual son, y las que son libres, que no se aprenden de memoria y que cada cual transmite a su manera. Un ejemplo de texto cuajado es el poema; un ejemplo de texto libre, el relato. Las palabras de un poema pertenecen a la tradición, mientras que en el caso del relato son un añadido del narrador. Sólo el “cañamazo” del relato pertenece a la tradición.<sup>9</sup>

En efecto, la perdurabilidad literaria del relato mítico no reside necesariamente en la repetición estricta de sus palabras. Éstas pueden variar considerablemente; puede variar, incluso, el contenido de muchos episodios de las hazañas divinas, o pueden llegar a cambiar las hazañas míticas para ser sustituidas por equivalentes. El valor reside, en cuanto a su forma, en la canonización de su exposición; en cuanto a su contenido, en la referencia a un sentido profundo, precisamente en el núcleo que genera las más fuertes emociones: la alusión a los procesos cósmicos que conmueve colectivamente a una audiencia.

Traigo a colación una distinción que elaboré hace ya muchos años. Dividí entonces los asuntos de la narración mítica en hazañosos (las historias de los dioses), nodales (los pasos de los procesos cósmicos) y nomológicos (las leyes cósmicas).<sup>10</sup> El valor reside en la oculta referencia a los asuntos nodales. Trata de la forma en que cada narración describe, encubierta en las historias divinas, la forma en que las sustancias proteicas llegaron al punto preciso de transformación para solidificarse con el calor y la luz de los primeros rayos del Sol sobre el mundo.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 36.

<sup>10</sup> Alfredo López Austin, *Los mitos del tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 3ª ed., 1996, pp. 317-321.

El valor literario del mito abarca también su formalidad canónica. Es un modelo que la entidad social ha construido en la larga experiencia de expresión de las verdades sagradas y emotivas. Aunque no todos sus pasos se producen indefectiblemente en cada relato, la secuencia lógica está sobreentendida. Es una estructura dividida en tres etapas. La primera es la de la preparación del oyente. Para este fin se puede recurrir a palabras consagradas. Para los triques, por ejemplo, la exhortación se hace al iniciar el texto con “Lo siguiente es lo que pasó en nuestro pueblo hace mucho tiempo, y ustedes deben creerlo ahora”.<sup>11</sup> Pero lo más frecuente es que empiece el relato con la descripción de un ambiente húmedo, lodoso, sumergido en la penumbra, cuando aún el Sol no existía y todos los personajes del mito (los dioses, los animales, los vegetales, aún las piedras) vivían en una sociedad común, actuaban como seres humanos y se comunicaban entre sí en la misma lengua. Con este inicio, los receptores entienden que deben ser conducidos al ámbito anecuménico. Esta referencia es común en todos los relatos, pues todos comparten el mismo escenario general.

En la siguiente etapa ya se particulariza el mito que ha de narrarse, y se pasa entonces a un sector específico del gran escenario. Es la parte fundamental del relato. A partir de un principio común, desde esta parte cada relato se hace históricamente independiente de los demás. No existe entre las diferentes aventuras una conexión causal única. Por eso puede afirmarse que, teniendo el mismo escenario inicial —como la barra del peine—, cada mito es autónomo de los demás, como los dientes del peine. Se menciona entonces una carencia: en ese tiempo no había luz; o no había fuego; o no había maíz; o todavía no habían sido formados los animales; o el ser humano no existía... En principio, puede hablarse de la carencia de cada cosa, pues el mito tiene por fin describir el inicio de todo lo creado. ¡Hasta al propio cuerpo del hombre le puede faltar algo!

<sup>11</sup> Elena E. de Hollenbach, “El origen del Sol y de la Luna. Cuatro versiones en el trique de Copala”, *Tlalocan*, vol. 7, México, 1977, p. 140.

Un breve mito náhuatl de San Luis Potosí habla de un tiempo en que los hombres —entiéndase, los protohombres— tenían tamales y atole; pero sólo podían olerlos; les era imposible comerlos porque no tenían formado el final del tracto digestivo. El segundo paso de esta etapa corresponde a la historia de la transformación de los seres proteicos. Es la aventura misma, en la cual las acciones van conduciendo a los personajes al punto propicio de la creación incoativa. En el mito potosino, los hombres acudieron con el dios del maíz para pedirle una solución a sus problemas y el dios aceptó la petición, perforándoles el trasero.<sup>12</sup> Cuando todo está a punto, se produce la consolidación creadora. Es un fiat que, como se ha mencionado antes, se describe como la solidificación que producen los primeros rayos del Sol para que las condiciones creadas por la aventura tengan un efecto perdurable durante todo el tiempo de existencia del mundo. A partir de la evangelización, muchos mitos han sustituido este episodio solar por el nacimiento de Jesús, por su muerte, por el canto del gallo, por un acto de bendición, etcétera.

La tercera etapa es el cierre. La sacralidad del mito hace necesaria una salida del relato, un regreso al ámbito de lo cotidiano. Al fiat puede seguir una reafirmación: se repite cuál fue la incoación que produjo la aventura, como terminó el estado de carencia. Por ejemplo, “así fue como los hombres obtuvimos el tabaco.” En esta etapa puede existir una prueba de verosimilitud, una huella de que tales sucesos sí se dieron. Se afirma, por ejemplo, que la existencia de tal o cual personaje puede comprobarse: es la figura pétreo que se observa en un cerro conocido. Después se recurre nuevamente a una fórmula de conclusión. Volviendo a los triques, los mitos pueden terminar con la frase “Así pasó en tiempos pasados, y ustedes deben creerlo”.<sup>13</sup>

<sup>12</sup> Kenneth Croft, “Nahuatl Texts from Matlapa”, *Tlalocan*, vol. 7, núm. 4, México, 1957, pp. 328-330.

<sup>13</sup> Elena E. de Hollenbach, “El origen del Sol y de la Luna...”, *art. cit.*, pp. 146, 165.

## EL GÉNERO MÍTICO EN LA TRADICIÓN MESOAMERICANA

A partir de los análisis anteriores, es posible señalar las características de un género literario mítico, entendido éste no con una pretensión universalista, sino en una descripción aplicable a las narraciones de la ya milenaria tradición mesoamericana.

Desde su aspecto verbal, e independientemente del muy amplio e importante registro escrito que se ha hecho de los mitos mesoamericanos con los propósitos de conservación, difusión, transmisión y estudio, el mito es un texto oral. Su oralidad deriva de las necesidades sociales de sus constructores-usuarios, miembros de comunidades que comparten una misma cosmovisión. Los elementos lingüísticos a los que se recurre son los tradicionalmente aceptados por cada una de estas sociedades, ajustados a una normatividad que refuerza los caracteres sagrados, emotivos y escénicos propios no sólo de la retórica comunal, sino con las especificidades propias de la narrativa mítica. Los caracteres sagrados y emotivos de la realización norman de manera intensa el carácter léxico y fónico del mito.

Desde su aspecto sintáctico, la narrativa mítica narra historias, o sea que comunica sucesos que se desarrollan en una dimensión espacio-temporal diferente —el anecúmeno—, enlazados por relaciones lógicas de causa-efecto y por relaciones de consecutividad, un antes y un después. Su realización está firmemente determinada por su apertura y su cierre. La consecutividad y la causalidad imprimen en el mito una dirección que apunta a un cierre enfatizado, propiamente el efecto, la meta a la que se dirigen los distintos elementos de la narración.

Desde su aspecto semántico, el mito es una narración que describe procesos en el ámbito espacio-temporal anecuménico, enfatiza su última etapa causal (la línea liminar), en la que se produce la solidificación del resultado de los procesos, y pasa al ámbito ecuménico para referirse al ser mundano que ha sido incoado. Los procesos anecuménicos se presentan como aventuras en las que participan seres divinos, de los cuales algunos

tienen el carácter de protocriaturas que, en la línea liminar, se convierten en creadores-criaturas por medio de una transformación que implica su muerte y su consecuente resurrección. El tema tiene naturaleza sagrada, y se considera que fue comunicado por los primeros padres del grupo en el momento de su aparición sobre el mundo, como parte del saber donado por los dioses. Su finalidad es social, particularmente cohesiva y dirigida a los constructores-usuarios de la cosmovisión del grupo.

# DIFUSIÓN





## CAPÍTULO VI

# ASUNTOS DE MIERDA<sup>1</sup>

### INTRODUCCIÓN

No hubo principio, porque los acontecimientos se sucedieron en los siglos. Las manos que al hacer se hicieron modelaron el verbo entre las yemas de sus dedos. Los Creadores, los Formadores, se multiplicaron como las arenas del mar y se extendieron sobre la faz de la Tierra.

Siete de siete fueron ya los días de la creación. Se transformó la cuenta, se transmutó el tiempo: fue roto el ciclo y se inició el torrente de la creación. Ya no se detuvo la historia ni el río bañó dos veces a un mismo hombre. El mundo cantó como la aldea de los artesanos al ritmo batiente del martillo de piedra sobre la reblandecida corteza de los árboles. El golpeteo de las tablas acalló el rugido de las fieras, y el orden de las percusiones, de los silbos, de las danzas, acicaló el tiempo hasta desdibujarle el rostro. Los Creadores, los Formadores, tomaron

<sup>1</sup> A continuación algunos fragmentos del libro *Una vieja historia de la mierda*. La primera edición apareció con mi sola autoría (Toledo, México, 1988), acompañada de algunos dibujos de Francisco Toledo. La segunda, en cambio, aparece bajo mi autoría y la de Francisco Toledo, ya que tiene muy bellas reproducciones de los cuadros del pintor oaxaqueño (Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos—Castor Astral, México, 2009). Los fragmentos fueron tomados de las páginas 13-16, 22, 41-42, 47-49, 81-82, 105-107 y 109 de la segunda edición.

del barro las palpitaciones de la vida y con un soplo amoroso las hicieron temblar con nuevas regularidades.

Es eterna la labor de los Creadores, de los Formadores. Quienes se yergan contra lo establecido deberán ser inventores para siempre de cada uno de sus pasos. El tiempo del hombre es obra, y la obra no puede detenerse. Los Creadores, los Formadores, produjeron lo inconcebible: las lenguas, las técnicas transformadoras, las clasificaciones de lo imaginable, las imaginadas leyes de lo universal, las normas, los intercambios, los símbolos, las religiones, las cuatrocientas formas del arte, las vías de la comprensión de los mundos propios... Y todo marcado con el signo de lo efímero, de lo que alcanza la excelsitud al ser usado, desgastado y consumido. Porque la grandeza de la creación reside en que no puede ser eterna, en que jamás será perfecta, en que cada una de sus partes irá siendo negada en el juego de las pertinencias.

Nadie puede percibir los momentos de la creación. Son partículas de talco de producción dispersa. Son cenizas apagadas de centellas atómicas que se usaron ayer, anteayer, hace tres siglos, actos cumplidos. Son billones unidos por un billón de caminos de actos, y que un día emergen en el labio del trovero. Son pan fugaz, deleite huidizo, instrumento fútil, visión instantánea, cuyas sombras se ordenan para concebir, intento tras intento, la rueda radiada, el teorema, el verso, el precio de la pieza de lienzo y la palabra *ámbar*.

La creación, imperfecta como es, ha de tener muy diferentes rostros. Cada rostro es un orden que conjuga y armoniza la voz de los Creadores, de los Formadores, bajo el código de la geometría mudable del calidoscopio. Los hombres se reflejan en las estrellas de colores, distribuyen su cuerpo, lo proyectan, dividen y oponen sus partes. Así se entienden, así se explican, así admiran sus proporciones.

La mierda tiene sus historias. Son muchas, sin duda. Se han formado con las distintas prácticas, representaciones y valoraciones nacidas en torno a una función vital y sus productos. Una de estas historias perteneció a las formas de actuar y pensar

de los hombres que vivieron junto a los lagos, dentro de ellos, rodeados por conos apagados de volcanes, respirando el aire delgado que beben las águilas. De su dios radiante recibieron el nombre de mexicas. Ellos hicieron su historia de origen, diciéndose paridos por las bocas de la Montaña de las Siete Cuevas; su historia dinástica, que arrancó de Acamapichtli, el padre de todos los nobles: su historia de los destinos, descubridora del juego de las fuerzas divinas sobre la polvosa superficie de la Tierra; pero también las historias que no se dibujan en los libros: las que vuelan con el viento de la palabra, las que enlazan a los hombres en su invisible telaraña para hacerlos hombres, las historias que todos dictamos sin necesidad de hojas ni tinta. Son historias sobre todo lo que el hombre hace, admira, imagina, quiere, aborrece...

Una de estas historias es la historia de la mierda pronunciada en náhuatl y traducida aquí al matlatzinca, allá al otomí, más lejos a muy diversas lenguas, o pronunciada en otomí, en matlatzinca o en muy diversas lenguas para ser traducida al náhuatl; siempre entendida porque la historia de la mierda —como otras muchas— venía pasando de una lengua a otra, de un pueblo a otro, por milenios, desde antes que junto a los conos apagados hubiera mexicas, desde antes que las palabras nahuas sobrenadaran los espejos de los lagos. Es una de tantas historias que siempre se repiten de manera diferente, que en un recodo se adicionan, en otro se tuercen, en otro forman remolino, y ruedan cambiantes, enriquecidas o mutiladas, y que seguirán corriendo hasta que llegue el día en que todos desemboquemos en el inmenso océano.

Por eso esa historia de la mierda, vieja como es, sigue dando tumbos con nuevos afeites. Viene de las voces de Mesoamérica. En verdad de antes, de mas allá. Va transformada entre los pueblos que habitan el territorio mexicano, y más allá. Llega por distintas corrientes, algunas que pasaron por la vida de los mexicas; otras, las más, que fueron sus pasarelas, hermanas por origen y por trato.

De esta historia de la mierda se habla ahora; de la versión mexicana por su perdurable registro; pero también de otras versiones sus contemporáneas; de las formas antiguas, madres, manantiales, pero también del cuchicheo de nuestros días.

Y no se habla aquí sólo de mierda. Las estrellas de los calidoscopios en las que los hombres contemplaban su propio cuerpo sirven también para medir el cosmos, para dividirlo y clasificarlo. Las cualidades y los esquemas se sobreponen, y la similitud conceptual es vía de pretendidos conocimientos. La mierda, al ser nombrada, se convirtió en símbolo.

Y no es sólo historia de la mierda porque, como historia parcial, guarda en sus recovecos los secretos de las demás historias. La mierda, en cada defecación, tiene la impronta de afanes infantiles, la imposición adulta para el control del esfínter.

Así, las estrellas de los calidoscopios adquieren con la mierda el reflejo del más puro de los amarillos.

## TAMOANCHAN

Estos son los nombres de los magos temibles, de los que se transformaban y convocaban a las lluvias: olmecas, xicalancas, xochtecas, quiyahuitzecas, cocolcas. Eran los hombres de poder que habitaban en las alturas, entre los volcanes nevados. Su altar era de jade. Su adoratorio estaba en Tamoanchan-Xochitlalpan, el sagrado lugar donde los dioses colocaron a los primeros hombres, a nuestros abuelos.

Allí, en Tamoanchan, todo era limpio, puro lugar maravilloso, lugar de la felicidad de la vida. Su suelo no podía profanarse. Los olmecas, xicalancas, xochtecas, quiyahuitzecas, cocolcas, tenían que viajar a Cuitlatépec, Cuitlatetelco, el sitio de los vientos, para exonerar el vientre. En Tamoanchan nadie podía defecar.

## PEDRO DE ORDIMALES SIGUE A CRISTO

Personaje tan errante (zorro sin madriguera, ave sin nido), encontró la senda de Cristo y lo siguió.

Fue tras Cristo con paso igualado, que sólo quebró (en cualquier día) para hurtar mazorcas en las milpas.

Cristo no encontró higos. Él, en cambio, descubrió una higuera cargada, remedo de un tesoro escondido en el campo, y (a hurtadillas) llenó su morral.

Cuando el hambre apretó, el discípulo (más ayunado que un fariseo) cambió un higo de bolsa a boca.

Cristo lo supo (sin volver el rostro, como un fantasma):

“¿Qué estás comiendo?”

“Oh, Señor (falsamente, casi negando), sólo estiércol de burro.” Y en silencio siguieron el camino (sacudiendo el polvo con los pies).

Poco después el hambre volvió con otras siete hambres peores que ella. El seguidor (con sigilo) llevó nueva bola a la boca.

¡Prodigio! ¡Transformación! ¡Moneda de Cafarnaún! (Enternecido hasta las lágrimas, chasqueante) fue Pedro el receptor de la enseñanza.

Sentado en una piedra que semeja un trono, Pedro estrechó el hinchado morral contra su pecho (amoroso), lejos del moho y la polilla.

## DE CÓMO SANÓ LA HIJA DE MARÍA DÍAZ

María Díaz fue la causante de la enfermedad de su hija. Le heredó el vicio antes que la niña naciera, porque le pasó en el vientre el gusto por el *hap-choch*. Cuando los niños empiezan a agitarse dentro de sus madres, las embarazadas pierden el apetito por los alimentos comunes, se ponen muy nerviosas y empiezan a pedir dulces y frutas. Hay algunas, sin embargo, que piden *hap-choch* y sólo con él se tranquilizan.

El *hap-choch* es un barro gustoso. Si la mujer embarazada come un poco de él, nada ocurrirá y el niño nacerá sano. Si abusa, seguirá con el hábito después del parto, y tendrá que mascar tabaco con lejía para olvidar el deseo de comer barro. Si el vicio está ya muy arraigado, nada podrá salvarla de la muerte.

María Díaz, a sus 30 años, es flaca, lenta, floja y cariamarilla. ¡Quién la hubiera visto antes del parto! Hace cinco años era fuerte, gorda y muy hermosa, diligente, trabajadora, viva y querida por su marido. Fue decayendo, y hasta recibió malos tratos de su marido, que la golpeó porque en un principio no comprendía el origen de su pereza. Después, al descubrir que comía *hap-choch*, pidió auxilio a los chamanes para que fueran a rezar por su mujer; pero los rezos de los chamanes no remediaron a María. Ya no camina, desprecia los alimentos, y todo mundo sabe que pronto morirá.

Afortunadamente, la niña pudo salvarse. Los vecinos la vieron comiendo *hap-choch* y le quitaron la costumbre. Le dieron a beber media jícara de aguardiente mezclado con caca de guajolote. Cuando la niña tragó la caca, sintió mucho asco, vomitó luego, y salió todo el *hap-choch* revuelto con la mierda. Fue suficiente. Desde entonces no ha vuelto a comerlo, y hoy se le antojan alimentos sanos. ¡Lástima que este remedio sólo sea para niños! No sirve a las mujeres enviciadas que aprendieron a comer barro durante el embarazo.

## CALVICIE

Dicen allá en el Istmo que la calvicie es producida por la caca de los zopilotes. Los pajarracos hediondos —dicen—, pelones y arrugados, cagan desde las alturas las cabezas de los ancianos, y las costras, al secarse, arrancan los cabellos.

Falso ha de ser, ya que las grandes testas de los burros son mejores blancos desde el cielo, y, como bien se sabe, no hay burro calvo.

## MISTERIOS DE HERENCIAS

Hay un arcaico sustrato de asco ordenado en las bandas helicoidales de nuestra herencia biológica. Es uno de tantos secretos de la especie, uno de tantos desconocimientos de las bases del ser humano, impenetrable misterio, tal vez misterio eterno. Allí está, ubicado en el globo, presencia repetida día al día en cada óvulo fecundado, en cada embrión, en cada parto. Y, sin embargo, no podemos recibir su mensaje nítido, descubierto. ¿Cómo habría de comportarse con sus heces un hombre adulto si no fuese determinado por sociedad alguna? ¿Cuáles son las órdenes profundas que se han formado en nuestra filogenia? ¿Las hemos cambiado alguna vez con la refocilación de los azares? Misterio impenetrable al que cubren los velos del que vive en el mundo para ser arropado. La herencia común, tratada, trabajada, trascendida, queda como profundo cimiento. Allí está siempre presente, sustentante, jamás a nuestra vista.

La fuerza de la herencia biológica debe de condicionar en buena medida sus propias coberturas sociales. ¿No será el producto uno de esos que llamamos universales de la cultura? Sobrepasando los hombres la naturaleza, forjamos en la cultura obras que responden a nuestros irrenunciables mensajes cromosómicos. No hay mucho juego inicial entre las formas de ingerir, de amar, de protegernos, de excretar. No son formas puras, no son naturales; sin embargo, conservaron por milenios las marcas de un primitivo determinismo —determinismo *casi* absoluto— surgido de las prístinas combinaciones de las dos herencias. Es la probable igualdad de la aurora humana. Pero el tiempo de los hombres es obra, es transformación. Después variarán los detalles, se ahondarán las diferencias de las hechuras, los matices se convertirán en opuestos coloridos, todo hasta hacer del hombre lo que es: el semejante condenado a la constante diferencia, el que nació con el pecado de la rebeldía caracterizadora, el arrogante que se quiso heredar su propia herencia.

Con el grito rebelde, las heces dejaron de ser una mera excreción maloliente, asquerosa. Pudo entonces la mierda trans-



formarse en símbolo. Se multiplicaron los caminos. Quedaron asociados por contigüidad todos los productos del vientre; la retención de la masa se equiparó a la avaricia; la proximidad demasiada se convirtió en ofensa; la urgencia de evacuación se ligó a las pasiones; el deshecho-desecho de nuestro propio cuerpo, inerte, fue visto como anticipación cadavérica. También pudo ser forzado —no olvidado— el legado biológico, y surgieron aquí y allá, sobre la superficie de la Tierra otros sentidos de sublevación o sumisión: nacieron así, para sublimación o para escándalo, la coprofagia sádica y la mística.

Llega a nosotros una historia, una de las viejas historias de la mierda, cargada de generalidad humana, pero también de particularidades. En esta historia la mierda es objeto de nuevo asco, con terror a la muerte, con la lucha entre el repudio y la atracción del pecado. Como todo símbolo, es polivalente: expresa asco, desprecio, burla, risa, complicidad, amor, angustia, agresión, miles de mensajes en reciprocidad asimétrica, nunca plena; mensajes contrarios, complementarios, contradictorios, paralelos, irrepetibles, únicos. Allí está distante de su naturaleza. Es como cualquier símbolo. Símbolo como el maíz, el sexo, el fuego, el oro, la lluvia, el Sol, la casa, la estera y el bastón plantador. Como el puño que puede gritar amenaza, voluntad esperanzada o saludo fraterno.

### ESKATÓS

Humus del tercer mundo,  
costra dura, residuo de lluvia estéril  
que ensucia la vulva, vacía las venas  
y hace de la matriz una bolsa de pergamino.  
El semen celeste se ha ennegrecido;  
ya no es luz ni alimento.  
Lo térreo vuelve a lo térreo sin resurrección.  
No muere la muerte,  
y en sus primeras horas de eternidad  
entrecruza sus hilos para volverse manto.  
¡Se ha cortado la digestión de la tierra!

## FUENTES

Para *Tamoanchan*

[antiguos pobladores de Chalchihmomozco Amaquemecan, en el Altiplano Central de México]:

Domingo Chimalpahin, “Memorial breve acerca de la fundación de la ciudad de Culhuacan”, en *Diferentes historias originales de los reynos de Culhuacan y México, y de otras provincias*, en *Corpus Codicum Americanorum Medii Aevi*, edición de Ernst Mengin, Sumptibus Einar Muskgard, Havniae, 1979, vol. III, pp. 84-87, fol 41r-42r.

Para *Pedro de Ordinales sigue a Cristo*:

[yaquis actuales de Cócorit, Sonora]:

Ruth Warner Giddings, *Yaqui Myths and Legends*, University of Arizona, Tucson, 1959, p. 47.

Para *De cómo sanó la hija de María Díaz*:

[mames actuales de Santiago Chimaltenango, Guatemala]:

Charles Wagley, *Santiago Chimaltenango. Estudio antropológico social de una comunidad indígena de Huehuetenango*, Seminario de Integración Social Guatemalteca, Guatemala, 1957, pp. 125-126.

Para *Calvicie*:

[zapotecos actuales de la región del Istmo, Oaxaca]:

Comunicación personal de Francisco Toledo.

## CAPÍTULO VII

# ASUNTOS LUNARES

### EL CONEJO EN LA CARA DE LA LUNA<sup>1</sup>

Tengo frente a mí la reproducción de una bella imagen budista cuyo original se encuentra en la isla de Shikoku, en el templo de Yota (*ken* de Kagawa). Forma parte de una serie de 12 grabados en los que se representa a los dioses guardianes. La imagen es de Gatten (Luna-Cielo). La obra es una xilografía sobre papel, en cuyo colofón aparece el nombre del grabador e impresor: Sou-Un, y la fecha correspondiente al día 21 del tercer mes del año 1407. La deidad lleva en sus manos la esfera lunar, en la que se ve, agazapada, una liebre.

La imagen hace pensar en la diversidad cultural de la percepción de la realidad. Aunque la Luna nos muestra siempre su misma cara, las distintas tradiciones del mundo han visto en ella formas muy diferentes: ya la liebre agazapada, ya una anciana que carga sobre su espalda un haz de leña, ya un rostro rechoncho. Sin embargo, entre la multiplicidad hay notables afinidades. Deben reconocerse semejanzas en pueblos que, a pesar de

<sup>1</sup> Es éste el primer capítulo del libro homónimo, *El conejo en la cara de la Luna. Ensayos sobre mitología de la tradición mesoamericana*, que publiqué primero en México bajo el sello del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Instituto Nacional Indigenista, 1994; y posteriormente en Era, México, 2012. En ambas ediciones hay 18 pequeños ensayos dirigidos tanto a especialistas como al gran público sobre mitos antiguos y actuales de diversas culturas de la tradición mesoamericana.

su distancia geográfica, han llegado a captar algunas realidades de modo parecido. ¿Por qué? Mucho ha de deberse a la simple coincidencia. Las formas de percepción de la realidad son el producto de ese trabajo en el que la interioridad del hombre se conjuga con la realidad externa. ¿Se ve una liebre en la cara de la Luna? Digamos que los cráteres lunares producen sombras que pueden hacer que los hombres creen descubrir una imagen familiar y, por alguna coincidencia, algunas tradiciones la identifican con la de un pequeño mamífero agazapado.

Lo anterior viene a cuento porque, así como en el templo japonés de Yota aparece la liebre agazapada en la esfera lunar, en la tradición mesoamericana se dice que la Luna tiene en su cara la marca de un conejo. En varias de las representaciones pictóricas y escultóricas de Mesoamérica aparece la Luna como una vasija en la que descansa un pequeño mamífero (figuras 1 y 2).

Los mitos explican la presencia del conejo en la cara de la Luna. En un mito de los mexicas registrado por fray Bernardino de Sahagún en el siglo XVI, se dice que antes de que existiese la luz solar se reunieron los dioses en Teotihuacan y se preguntaron quién se haría cargo de iluminar el mundo.<sup>2</sup> Un dios rico, llamado Tecuciztécatl (El Originario del lugar del caracol marino), se ofreció para alumbrar la superficie de la Tierra; pero los dioses deseaban que lo acompañara otro candidato. Nadie manifestó el valor de hacerlo, y cada uno de los que eran propuestos se excusaba. Los dioses hablaron por fin a un dios pobre y enfermo, Nanahuatzin (El Buboso), diciéndole: “Sé tú el que alumbres, bubosito”, y el dios enfermo aceptó el cometido.

Cuatro días se mantuvieron en penitencia ambos elegidos sobre los dos enormes promontorios de las pirámides del Sol y de la Luna. Tecuciztécatl llevó como ofrendas las plumas preciosas del pájaro quetzal y bolas de filamento de oro para encajar en ellas las espinas de autosacrificio. Las espinas no eran puntas de maguey: unas eran púas de piedras preciosas; las que

<sup>2</sup> Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes—Alianza Editorial (Colección Cien de México), México, 2 vols., 1989, vol. II, Lib. VII, cap. II, pp. 479-482.

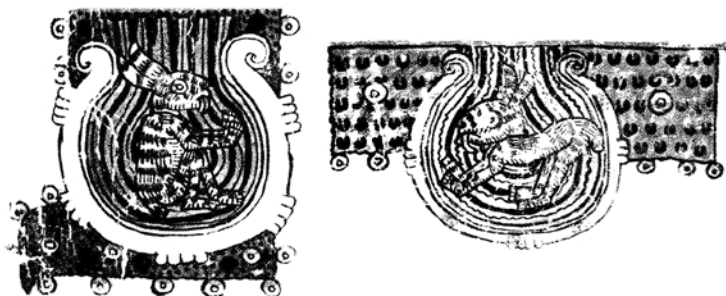


Figura 1. Dos representaciones de la Luna como vasija, con el conejo en su interior. *Códice Borgia*, láms. 55 y 71.



Figura 2. Representación mixteca de la Luna en la estela de Tlaxiaco. Museo Nacional de Antropología.

debían estar cubiertas de sangre eran de coral rojo. La resina aromática que quemaba Tecuciztécatl como ofrenda era la más fina. En cambio, Nanahuatzin, el enfermo, llevó al lugar de la ofrenda tres manojos de tres cañas verdes, bolas de heno para encajar las púas y las puntas de maguey con las que se había punzado el cuerpo, untadas con su propia sangre. En lugar de resina aromática, Nanahuatzin quemó las postillas de sus bubas.

Acabada la penitencia, los dos dioses fueron preparados para el sacrificio. Tecuciztécatl fue ataviado con un plumaje llamado “olla de plumas blancas” y un chalequillo de lienzo. Los vestidos de Nanahuatzin, en cambio, fueron de papel. Cercano ya el tiempo del sacrificio, se encendió una gran hoguera preparada para la próxima cremación de los dos dioses. Cuatro días se mantuvo el fuego, y en la última noche se ordenaron los dioses en dos filas, mientras que los dos destinados al sacrificio se pusieron frente a la hoguera. Los dioses pidieron a Tecuciztécatl que se arrojara primero. Como dios rico, le correspondía tal honor. Tecuciztécatl trató de lanzarse a la hoguera; pero se arredró al sentir el calor de las llamas. De nuevo lo intentó, fracasó y retrocedió en cuatro ocasiones. Entonces, como no era permitido hacer un quinto intento, los dioses se dirigieron al dios enfermo: “¡Ea pues, Nanahuatzin, prueba tú!” El dios enfermo cerró los ojos y se arrojó al fuego al primer intento, provocando el crepitar de la hoguera. El dios rico, arrepentido de su cobardía, siguió a su compañero. Ambos fueron consumidos por las llamas.

Tras la cremación de Nanahuatzin y Tecuciztécatl, los demás dioses se sentaron para esperar el nacimiento del Sol. Todo el cielo estaba enrojecido por el alba; pero los dioses no sabían por dónde surgiría el astro. Algunos, entre ellos el dios del viento (Quetzalcóatl), acertaron al decir que el Sol nacería por el oriente. Salió por fin Nanahuatzin con todo su fulgor, convertido en Sol, y después salió Tecuciztécatl, como la Luna, también por el oriente y con la misma intensidad de luz.

Los dioses quedaron perturbados. No era conveniente que hubiera en el cielo dos astros que alumbraran con igual fuerza. Por ello acordaron que el brillo de la Luna fuera disminuido, y

uno de los dioses fue corriendo a golpear con un conejo la cara de Tecuciztécatl. Desde entonces su luz quedó ofuscada y la cara del astro conservó la mancha oscura del golpe del cuerpo del conejo.

Puede suponerse que este mito es muy antiguo, mucho más que el pueblo que lo contó a fray Bernardino de Sahagún. Tal vez fue transmitido durante siglos por otros pueblos mesoamericanos anteriores a la llegada de los mexicas a la cuenca lacustre del altiplano central de México. Esto es muy probable, puesto que muchos mitos mesoamericanos fueron comunes a mayas, zapotecos, mixtecos, mexicas, huastecos, tarascos y otros muchos pueblos de Mesoamérica, y lo fueron desde tiempos remotos. Sin embargo, ¿podemos afirmar que fue el mito el que produjo que los pueblos mesoamericanos percibieran un conejo en el rostro de la Luna? No es verosímil. Pese a que los mitos conservan sus elementos fundamentales, sin una variación considerable, a través de los siglos, hay formas de percepción de la realidad que tienen una permanencia mayor a la de los propios mitos. En el caso del conejo de la Luna, por ejemplo, hay en el fondo mucho más que la simple percepción de la mancha que los hombres distinguen cuando dirigen sus ojos al cielo nocturno. Existe todo un complejo de creencias y prácticas que incluye la idea de que allá, en la Luna, está el pequeño mamífero o su huella. Y este complejo de creencias y de prácticas está ligado a la vida productiva cotidiana del indígena, a sus actos rituales, a sus ideas sobre el funcionamiento del cuerpo, etcétera.

El conejo está en la Luna; pero, además, el conejo es el animal relacionado con el licor fermentado (el pulque), con el sur y con la naturaleza fría de las cosas; y la Luna es el astro relacionado con la embriaguez y con las transformaciones de los procesos de fermentación, con la menstruación y el embarazo. Muchos más son los vínculos entre los dos seres en las concepciones de los antiguos mesoamericanos, y buena parte de estas ideas siguen existiendo entre los indígenas del México actual.

Estas concepciones parecen tener más firmeza y perdurabilidad que los mitos mismos. ¿En qué se puede apoyar esta idea? En que, tras la Conquista, han sido más resistentes las concep-

ciones que ligan al conejo y a la Luna entre sí, y a ambos con la fermentación y con los ciclos naturales, que el mito de Nanahuatzin y Tecuciztécatl tal como lo contaron los mexicas; y, al mismo tiempo, en que no desaparecieron los mitos que hablan del conejo en la Luna. Por el contrario, los mitos se siguen contando por los pueblos indígenas mexicanos, aunque son otros mitos, hoy diversos y abundantes. Resumiré, como ejemplo, dos de ellos.

Entre los chinantecos, pueblo que vive en el estado de Oaxaca, se cuenta que Sol y Luna mataron al águila de los brillantes ojos: Luna tomó el ojo derecho, que era de oro; Sol recogió el ojo izquierdo, que era de plata. Tras mucho caminar, Luna sintió sed. Sol prometió decirle dónde había agua a condición de que permutaran los ojos del águila; además, le impuso a su hermana la condición de que no bebiera el agua hasta que el Cura Conejo bendijera el pozo. Luna desobedeció y su hermano le golpeó el rostro con el Cura Conejo; a esto se debe que Luna tenga hasta hoy la cara manchada.<sup>3</sup>

El otro mito se cuenta entre los actuales tzeltales de Pinola, en el estado de Chiapas. La aventura ocurre en la feria de un pueblo. Una mujer y su hijo fueron a divertirse en los juegos mecánicos y subieron a la rueda de la fortuna. La madre llevaba consigo un conejo. Muchos hombres envidiosos que estaban en la feria sintieron coraje porque el niño y su madre habían podido subir a la rueda al primer intento, y les arrojaron piedras. Una de las piedras pegó en el ojo a la mujer. La rueda de la fortuna giró, subiendo al cielo al niño y a su madre. El niño se convirtió en el Sol, y su madre en la Luna. Ésta, por haber sido golpeada en el ojo, no brilla tanto como el Sol.<sup>4</sup>

<sup>3</sup> Relato de Marcelino Mendoza, 1942. Véase Roberto J. Weitlaner y Carlo A. Castro, "Cuento del Sol", Usila (*Morada de colibríes*), Museo Nacional de Antropología, México, 1973, pp. 197-202; y Pedro Carrasco y Roberto J. Weitlaner, "El Sol y la Luna", *Tlalocan*, vol. 3, núm. 2, 1952, pp. 169-173.

<sup>4</sup> María Esther Hermitte, *Poder sobrenatural y control social en un pueblo maya contemporáneo*, Instituto Indigenista Interamericano (Ediciones Especiales, 57), México, 1970, pp. 24-25.



Fácilmente puede percibirse en los mitos anteriores que las aventuras míticas tienen una importancia secundaria frente a concepciones míticas más profundas. Estas concepciones a las que las aventuras míticas tienen que referirse son, por ejemplo: el origen del cambio de quien tiene más poder inicial (la madre sobre el niño, la dueña del ojo de oro sobre el dueño del ojo de plata, el dios rico y sano sobre el dios enfermo y pobre) a quien tiene más poder final (el Sol sobre la Luna);<sup>5</sup> la existencia de la figura del conejo sobre la faz de la Luna, etcétera.

Una forma de percepción, en resumen, no parece derivar simplemente de la aventura relatada en un mito, sino que, por el contrario, varios mitos hacen referencia, *a posteriori*, a dicha particular percepción. Ésta se encuentra relacionada previa y firmemente con conceptos y prácticas arraigados en la vida cotidiana de los pueblos.

## UN LEPÓRIDO EN LA CARA DE LA LUNA<sup>6</sup>

### LOS CONEJOS DEL TEMPLO MAYOR

Hasta el día de hoy no se han encontrado en el Templo Mayor rastros orgánicos de conejos. Sin embargo, la figura del conejo surge rozagante en el recinto sagrado, ya como signo calendárico, ya como nombre de los dioses. Hace casi 40 años, el 27 de marzo de 1978, vio de nuevo la luz la imagen de una diosa esculpida en piedra verde (figura 3). Había pasado siglos enteros en la oscuridad de su cista, sobre un lecho de arena, caracoles y conchas marinas. La diosa había descansado en el Templo Mayor, bajo la escalinata de Huitzilopochtli, muy cercana al gran

<sup>5</sup> Sobre esta inversión, véase lo que dice Gary H. Gossen en *Los chamulas en el mundo del Sol*, Instituto Nacional Indigenista, México, 1979, pp. 60, 63-64.

<sup>6</sup> Más de dos décadas después de haber publicado “El conejo en la cara de la Luna”, vuelvo a un tema obsesivo. El actual texto es una conferencia preparada para su presentación en el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Nacional Autónoma de México, en enero de 2018.

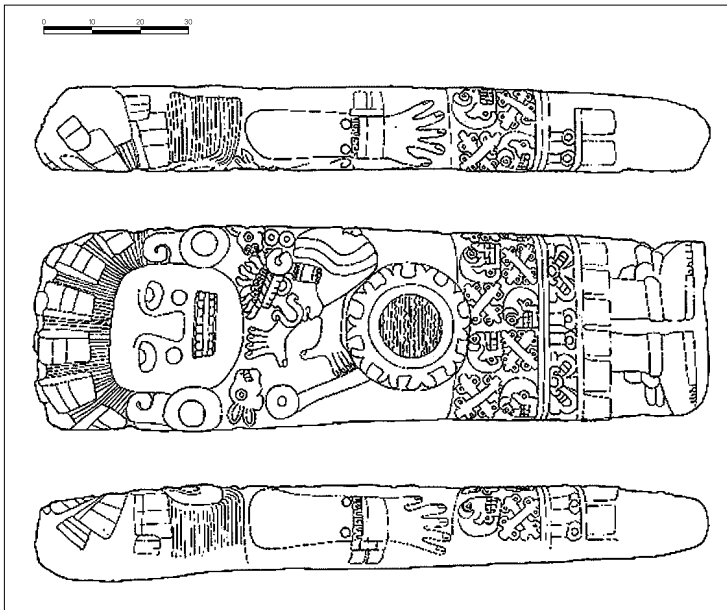


Figura 3. Esquema de frente y de cantos de la Diosa Verde encontrada en el Templo Mayor. Tiene su nombre en el lado derecho de su pecho, Uno Conejo, y en el lado izquierdo el nombre de un dios lunar, Dos Conejo, allí mismo representado.

disco de Coyolxauhqui. Eduardo Matos Moctezuma me avisó de su hallazgo y fui de inmediato a conocer a la diosa. Entre la rica simbología tallada en la roca se veía su nombre sobre el lado derecho del pecho: Uno Conejo. En el lado izquierdo estaba grabada la figura de un personaje que también lucía su nombre: Dos Conejo. Éste portaba la característica nariguera lunar. Sobre el vientre, la diosa de piedra verde tenía un gran disco bordeado por lo que supuse entonces eran pares de pencas de maguey, lo que convertía la circunvalación en el cuenco excavado en el centro de la planta, visto desde arriba. Las ondulaciones del agua figuradas dentro del disco hacían pensar en que el contenido era el aguamiel listo para ser extraído por el tlachiquero. Así empezaban a reunirse en aquella diosa los elementos del complejo agua-pulque-maguey-Luna-conejo, y el pequeño ser

grabado sobre su pecho, Dos Conejo, ostentaba el nombre del jefe de los 400 dioses conejos de la embriaguez. La imagen, en su conjunto, alentaba una de mis obsesiones iconográficas.

#### EL CONEJO DE LA LUNA

Todos tenemos obsesiones. Yo tengo muchas, y entre ellas la de la presencia de un simpático personaje que nos saluda en las noches claras desde la superficie de la Luna. Es un conejo dibujado entre claros y sombras del blanco disco celeste. Unos mitos dicen que los dioses lanzaron el conejo para ofuscar la luz lunar, que en el principio de los tiempos competía con la del Sol; otros, que el conejo se fue a pastar a la Luna y ya no encontró el regreso; otros, que llegó a lo alto porque una señora lo subió consigo a una rueda de la fortuna; otros, que el niño-Sol, hermano de la niña-Luna, le dio tal bofetón a su hermana que le dejó el rostro marcado, y que el golpe le fue dado con un cura llamado Conejo. Así muchísimos más. En resumen, en vez de encontrar un relato convincente, las versiones son tantas que por su número y diferencias se invalidan recíprocamente como texto arquetipo.

Hace ya muchos años publiqué mis inquietudes sobre la causa de tal pluralidad de mitos para justificar el enorme salto del animalito desde la superficie terrestre hasta su lejana morada. En aquellos tiempos también hice notar que la creencia se remontaba a épocas tan distantes que no existían vestigios de los mitos asociados, pues los ejemplos abundaban entre los mayas del Clásico. Los artistas mayas dejaron bellos testimonios de la diosa lunar acompañada de un conejo (figura 4). Están pintados, grabados o tallados en la cerámica y la piedra. Planteé entonces una solución, diciendo que si uno solo era el final de las aventuras y diversas las versiones de éstas (que en el fondo eran argumentaciones del hecho), existía una causa profunda, no declarada, que consistía en la afirmación tácita de un conjunto semiótico referido a la Luna, el frío, la lluvia, el conejo, el pulque, el maguey, la parte femenina del cosmos, la noche, etc. La



Figura 4. Dibujos mayas del Clásico en los que aparecen tanto la diosa de la Luna como el símbolo lunar con la figura del conejo.

unidad de los elementos semióticos era más válida que todo lo que se contaba para fundamentarla. O sea, lo que valía era la meta singular de los relatos, no los relatos que eran recibidos con tanto agrado por los oyentes.

Si desde entonces me satisfizo mi respuesta, no por ello decreció mi interés por seguir profundizando en el problema. En efecto, la literatura etnográfica es muy numerosa, y hay aspectos que deben ser esclarecidos. Uno de ellos es el importante papel que tiene el conejo en la víspera del Diluvio. Entre diversos grupos étnicos de nuestro país se cuenta que cuando el labrador destinado a salvarse de las aguas trataba de talar su campo para la siembra, el conejo le advirtió que debía prepararse para la inundación. Otro aspecto es el astral. Hay material hasta en los dichos actuales, que pueden llevarnos al viejo parentesco celeste del conejo cargador de la Luna y el venado cargador del Sol. Hace muchos años conté que cuando llueve con cielo luminoso, en el norte del país decimos que está pariendo una venada. Hoy en Tlaxcala se afirma, en cambio, que son las conejas las que paren, y entre los mixes se cree que en el punto

donde nace el arcoíris, precisamente en uno de los extremos que tocan la tierra, están naciendo conejos o venados. Ya Calixta Guiteras registraba que entre los tzotziles se decía que el conejo era el hermano mayor del venado, concepción paralela, aunque inversa, de la presente entre los huicholes, que consideran a Tamatsi, el venado, “nuestro hermano mayor”, y a Tamuta, el conejo, “nuestro hermano menor”.

#### DISTINTAS PERCEPCIONES DE LA LUNA

Como es de sobra sabido, hay diferencias de lo que se ve en la Luna en otras regiones del mundo. Las sombras creadas por los cráteres del satélite han dado origen a muy dispares interpretaciones. En Alemania, por ejemplo, se habla de un hombre que carga un haz de leña, en castigo por haber trabajado en domingo. La explicación es clara si buscamos el origen en un conocido pasaje del Viejo Testamento (*Números 15-32-36*). Un hombre fue sorprendido cargando leña en sábado, y fue conducido ante Moisés. Éste, siguiendo la estricta orden recibida de Yahvé, lo condenó a morir lapidado. En otras partes de Europa se dice que es una anciana la que carga el haz. Otros ven allá a diferentes desterrados bíblicos: Caín o Judas Iscariote, prisioneros en sus sombras. Aparecen también un sapo o una rana para anunciar la lluvia. En Canarias dicen que las manchas son las cenizas que el Sol arrojó al rostro de la Luna. En Perú se ve la figura de un zorro enamorado que trató de llegar a su distante amada celeste: ésta le proporcionó las cuerdas para el ascenso, y allá quedó. Según los brasileños la figura es San Jorge con todo y su dragón. En Nicaragua es el ladrón que quiso apoderarse de los tesoros lunares. Y entre las más conocidas, es el gran rostro regordete de muy antigua tradición europea, que sirvió a Georges Méliès (1861-1938) en 1902, en los albores de la cinematografía, para mostrar cómo sufrió nuestro satélite el impacto del cohete que llevaba a los invasores terrestres. Así apareció en la famosa película muda *Le voyage dans la Lune*.

## LIEBRES Y CONEJOS EN LA LUNA ASIÁTICA

Pese a todo lo anterior, también es cierto que en Asia existen concepciones similares a las que durante siglos se han producido en nuestro territorio. Como es bien sabido, muchos asiáticos ven, como nosotros, un conejo o una liebre en la cara de la Luna, y allá, como en México, abundan los mitos y creencias relacionados con esta percepción. La similitud no puede derivar de un fenómeno físico. Como la Luna tarda lo mismo en su traslación alrededor de la Tierra y en la rotación sobre su propio eje, siempre muestra a todos los habitantes del planeta —con poca variación— el mismo rostro. La semejanza entre Asia y Mesoamérica merece, por tanto, otra explicación.

Ya desde aquel primer trabajo que publiqué sobre el conejo mesoamericano en la cara de la Luna mencionaba una bella imagen japonesa que pintó el artista Sou-Un en 1407. Se encuentra en el templo de Yota, construido en el extremo norte de la isla de Shikoku. La obra representa a Gatten (Luna-Cielo) uno de los 12 guardianes budistas. Gatten sostiene entre sus manos la esfera de la Luna, y ésta contiene la imagen de una liebre.

## EL CUENTO BUDISTA DE LA LIEBRE SABIA

La asociación entre el lepórido y la Luna a lo largo y ancho del continente asiático tiene muy importante respaldo en la narrativa. En importantes casos esta narrativa pertenece a la literatura sagrada. En la India es muy importante una historia que se ha extendido en el continente con el avance del budismo. Se trata de una de las *jatakas*, cuentos muy cortos que narran las sucesivas existencias del Buda histórico antes de que alcanzara la iluminación. Las diferentes vidas anteriores de Buda comprenden las etapas en que tuvo existencia animal. Muchas de estas *jatakas* son cuentos breves y sencillos que se han convertido en relatos moralizantes de un alto valor didáctico; otras, profundas por su simbolismo y bellas por su alto valor literario, quedan consignadas en una colección canónica fundamental para la religión budista.

El cuerpo documental sagrado se ha difundido por el mundo budista durante siglos y ha dado origen a ediciones que repiten la historia en bellas páginas miniadas que reproducen episodios de las vidas de previas del Buda.

Más allá de la consagración documental, los episodios se transforman en imágenes visuales maravillosas gracias a la pintura y la escultura. Hay templos que parecen romper los límites de nuestra imaginación, como los que se encuentran en las zonas arqueológicas de Ajantā y Ellorā, ubicadas ambas en Aurangabad, en el estado de Maharashtra, en el occidente de la India. Las cuevas de Ajantā son 29 grutas artificiales construidas desde el siglo II a.C. hasta el VIII d.C. para el culto budista. Son monasterios y santuarios excavados en las rocas. Sus paredes internas están cubiertas de bellísimas pinturas al fresco, en las que se reproducen los episodios de muchas *jatakas*. Por su parte, Ellorā es un impresionante conjunto de construcciones religiosas, también excavadas en las rocas, trabajadas desde fines del siglo V d.C. hasta el XIII por fieles de tres religiones: el budismo, el hinduismo y el jainismo. Entre sus construcciones destaca el extraordinario templo de Kailāsanātha, que representa el monte Kailash. Esta impresionante elevación de la cadena Gandisê, parte de los Himalayas, en el Tíbet, es venerada como la montaña más sagrada de los hinduistas, los budistas y los jainistas, al punto que está prohibido escalarla. Como los edificios de Ajantā, los de Ellorā guardan escenas de las *jatakas*.

La importante colección de las *jatakas* ha sido traducida a lenguas europeas, lo que ha ampliado el área mundial de su conocimiento mucho más allá del territorio de tradición budista. Entre los cuentos más conocidos se encuentra el número 316 de la colección, precisamente el de la liebre sabia.

Se dice que en Baranasi nació una liebre que era una de las reencarnaciones anteriores al que sería el Buda. La liebre tenía tres amigos: un mono, un chacal y una nutria que vivían en las inmediaciones. Una vez, después de estar observando en el cielo que venía ya la ocasión de la reunión del ciclo lunar, la

liebre pidió a sus amigos que observaran los preceptos rituales de donar comida a algún mendicante. La nutria fue a la ribera del río Ganges y obtuvo siete pescados rojos que un pescador había enterrado en la arena. La nutria preguntó de quién eran los pescados y, al no tener respuesta, los llevó a su morada para comerlos cuando fuera oportuno. El chacal encontró en la cabaña de un guardián del campo dos brochetas con carne, un lagarto y una jarra de cuajada. Preguntó de quién eran aquellos alimentos y, como nadie contestó, los llevó a su guarida para comerlos después. El mono subió a un árbol, arrancó un racimo de mangos e hizo lo mismo que sus dos amigos, llevándolo para conservarlo hasta el momento de la comida. La liebre, en cambio, salió a comer hierba; pero reflexionó: “No puedo dar de comer hierba a algún mendicante, y carezco de ajonjolí y arroz”. Esto la hizo pensar que lo único que podía hacer era entregar la carne de su propio cuerpo.

Tal manifestación de virtud en la liebre hizo que el trono de cristal del dios Sakka se calentara. Sakka investigó la causa y decidió poner a prueba a la liebre. Para ello tomó la figura de un brahmán y se dirigió a donde estaban los cuatro animales. Llegó con la nutria y le dijo: “Sabio señor, si me das algo de comer, podré cumplir con mis deberes ascéticos”. La nutria le dio su comida, al tiempo que recitaba al brahmán: “Tengo siete pescados rojos que traje de la corriente del Ganges, oh brahmán. Te ruego que los comas y vivas en el bosque”. El brahmán contestó: “Esperemos a que mañana me ocupe de todo”, y fue a ver al chacal. Cuando el chacal le preguntó por qué estaba allí, le dio la misma respuesta que había dado a la nutria. El chacal le ofreció comida y le recitó la segunda estrofa: “Indebidamente robé dos brochetas de carne asada, un lagarto y una jarra de cuajada que eran la cena del guardián. Es lo que tengo y lo que te ofrezco, oh brahmán. Te ruego que los comas y que estés un rato con nosotros en este bosque”. El brahmán dijo: “Esperemos a que mañana me ocupe de todo”, y fue a ver al mono. Cuando el mono le preguntó qué hacía allí, le contestó lo mismo que había dicho



a sus dos amigos. El mono le ofreció comida y le recitó la tercera estrofa: “Si los puedes gozar en el claro del bosque, tengo agua fresca, mango maduro y agradable sombra de la fronda”. Respondió el brahmán: “Esperemos a que mañana me ocupe de todo”, y fue a ver a la liebre sabia. Cuando ésta le preguntó por qué estaba allí, le dio igual respuesta que las dichas. La liebre le dijo con un gran placer: “Brahmán, has hecho bien en venir a mí buscando comida. Hoy te daré lo que jamás he ofrecido antes; pero tú no rompas la ley moral al tomar la vida animal. Ve, amigo, y cuando hayas apilado leña, prende el fuego y házmelo saber. Yo me sacrificaré arrojándome entre las llamas, y cuando mi cuerpo se haya asado, comerás mi carne y cumplirás después tus deberes rituales. Entonces pronunció la liebre la cuarta estrofa: “No tengo ajonjolí, ni arvejas, ni arroz para ofrecer; pero aso mi propia carne en el fuego para que vivas en el bosque”.

Habiendo oído Sakka lo anterior, hizo aparecer milagrosamente una pira y lo comunicó a la liebre. Ésta se incorporó de su lecho y fue a la pira, pidiendo: “Si hay bichos en mi piel, que no mueran”, tras lo cual sacudió su cuerpo tres veces y se lanzó para inmolarse, entregándose en éxtasis a las brasas como si fuese un ganso real en un mar de lotos. Sin embargo, el fuego no pudo quemar siquiera las puntas de sus pelos. Fue como entrar a un lugar helado. La liebre dijo entonces: “Brahmán, tu fuego es helado. Falla al punto de que no puede quemar ni la punta de mis pelos. ¿Qué significa esto?” Sakka se descubrió: “Sabio señor, no soy brahmán. Soy Sakka, y he venido a poner tu virtud a prueba”. La liebre lanzó un rugido como de león, diciendo: “Si no tú, sino cualquier ser del mundo comprobara mi generosidad, nunca encontraría una falta en mi entrega”.

Sakka le dijo: “Oh, liebre sabia, será tu virtud conocida durante un eón entero”. Tras lo cual comprimió una montaña y con la esencia extraída pintó la figura de la liebre en la cara de la Luna.

Aquí termina el relato de la liebre sabia, cuento que, como otras *jatakas*, ha quedado grabado en la piedra. Hay lápidas ilustrativas en Guntur y Nagarjunakonda, en el estado de Andhra Pradesh, en la India oriental. Y así ha quedado grabado también el cuento en la mente de los fieles, hasta llegar a China, Corea y Japón, para sumarse a otros relatos que allí responden a las explicaciones del porqué el lepórido aparece dibujado en la cara de la Luna.

#### LA LIEBRE DE JADE EN LOS MITOS CHINOS

Entre estos relatos está un mito chino que cuenta que en el principio de los tiempos había diez soles que alumbraban simultáneamente el firmamento. Eran los diez hijos del Emperador de los Cielos Orientales, Di Jun, y de su esposa Xi He. La luz y el calor de los diez soles eran tan fuertes que abrasaban la tierra, haciendo insoportable la existencia. Di Jun, queriendo calmar la fuerza de sus hijos, llamó al arquero Houyi para que remediasse la situación. Éste no encontró mejor camino que matar con sus flechas a nueve de los soles para que sólo uno quedara en el cielo. Di Jun y Xi He, tremendamente dolidos por la muerte de nueve hijos, arrebataron su inmortalidad al arquero y desterraron de los cielos tanto a Houyi como a Chang'e, su esposa.

Ya en la tierra, Houyi luchó por recuperar para sí y para su esposa la inmortalidad perdida. Hizo un peligroso viaje con el objeto de entrevistarse con la Reina Madre del Oeste y pedirle las píldoras que podían volverlos a la condición primera. La diosa le dio la medicina; pero le advirtió que era tan poderosa que sólo podía ingerir una mitad de la píldora. Houyi regresó a su hogar y guardó la píldora en un cajón, pidiendo a su esposa que no lo abriera en su ausencia. Pero Chang'e, curiosa, abrió el cajón, tomó la píldora y la tragó entera. Houyi alcanzó a ver cómo Chang'e flotaba en el aire y se elevaba hacia el cielo; pero no tuvo el valor de dispararle una flecha. Chang'e siguió ascendiendo hasta llegar a la Luna, donde sólo encontró la compañía de

la Liebre de Jade que molía en un mortero las hierbas con que fabricaba las píldoras de la inmortalidad destinadas a los dioses.

Li Bo, el gran poeta chino del siglo VIII, se duele en su poema “Polvo antiguo” del ser mortal del hombre. En sus versos menciona la inutilidad de la medicina de la inmortalidad preparada en la Luna, y ve que el árbol de la inmortalidad que se erguía en el remoto país de Fu-sang ya se encuentra reducido a astillas:

El vivo es un viajero que pasa;  
 el muerto, un hombre que vuelve al hogar.  
 Es un breve viaje entre el cielo y la tierra,  
 Por tanto, ¡ay!, somos el mismo polvo antiguo de diez mil  
 edades.  
 El conejo en la Luna machaca en vano la medicina;  
 el árbol de la inmortalidad de Fu-sang se ha convertido en leña.  
 El hombre muere; sus huesos blancos enmudecen, quedan  
 sin palabras.  
 Cuando los verdes pinos sienten la llegada de la primavera,  
 mirando hacia atrás, suspiro; mirando hacia adelante, suspiro  
 otra vez.  
 ¿Qué hay que enaltecer de la gloria vaporosa de la vida?

#### LA LIEBRE O EL CONEJO DE JADE EN LA NOVELA CHINA

Otra referencia importantísima al lepórido que habita en la Luna se encuentra en la novela *Viaje al Oeste*, obra de la dinastía Ming escrita en el siglo XVI d.C. Es una novela anónima, aunque es probable que su autor haya sido el literato Che Yang o Shê Yang Jen, nacido en 1550 y muerto en 1582. Encontré la referencia casi accidentalmente, al toparme con la imagen de un personaje fabuloso a quien conocí hace muchos años, tanto a partir de referencias literarias como de los abundantes cuentos infantiles, algunos de ellos llegados de China ya impresos en español. El personaje es nada menos que Sun Wu-Kung, a

quien se llama también Rey Mono. En la imagen que cito, Sun Wu-Kung enarbola su terrible barra de extremos de oro para atacar a la Liebre de Jade. El episodio me era completamente extraño, pues no tenía noticias de tal aventura. Empecé entonces, con calma y deleite, la lectura de la extensa novela, para encontrarme, en el capítulo xcv de los cien que integran la obra, el principio de esta narración.

Debo antes poner al público en antecedentes, explicando brevemente la historia de la novela. El argumento y el personaje central son históricos. En el siglo VII d.C., durante la dinastía T'ang (618-907), un devoto monje budista, Xuanzang (602-664), entró en contradicción interna con la corriente doctrinal que afirmaba que quien alcanzaba el nirvana seguía conservando su antiguo yo. Sus dudas lo impulsaron a buscar la solución de aquel grave problema en la palabra sagrada de los sutras. Para encontrar la documentación adecuada, era necesario que el joven monje realizara un peligroso viaje hasta la cuna del budismo. Esperaba recibir allí la respuesta de los textos sagrados. Xuanzang solicitó permiso al emperador Li Shimin, conocido también como Taizong, para emprender el viaje hasta la India. Los tiempos eran difíciles, y el emperador consideró peligroso el viaje, por lo que no accedió a la petición del monje; pero éste, desobedeciendo la negativa, salió en secreto rumbo al oeste en el año de 629, arriesgando su vida en un peregrinaje que duró 16 años, pues regresó a China hasta 645. Su llegada fue triunfal: volvía con la gran sabiduría que había adquirido tanto en la lectura de los sutras como en las lecciones de grandes maestros y en los debates monásticos. Además, 20 caballos cargaban 657 textos en sánscrito y 150 reliquias budistas. Se presentó ante el emperador Li Shimin para solicitar su perdón por la desobediencia. El emperador no sólo lo perdonó, sino que le ofreció un lugar de honor en la corte; pero el monje dedicó el resto de su vida a difundir la sabiduría alcanzada en su viaje.

Ésta es la versión histórica. La imaginación, ya del pueblo, ya de los literatos, tomó la gesta para bordar cuentos, poemas, cantos, leyendas a través de muchos siglos hasta hacer del piado-

so monje un personaje novelesco. Esa misma imaginación creó, junto a él, a otro héroe que lo superaría en hazañas: su discípulo, Sun Wu-Kung, fuerte, inteligente, veloz, capaz de transformar su cuerpo mágicamente gracias a 72 mutaciones, valiente, astuto, arbitrario, caprichoso, abusivo, cruel, rebelde al extremo; pero sin cuyo auxilio la odisea del piadoso monje no hubiese sido posible. Sun Wu-Kung era un ser fabuloso. Había nacido dentro de una roca inmortal alimentada por las semillas del Cielo y de la Tierra. El embrión se abrió como un huevo que se transformó en un mono de piedra de poderes extraordinarios. Este ser, después de haber adquirido enorme sabiduría, provocó con sus desmanes tal confusión en el Palacio Celeste, que los dioses del cielo lo condenaron a existir prisionero en las raíces de la montaña de los Dos Reinos. Sin embargo, tras quinientos años de encierro, la Madre Misericordiosa intervino en su favor, mediante la promesa que le hizo Sun Wu-Kung de convertirse al budismo y acompañar al monje viajero en calidad de discípulo.

Otros dos facinerosos tuvieron la misma suerte. Uno fue Chu Ba-Chie, el monstruo glotón originario de Gao, en el Tibet, que al haber sido formado en el vientre preñado de una jabalina adquirió la figura de cerdo. El otro, Wu-Ching, era el feroz ogro de rostro azul que asesinaba a los viandantes en el río de la Corriente de Arena con su báculo formado con la madera de un árbol nacido en la Luna. Por último, el monje y sus tres discípulos contaron con el auxilio de un maravilloso caballo que en realidad era la transformación del tercer hijo del rey Dragón del Mar del Oeste. El hijo del dragón pagó así el delito de haberse tragado el caballo original del monje. La novela, como podrá suponerse, es una larga sucesión de episodios en la que los peregrinos se enfrentan con los más variados genios, monstruos y demonios que tratan de impedir que lleguen a su destino o que pretenden ingerir el cuerpo inmaculado de Xuanzang.

Casi catorce años después de haber salido de Chang-an y haber sufrido todo género de dificultades, el monje Tang o Xuanzang y sus tres discípulos arribaron a un monasterio llamado Dispensador del Oro, enclavado en altas montañas del reino

indio de Svarasti, donde fueron amablemente recibidos. Al pasar a una terraza de la parte posterior de dicho monasterio, Tang oyó los lamentos de una mujer, e intrigado preguntó al viejísimo monje que lo hospedaba quién lloraba así. Éste le informó que un año atrás, en una noche de luna, había encontrado a una bella joven que lloraba y decía que era la hija del rey de la India. Al creer que se trataba de un monstruo transformado, el viejo monje había tenido la precaución de encerrar a la mujer en un cuarto del patio del convento. Ella, temiendo que en su prisión fuese violada por alguno de los monjes, empezó a revolcarse en sus propios excrementos y continuó lamentando su situación. Tang fue incapaz de aconsejar al viejo sobre un asunto que no comprendía cabalmente. Resolvió seguir su camino con sus tres discípulos hacia la sagrada meta que se había fijado, no sin prometer al viejo monje que seguiría tratando de encontrar la solución de aquel misterio. Así llegaron los cuatro a la capital del reino y se alojaron en el Pabellón de los Dignatarios Extranjeros, en espera de que el rey les sellara los documentos de viaje para continuar su travesía. Tang recibió allí la información de que la hija del rey, al cumplir los 20 años, subiría a la parte alta de una torre que había mandado construir en el centro de la ciudad y que desde allí lanzaría una pelotita bordada para determinar con quién contraería matrimonio. El monte y su discípulo Rey Mono se encaminaron al palacio real; pero pasaron por la torre precisamente en el momento en que la princesa arrojaba la pelotita a los numerosos vasallos. El objeto cayó sobre el desprevenido monje y se le metió por una de las mangas. Inmediatamente los servidores de palacio lo detuvieron, considerándolo el futuro cónyuge de la princesa. Tang estaba desesperado, pues la pérdida del celibato le impediría cumplir con su misión. El asunto era grave, pues el astrólogo real había revelado que la boda debería tener lugar el 12 de ese mismo mes, fecha para la cual sólo faltaban cuatro días. Tang sabía también que si se negaba a ser el yerno imperial sería decapitado. Sun Wu-Kung buscó cómo sacar a su maestro de aquel terrible aprieto. Su visión mágica le permitió percibir un

halo de maldad en la princesa, lo que de inmediato lo hizo sospechar que se trataba de un monstruo. Con un rugido se lanzó sobre ella. El ser monstruoso se despojó de sus ropas, y desnuda se elevó por los aires, donde se libró entre ambos un terrible combate. Más de diez veces midieron sus armas; pero ninguno de los contendientes pudo vencer a su adversario. Al final, la falsa princesa huyó hacia los cielos, y Sun Wu-Kung no tuvo más remedio que buscarla en el Paraíso Oriental. Allí la encontró y se disponía a darle un golpe mortal, cuando se oyó una potente voz que le decía: “¡No lo hagas! ¡Por lo que más quieras, no descargues sobre esa miserable toda la fuerza de tu brazo!” Quien hablaba era nada menos que Estrella del Yin Supremo que habita con su corte en la Luna. “Esa monstruo a la que te has enfrentado es la Liebre de Jade de mi Palacio del Frío Inmenso, la que me ayuda machacando la droga inmortal de la escarcha misteriosa. Descorrió el pestillo de oro y huyó hacia la tierra”. Descubierta por su ama, la Liebre de Jade se dejó caer al suelo y tomó su forma original.

Todos los participantes de este último hecho, incluyendo a la Liebre de Jade, se presentaron ante la corte del rey de la India para revelar el misterio. Tang también hizo saber que la verdadera princesa se encontraba prisionera en el monasterio Dispensador del Oro, de donde fue posteriormente liberada. Así pudieron el monje Tang y sus tres discípulos continuar el camino hacia la montaña del Espíritu, donde esperaban encontrarse con Buda en el monasterio del Trueno.

#### EL LEPÓRIDO LUNAR EN JAPÓN

Dejemos mitos, cuentos, poemas y novelas de las tierras continentales asiáticas para cruzar el mar de la China oriental y llegar a las islas japonesas. Retomemos el mito y pasemos a una alegre fiesta tradicional. El libro clásico *Kojiki*, escrito a principios del siglo VIII d.C., relata que los dioses dieron a Izanagi e Izanami la lanza celestial de joyas para que con ella cuajasen la marea salada y concluyesen la formación del país flotante. La pareja

divina creó el mundo con la lanza celestial, e inventaron después la cópula reproductiva. Dijo la diosa Izanami: “Mi cuerpo se hace y se hace, pero hay un lugar que no acaba de hacerse”. Entonces contestó Isanagi: “Mi cuerpo se hace y se hace, pero hay un lugar que se hace en exceso. ¿Qué te parecería si metiera el lugar de mi cuerpo que se hace en exceso en el lugar de tu cuerpo que no acaba de hacerse, y generamos países?” Izanami respondió: “¡Será bueno!”

El *Kojiki* continúa relatando las creaciones de la pareja, hasta que el parto de Kagutsuchi, divinidad del fuego, causó la muerte de su madre. Inconsolable por la pérdida de su esposa, Izanagi viajó al tétrico Yomi, el País de las Tinieblas, donde los muertos son horrorosamente transformados por ingerir la comida del caldero abismal. Allí encontró a Izanami; pero ésta, furiosa porque su marido descubrió su horrorosa apariencia, se lanzó contra él acompañada de las mujeres repugnantes del Yomi. Izanagi logró huir de las mujeres, y pronunció la fórmula del divorcio, tras lo cual su difunta esposa creó la muerte de las criaturas. Izanagi, en contraposición, produjo las condiciones del parto.

Ya en el mundo, Izanagi se lavó para purificarse de su contagio con los seres del Yomi. Al lavar su rostro, de su ojo derecho surgió Amateratsu, la diosa del Sol; del ojo izquierdo, Tsukuyomi, el dios de la Luna, y de la nariz, Susa No Wo, dios de la respiración y de la vida.

La mitología japonesa relata el terrible conflicto entre Amateratsu y Tsukuyomi. El dios de la Luna asesinó a Uke Mochi, la diosa de los alimentos, por lo que su hermana solar nunca quiso volver a juntarse con él en el cielo. Éste fue el origen de la separación del día y de la noche. Tsukuyomi había matado a Uke Mochi en un ataque de asco y de ira incontenida, al darse cuenta de que las viandas que la diosa Uke Mochi daba en un banquete eran excrecencias de su cuerpo. Pese a la conducta oprobiosa de Tsukuyomi, su ira dio origen a la subsistencia de la humanidad. Del cuerpo muerto de la diosa Uke Mochi empezaron a brotar los alimentos. Los principales fueron los llamados “cinco cereales”: de sus ojos emergieron las distintas clases



de arroz; de sus orejas salió el mijo; de su vulva, el trigo; de su nariz, las judías pintas, y de su ano, la soya. Entre las clases de arroz que nacieron de sus ojos estaba el *mochigome*, ingrediente fundamental de la fiesta que se comenta enseguida.

Debido a las reformas occidentalizantes del emperador Meiji (1852-1912), a partir de 1873 el año nuevo japonés se celebra oficialmente el primero de enero, dejando atrás la vieja tradición, en la cual la fiesta de Oshogatsu se hacía según el calendario lunar chino. No obstante lo anterior, la celebración no ha dejado de tener un lugar predominante entre los faustos públicos. Entre las partes más gozosas de las fiestas se encuentra el *mochitsuki*. En ella se prepara una masa hecha con el mencionado *mochigome*, que es un arroz muy glutinoso. En una tradición de cientos de años, el grano entero se ha preparado machacándolo en grandes morteros durante un alegre acto colectivo ritual, ya doméstico, ya público. Los golpes se suceden en el mortero hasta que la masa adquiere una consistencia pegajosa, a la que después se dará la forma que se requiera, casi siempre como bolas. Una de las viandas más consumidas en el Año Nuevo es la sopa de vegetales llamada *ozoni*, que entre sus ingredientes lleva el *mochi*. Sin embargo, los alimentos más festivos del Año Nuevo son los dulces hechos a base de la pasta glutinosa, no pocas veces en forma de conejos. El procedimiento y su producto son tan importantes que la labor del machacado se reproduce en juguetes, como los móviles *karakuri*, y las golosinas adquieren relieve, y aún personalidad, en los modernos dibujos estilo *manga*. Más allá, el adorno shintoísta típico del Año Nuevo es el *kagami mochi*, que se forma con una bola grande de *mochi* sobre la que se coloca otra menor, sobre ambas una naranja agria con su hoja, y abajo una brocheta de caquis (pérsimos) secos. El *kagami mochi* es una representación del espejo sagrado de cobre, del que según algunos mitos nació la Luna. La razón de todo esto es muy sencilla: en el fondo, la fiesta sigue siendo lunar. El dios lunar Tsukuyomi asesinó a la diosa Mochi, de cuyo cuerpo continuó brotando el *mochigome* en la distante Luna, y allá el grano es machacado en el mortero por la hacendosa Liebre de la Luna.

## UN PROBLEMA PAREIDÓLICO

¿Cómo plantearnos la asombrosa semejanza de las distantes visiones de un lepórido —ya conejo, ya liebre— en la cara de la Luna? Empecemos por considerar el asunto en su calidad de pareidolia. Se entiende por pareidolia la percepción errónea de un estímulo vago como una forma reconocible. El estímulo vago pueden serlo las nubes, las arrugas de una tela, las irregularidades de una superficie áspera, las tonalidades de una loseta, los contrastes de las guardas marmoladas de un libro, las láminas de la prueba de Rorschach o las manchas de humedad en un muro. Las percepciones serán un rebaño de ovejas blancas, un elefante, jinetes celestiales, animales fantásticos, ejércitos armados, rostros caricaturescos, la interpretación fantástica de las imágenes simétricas que hace el sujeto de un psicólogo o hasta algunos íconos milagrosos. Pero aquí tenemos que tomar en cuenta que la visión mesoamericana es la de un conejo sentado; en cambio en Asia, por lo regular, el lepórido es concebido como un mamífero que trabaja arduamente machacando en su mortero las hierbas mágicas lunares para hacer las píldoras de la inmortalidad que ingerirán los dioses chinos, o los granos de arroz japonés *mochigome* para convertirlo en masa glutinosa. En resumen (figura 5) que se trata:

- a) de una igual concepción cultural pareidólica, porque se percibe un lepórido;
- b) de una diferente pareidolia, puesto que las interpretaciones son de lepóridos en distintas posiciones, y
- c) de diferentes justificaciones pareidólicas, puesto que para explicar la presencia del lepórido se recurre en ambos continentes a muy diferentes cuentos, leyendas y mitos.

Lo anterior permite concluir que lo que lleva a ver el lepórido tanto en Asia como en Mesoamérica son sendos complejos semióticos en los que se asocian diferentes elementos de los ámbitos cósmicos. Ya habíamos adelantado que el conjunto se-



Figura 5. Pareidolia mesoamericana y pareidolia asiática del lepórido en la cara de la Luna.

miótico mesoamericano se refería a la Luna, el frío, la lluvia, el conejo, el pulque, el maguey, la noche, etc. En Asia el complejo parece estar formado de elementos semejantes: la Luna, el lepórido y la parte cósmica que corresponde al *yin* (lo oscuro, lo frío, lo pasivo, etc.) en la división de los opuestos complementarios *yin / yang*. En efecto, así se menciona expresamente cuando en la novela *Viaje al Occidente* quien se presenta como dueña de la Liebre de Jade es nada menos que Estrella del Yin Supremo que habita con su corte en la Luna, en el Palacio del Frío Inmenso.

Tanto en el caso asiático como en el mesoamericano los complejos pertenecen a cosmovisiones fuertemente marcadas por la oposición de complementarios; en ambas cosmovisiones el Sol y la Luna resaltan como símbolos complementarios de primer orden, y en ambas el aspecto lunar es el generador de los alimentos.

Por último, ¿existe una liga de contacto directo entre ambas cosmovisiones? Pudiera tratarse de bases de épocas muy tem-

pranas del pensamiento humano. ¿Se trata de un paralelismo cultural, nacido por la obvia caracterización astral en un pensamiento dualista? No creo que existan aún elementos suficientes para enfrentarnos a estas preguntas.

Sigamos pensando mientras admiramos las luminarias de la noche.

### UN RELATO DESCONOCIDO<sup>7</sup>

Eduardo Galeano sabía que cada uno de nosotros está hecho de historias, y que somos también creadores involuntarios de historias, pero que éstas no son nuestras. La palabra sale, se oye, avanza y se aleja, y conforme camina va alcanzando una naturaleza que la aparta mucho de la que fue en su origen. Las palabras son como los hijos, que dejan de ser totalmente nuestros antes de que hayan cumplido los trece días de su nacimiento, y empiezan, por su cuenta, creando historias propias. Nuestras palabras se convierten así en obra ajena. La recepción por otros de nuestra obra ajena es su recreación, recreación que en ocasiones entiende, enaltece y ratifica, y en ocasiones falsea y desencamina. La que fue nuestra palabra se cuela por rendijas que hacen imposible seguir sus miles de huellas.

Perdemos nuestras obras; pero recreamos, haciendo en parte nuestras las que son ajenas. Es el uso de teléfonos más o menos buenos, más o menos descompuestos, que llamamos intersubjetividad. Con esa intersubjetividad envolvemos cada mensaje recibido en nuevas circunstancias. El mensaje sufre el vuelo de la imaginación que lo digiere; se tiñe de matices inesperados; se

<sup>7</sup> Es éste un fragmento de la presentación que hice del libro póstumo de Eduardo Galeano, *El cazador de historias*, Siglo XXI Editores, México, 2016. La presentación tuvo lugar el 23 de abril de 2016 en el Foro Fuente del Centro Cultural Universitario, en la Ciudad Universitaria, Ciudad de México. Participamos entonces Liliana Weinberg, Juan Villoro y yo, con la moderación de José María Castro Mussot. Fue tanto una presentación del libro como un homenaje al querido amigo desaparecido. Mi texto fue publicado íntegro en *Crisol Mágico del Sur*, núm. 18, pp. 6-9, revista de la región meridional y montañosa del Valle de México.

cube de atributos improbables. Yo, por ejemplo, que me cuento entre los cazadores de mitos, fijé mi atención en el mito que cuenta Galeano de la Luna, porque busco obsesivamente la huella que dejó en el rostro lunar el golpe que con el cuerpo de un sufrido conejo le propinaron los dioses. Y Galeano relata:

La Luna moría de ganas de visitar la Tierra.

Después de mucho dudar, se dejó caer.

Había venido por un rato nomás, pero quedó atrapada en la copa de un árbol cuando empezaba su viaje de regreso al cielo.

La Luna sintió que nunca más iba a liberarse de esa prisión de ramas y se sintió horriblemente sola, pero tuvo la suerte de que un lobo apareciera, desde lo hondo de la selva, y el lobo pasó toda la noche jugando con ella, acariciándola con el hocico, haciéndole cosquillas en la blanca panza y contándole chistes que no eran del todo malos.

Poco antes del amanecer, el lobo la ayudó a liberarse del ramaje y la Luna se marchó, cielo arriba.

Pero no se fue sola: le robó la sombra al lobo, para que él nunca olvidara esa noche compartida.

Por eso el lobo aúlla.

Está suplicando que la Luna le devuelva su sombra robada.

La Luna se hace sorda.

Llego desconcertado al final del relato. Apelo a sucesos inexistentes, e imagino al autor a mi lado, como si el mito hubiera sido dirigido sólo a mí. En la nube de imaginación veo una mirada de Galeano y su voz que con sorna me dice: “Fue lobo, no conejo”. Y yo quedo burlado, encajonado entre la decepción por la ausencia del conejo y la belleza del relato desconocido. Las palabras de Galeano han caminado independientes y yo, al imaginar circunstancias, me convierto en cómplice.

# **COSMOVISIÓN**



## CAPÍTULO VIII

# TIEMPO DEL ECÚMENO, TIEMPO DEL ANECÚMENO. PROPUESTA DE UN PARADIGMA <sup>1</sup>

### LA COSMOVISIÓN COMO SISTEMA

Se ha afirmado que la concepción del tiempo lineal es uno de los ejes de la tradición judeocristiana. Su importancia, más allá de su milenaria perdurabilidad, se debe a que la concepción del tiempo lineal genera relaciones que penetran y moldean todo ámbito de pensamiento y acción. En pocas palabras, la concepción del tiempo lineal es en dicha tradición una concepción no sólo duradera, sino formadora y estructurante. Si se aplican los conceptos de Fernand Braudel,<sup>2</sup> esta concepción pertenece al ritmo de la larguísima duración, la de un ritmo que aparenta ser estático.

En este trabajo propongo un paradigma de la concepción del tiempo en la tradición mesoamericana. Como la judeocristiana del tiempo lineal, la mesoamericana es formadora y estructurante. Forma parte del núcleo duro mesoamericano.<sup>3</sup> Es

<sup>1</sup> Este trabajo fue publicado originalmente en inglés en Anthony F. Aveni (ed.), *The Measure and Meaning of Time in Mesoamerica and the Andes*, Dumbarton Oaks, Washington, D.C., 2015, pp. 29-52; y después en español, en Mercedes de la Garza (coord.), *El tiempo de los dioses-tiempo. Concepciones de Mesoamérica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2015, pp. 11-49.

<sup>2</sup> Fernand Braudel, *La historia y las ciencias sociales*, Alianza Editorial, Madrid, 1974, p. 64.

<sup>3</sup> Alfredo López Austin, "El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana", en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (eds.), *Cosmovisión*,



equivalente a la que Thompson denominó —aunque refiriéndose sólo a los mayas— “la filosofía del tiempo”.<sup>4</sup>

Es posible formular un paradigma porque éste pertenece a la cosmovisión, y la cosmovisión se caracteriza por ser una creación colectiva, histórica, racional y sistémica. El carácter colectivo de la cosmovisión implica que es producto de la acción cotidiana global de todos los integrantes de un grupo humano dado que, al comunicarse entre sí, elevan paulatinamente su pensamiento a diversos niveles de abstracción. Es histórica porque está sometida a las transformaciones sociales, por lo cual se encuentra en una perpetua creación, siempre mutable, nunca definitiva. Es racional, aunque no necesariamente por ser fruto de la reflexión, sino por derivar del pensamiento y la acción de los seres humanos, comunicada por vías de expresión fundadas en la lógica, y sujeta a continuos procesos de abstracción. Es, por último, sistémica porque, en la medida en que la abstracción aumenta, se produce una necesaria coherencia; aunque hay que admitir que la coherencia es relativa y que está afectada por todo género de contradicciones sociales.

Bajo estos supuestos es posible la construcción de un paradigma,<sup>5</sup> en este caso el de la concepción del tiempo en una tradición que arranca de los primeros tiempos agrícolas en el actual territorio mexicano (2500 a.C.) y que subsiste hasta hoy en poblaciones indígenas de México y Centroamérica. El paradigma deriva de abundante información documental y etnográfica, por lo que las citas hechas aquí deberán ser consideradas sólo ejemplos. En este trabajo procuro sintetizar los conceptos centrales del núcleo duro y enlazarlos coherentemente. La síntesis está destinada a fines heurísticos, por lo que se verá este paradigma como fuente de orientación hipotética para investi-

---

*ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, Fondo de Cultura Económica, México, 2001.

<sup>4</sup> J. Eric S. Thompson, *Grandeza y decadencia de los mayas*, Fondo de Cultura Económica, México, 1992 [1954], p. 196.

<sup>5</sup> Alfredo López Austin y Leonardo López Luján, *Monte Sagrado-Templo Mayor*, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 2009, pp. 33-36.

gar temas concretos y será siempre perfectible a partir de la confrontación con los datos particulares.

## ECÚMENO Y ANECÚMENO

Una de las concepciones principales del núcleo duro de la tradición mesoamericana es la división primaria de dos calidades de tiempo-espacio. Para los creyentes (constructores-usuarios de la cosmovisión) su tiempo-espacio inmediato es el de las criaturas (seres humanos, animales, plantas, minerales, elementos, astros, etc.). El otro tiempo-espacio les está vedado a las criaturas, pues pertenece a los seres sobrenaturales (dioses y fuerzas). El ecúmeno o tiempo-espacio de las criaturas se caracteriza por: 1) alojar a éstas y a multitud de seres sobrenaturales que lo pueblan en forma permanente o transitoria (figura 1); 2) estar enmarcado por la creación (el 13.0.0.0 4 ahau 8 cumkú de los mayas) y la destrucción (el *butic* de los mayas);<sup>6</sup> esto es, los dioses establecen su principio y su fin; 3) ser producto y dependiente del otro tiempo-espacio, ya que de él recibe los elementos que lo dinamizan.

El otro tiempo-espacio, el de lo sobrenatural, se denomina aquí anecúmeno. Se caracteriza por: 1) estar vedado a las criaturas; pero admite la entrada de partes de éstas cuando son sólo de sustancia sutil; 2) haber creado el ecúmeno; 3) no tener señalado ni principio ni final. La circulación de dioses, fuerzas y sustancias sutiles entre el ecúmeno y el anecúmeno sólo se permite en tiempos y por umbrales precisos.

Como bien lo señalara el filósofo griego Jenófanes de Colofón, el creyente construye lo sobrenatural a partir de su experiencia íntima, proyectando su realidad al imaginar el otro mundo. Por ejemplo, los ixiles de El Quiché, Guatemala, dicen que los dioses inventaron las ofrendas de incienso y de candelá, y que

<sup>6</sup> Bartolomé de las Casas, fray, *Apologética historia sumaria*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2 vols., 1967, vol. II, p. 507.

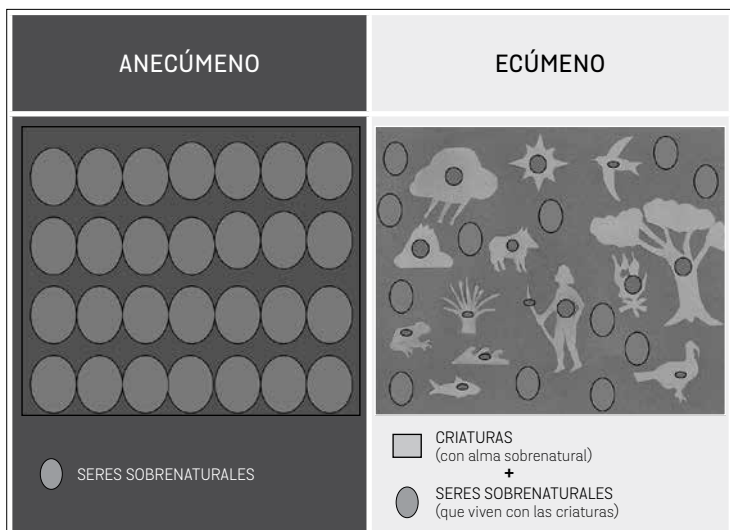


Figura 1. División del anecúmeno y el ecúmeno, con los seres que los habitan.

los hombres aprendieron estos ritos para dirigirse a ellos.<sup>7</sup> Sin embargo, la proyección implica también las diferencias, con las que el creyente se contrasta de lo sobrenatural para explicar su propia condición. Los dioses son tan semejantes a los seres humanos que, más allá de si son concebidos o no de forma humana, son seres pensantes, con volición y con capacidades de actuar a partir de su pensamiento. Más aún, los dioses poseen valores sociales: sentimientos de amor, rencor, reciprocidad, inclinación a la justicia o a la venganza. ¡Hasta el dios de Jenófanes, sin tener forma humana, fue pensante, moralmente perfecto y podía escuchar a los mortales! De las proyecciones mesoamericanas, intento contrastar aquí la concepción de la realidad temporal ecuménica y la que, con características diferenciales, atribuye el creyente al tiempo anecuménico. La realidad temporal ecuménica es, por tanto, modelo y antimodelo de la anecuménica.

<sup>7</sup> Benjamin N. Colby y Lore M. Colby, *El contador de los días. Vida y discurso de un adivino ixil*, Fondo de Cultura Económica, México, 1986 [1981], pp. 53-55.

## LOS PROCESOS MÍTICOS DE CREACIÓN

La dimensión espacio-temporal anecuménica se percibe dividida en la dimensión del ocio divino y la mítica. La dimensión mítica posee una zona procesual preparatoria y otra liminal, pues es la que está en contacto con la dimensión ecuménica (figura 2).<sup>8</sup>

Del tiempo-espacio de ocio divino nada puede decirse porque es inconcebible un estado de ausencia de consecuencias. Es simplemente un punto de referencia en la reflexión del hombre. Por su parte, la dimensión mítica corresponde a las transformaciones por medio de las cuales los dioses van adquiriendo las peculiaridades necesarias para el momento de la creación del ecúmeno y la instalación final de las criaturas en el tiempo primigenio. Los mitos son procesos divinos en que se combinan elementos heterogéneos, expuestos en narraciones míticas como aventuras de los dioses. Sus personajes tienen formas humanas, animales, minerales, etc., y son seres heterogéneos con facultades semejantes a las humanas, capaces de comunicarse plenamente entre sí, cambiantes de forma hasta el momento culminante del relato, que es cuando obtienen sus características definitivas.

Lo anterior obliga a distinguir entre los procesos cósmicos (aspectos nodales del mito) y su expresión narrativa, las aventuras de los dioses (aspectos hazañosos del mito). Debe advertirse que cada mito es autónomo de los otros mitos, aunque todos pertenezcan a un complejo mítico común. Por ejemplo, pueden coexistir dos mitos diferentes sobre el Sol y la Luna si uno se refiere a la pertenencia de estos astros a ciclos temporales distintos, y el otro a su distinta luminosidad. Debido a la autonomía mítica no es raro encontrar que un mismo personaje desempeñe

<sup>8</sup> Alfredo López Austin, "Algunas ideas sobre el tiempo mítico entre los antiguos nahuas", en *Historia, religión, escuelas. XIII Mesa redonda*, Sociedad Mexicana de Antropología, México, 1975, pp. 289; y, *Los mitos del tlacuache*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 3ª ed., 1996 [1990], pp. 63-65.

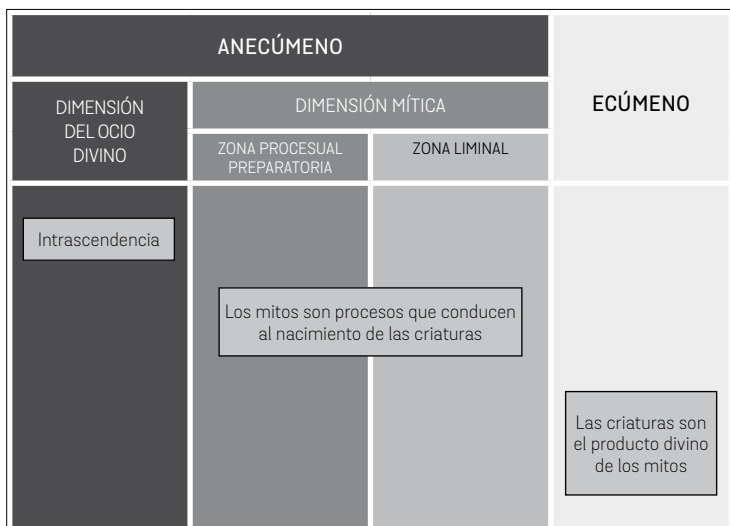


Figura 2. Divisiones espacio-temporales del cosmos.

papeles distintos en narraciones diferentes; que un ser tenga dos o más personajes míticos que lo representan; que las relaciones de parentesco entre dos dioses varíen en los diferentes mitos, etc. No debe buscarse en el conjunto de las narraciones míticas una interrelación lineal, ni mucho menos una sucesión histórica.<sup>9</sup> El contexto mítico es como la barra de un peine que sostiene una pluralidad de dientes paralelos, independientes unos de otros (figura 3).

Anteriormente dije que el mito mesoamericano tiene una zona procesual preparatoria y otra zona liminal. La primera termina con la culminación de los mitos, a la cual siguen, ya en la zona liminal, la primera salida del Sol y el primer inicio de su curso. A partir de este último momento, la superficie lodosa de la tierra se solidifica, los dioses dejan de transformarse, las montañas ya no se trasladan de un lugar a otro, las nuevas clases de seres pierden la facultad de comunicarse entre sí, etcétera.

<sup>9</sup> López Austin, *Los mitos del tlacuache*, op. cit., p. 66.

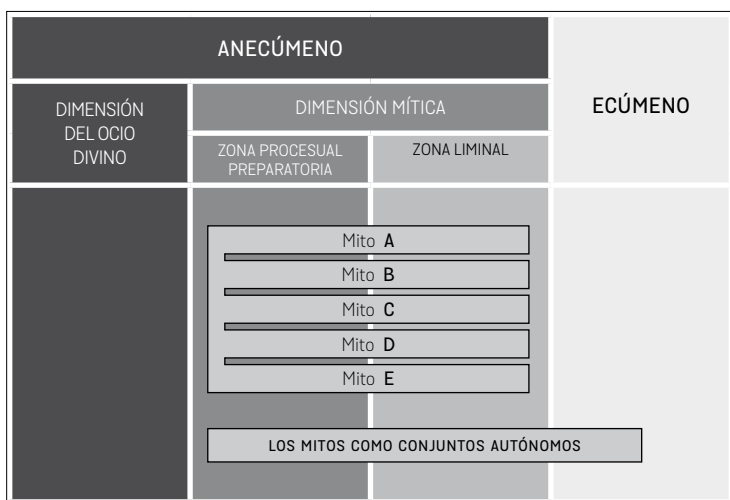


Figura 3. Los mitos son autónomos, por lo que pueden ser representados como los dientes de un peine.

El antiguo y bien conocido mito náhuatl del nacimiento del Sol a partir de la incineración de Nanahuatzin en Teotihuacan<sup>10</sup> describe claramente la zona liminal. Nanahuatzin muere en la pira y desciende al inframundo; tras su viaje por las entrañas de la tierra surge por el oriente y ordena a todos los demás dioses inmolarse como él. El último en hacerlo, Xólotl, es sacrificado después de que su ocultamiento en el agua lo convierte en el animal llamado ajolote. En otras palabras, la muerte de los dioses en la zona liminal los envía al inframundo, donde adquieren su cobertura de naturaleza mundana, y en esta forma dan origen a cada criatura. El dios Yappan, por ejemplo, se transforma en alacrán al ser decapitado, y Yáotl, el dios que lo mata, se convierte en la especie de langosta llamada “la que carga la cabeza”.<sup>11</sup>

<sup>10</sup> Bernardino de Sahagún, fray, *Historia general de las cosas de Nueva España*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 3 vols., 2000, vol. II, pp. 694-697.

<sup>11</sup> Hernando Ruiz de Alarcón, “Manual de ministros de indios”, en Jacinto de la Serna *et al.*, *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*, editado por

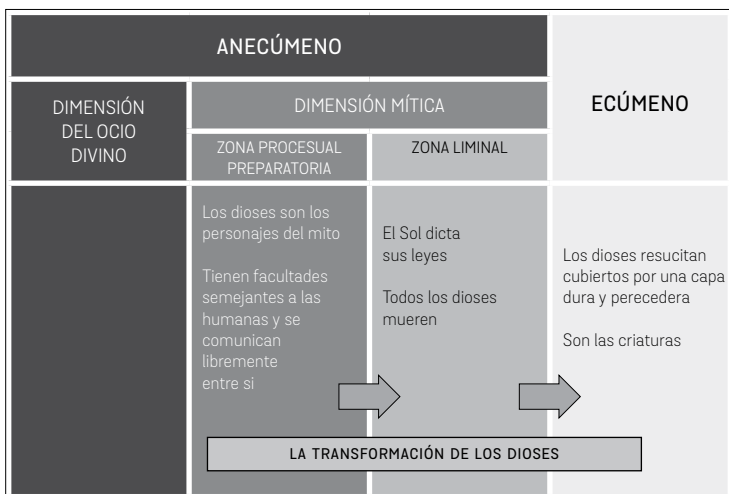


Figura 4. La transformación de los dioses de personajes del mito a entidades anímicas de las criaturas.

Así fue el origen de los seres del ecúmeno, los que habían tenido una naturaleza diferente en el tiempo que denomina “aquel siglo”,<sup>12</sup> o sea el tiempo-espacio anecuménico. Serna<sup>13</sup> dice que se creía que los árboles tenían alma racional debido a su condición “humana” en el otro siglo. En resumen, en la zona liminal los dioses del mito se transforman con la muerte en creadores-criaturas. Las criaturas son dioses encapsulados en una sustancia corpórea, pesada, dura, perceptible, sujeta al desgaste y a la destrucción en un ciclo de existencia vida/muerte (figura 4). Son como el Sol, cuyo calor y fuego constituyen una capa que cotidianamente muere en el occidente. El Sol pasa por el mundo subterráneo de la muerte y vuelve a surgir a la vida cada

Francisco del Paso y Troncoso, Fuente Cultural, México, 2 vols., 1953, vol. II, pp. 176-177.

<sup>12</sup> *Ibid.*, pp. 55-58.

<sup>13</sup> Jacinto de la Serna, “Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que oy viuen entre los indios naturales de esta Nueva España”, en Jacinto de la Serna et al., *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*, editado por Francisco del Paso y Troncoso, Fuente Cultural, México, 2 vols., 1953, vol. I, p. 231.

mañana. La conversión explica que en la tradición mesoamericana se crea, hasta el día de hoy, que todas las criaturas de este mundo poseen en su interior un alma racional.

## LAS LEYES DEL SOL

En la zona procesual preparatoria no hay ausencia de leyes. Como dijera un adivino ixil, “¿Cómo podrían ser los dioses sin ley?”<sup>14</sup> En un antiguo mito náhuatl, los dioses hijos habían sido expulsados del anecuménico Tamoanchan por infringir las órdenes del padre y de la madre. La sentencia misma era un mandato que establecía un destino tácito: los hijos castigados irían a poblar la superficie de la tierra y el inframundo;<sup>15</sup> La orden implicaba el inicio del ecúmeno con la inclusión de los expulsos en el ciclo de vida/muerte. En los relatos mayas la delegación de la acción creadora es más explícita. Un antiguo mito guatemalteco dice claramente que los hijos recibieron la misión de crear las cosas de este mundo.<sup>16</sup> No hubo ausencia de ley en los procesos de creación; pero la violencia se fue incrementando al punto de que la situación era insostenible en la víspera de la primera salida del Sol. En aquel ámbito lodoso y de penumbra, los dioses moradores de la tierra —los antecedentes de las criaturas— practicaban el canibalismo y devoraban a sus propios hijos y hermanos; comían carne cruda y cosas despreciables; se apareaban incestuosamente; violaban; se asesinaban... Hoy se habla de estas protocriaturas como “gentiles”, o como demonios, monos, judíos o jaguares:<sup>17</sup> “les decían *tsitsimimej*; eran los

<sup>14</sup> Colby y Colby, *El contador de los días...*, op. cit., p. 155.

<sup>15</sup> *Codex Telleriano-Remensis. Ritual, Divination, and History in a Pictorial Aztec Manuscript*, editado por Eloise Quiñones Keber, University of Texas Press, Austin, 1995, 13r; y *Códice Vaticano A. 3738*, editado por Ferdinand Anders y Maarten Jansen, Fondo de Cultura Económica-Akademische Druck-und Verlagsanstalt, México, 1996, 27v.

<sup>16</sup> Las Casas, *Apologetica historia sumaria...*, op. cit., vol. II, pp. 505-506.

<sup>17</sup> Mercedes de la Garza, “Origen, estructura y temporalidad del cosmos”, en Mercedes de la Garza Camino y Martha Iliá Nájera Coronado (eds.), *Religión maya*, Trotta, Madrid, 2002, p. 64.



anteriores”.<sup>18</sup> Se hacía indispensable el imperio del Sol, de la luz, del establecimiento de una ley apropiada para la dimensión espacio-temporal ecuménica que nacía.

Al fijarse las características de los dioses con los primeros rayos del Sol, se concluyó el aparato cósmico que serviría para recibir los flujos ordenados de los ciclos: en el centro se alzó la Ceiba-verde como señal y memoria del aniquilamiento, columna que fue sostén entre la tierra y el cielo (el plato y el vaso) y sitio donde gobernarían los katunes.<sup>19</sup> También se levantaron las cuatro columnas que darían la secuencia de los tiempos al verter sucesivamente sus periodos sobre la tierra,<sup>20</sup> regidos por un calendario “compuesto por una superposición de múltiples ciclos de diferentes dimensiones y presagios”.<sup>21</sup> Cuantiosas narraciones se refieren al establecimiento de los ciclos que regirían en el ecúmeno, entre ellos el mito de noche/día, tema de “Los músicos del Sol”<sup>22</sup> del mito del “Nacimiento de Huitzilopochtli”,<sup>23</sup> y de las figuras de la parte baja central de la lámina 52 del *Códice Vindobonensis*.<sup>24</sup>

El Sol estableció sus leyes. Para diferenciar entre el tiempo previo y el ya legislado, un mito náhuatl utiliza para el segundo de ellos el verbo *tlaneltoca*,<sup>25</sup> que puede traducirse como “[cuan-

<sup>18</sup> Taller de Tradición Oral de la Sociedad Agropecuaria del CEPEC, *Tejuan tikintenkakiliaj in toueyitatajuan. Les oíamos contar a nuestros abuelos*, Taller de Tradición Oral de la Sociedad Agropecuaria del CEPEC, Puebla, 2009, p. 40.

<sup>19</sup> *El libro de los libros de Chilam Balam*, traducción de Alfredo Barrera Vázquez y Silvia Rendón, Fondo de Cultura Económica, México, 1948, p. 155.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 114.

<sup>21</sup> Barbara Tedlock, *Time and the Highland Maya*, University of New Mexico Press, Albuquerque, 1982, p. 1.

<sup>22</sup> “Historia de México (Histoire du Mechiqne)”, en Ángel M. Garibay K. (ed.), *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, Porrúa, México, 1965, pp. 111-112; Gerónimo de Mendieta, fray, *Historia eclesiástica indiana*, editado por Salvador Chávez Hayhoe, México, 4 vols., 1945, vol. 1, p. 86.

<sup>23</sup> Sahagún, *Historia general...*, op. cit., vol. 1, pp. 300-302.

<sup>24</sup> *Códice Vindobonensis. Mexicanus I*, editado por Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Gabina Aurora Pérez Jiménez, Fondo de Cultura Económica-Akademische Druck-und Verlagsanstalt, México, 1992.

<sup>25</sup> Karen Dakin, “Pedro Cuaresma and Other Nahuatl Stories”, *Tlalocan*, núm. 7, 1963, p. 63.

do se] sigue lo establecido”. Con el primer amanecer se determinó el destino mortal de los dioses renacidos, pues la cáscara dura se gastaba y se destruía. Dijo un dios: “todos los que íbamos a amanecer teníamos que morir después”.<sup>26</sup> Quedó suprimida la facultad de las criaturas para comunicarse como lo habían hecho los dioses en la zona procesual preparatoria, donde todos los seres hablaban, incluidos los instrumentos de cocina y los petates.<sup>27</sup> Cada criatura ejercería su función sobre la tierra; pero su trabajo suponía un desgaste que debía restaurarse con la alimentación. Se estableció dónde vivirían los animales y cuáles de ellos podrían ser devorados.<sup>28</sup> Los seres humanos merecieron una legislación especial: fueron los encargados de adorar y alimentar a los dioses.<sup>29</sup> Para el sustento de los hombres se celebró con la Tierra un contrato que establecía el pago de la comida que ella producía con la entrega de los cadáveres humanos.<sup>30</sup> Se vedó a los hombres el canibalismo y se dictaron las prohibiciones del incesto. En suma, el Sol —iluminador, creador y guardián—<sup>31</sup> se convirtió en “el símbolo inicial y primario de los órdenes ético, espacial y temporal”.<sup>32</sup> Con esto, para “cuando apareció el día, todo estuvo preparado para resolver, todo se preparó antes de que hubiera vida como ahora”.<sup>33</sup> Así, las concepciones de la creación y de todos los procesos de la

<sup>26</sup> Taller de Tradición Oral de la Sociedad Agropecuaria del CEPEC, *Téjuan tikintenkakiliaj...*, op. cit., p. 45.

<sup>27</sup> Antonella Fagetti, *Los que saben. Testimonios de vida de médicos tradicionales de la región de Tehuacán*, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades – Benemérita Universidad Autónoma de Puebla – Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, Puebla, 2003, p. 71.

<sup>28</sup> *Popol vuh. Las antiguas historias del Quiché*, traducción de Adrián Recinos, Fondo de Cultura Económica, México, 1964, pp 26–27.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 103.

<sup>30</sup> Mary Shaw, *Según nuestros antepasados... Textos folklóricos de Guatemala y Honduras*, Instituto Lingüístico de Verano, Guatemala, 1972, pp. 52–59.

<sup>31</sup> Colby y Colby, *El contador de los días...*, op. cit., p. 52.

<sup>32</sup> Gary H. Gossen, “Temporal and Spatial Equivalents in Chamula Ritual Symbolism”, en William A. Lessa y Evon Z. Vogt (eds.), *Reader in Comparative Religion*, Harper & Row, Nueva York, 3ª ed., 1972, p. 136.

<sup>33</sup> Eckart Boege, *Los mazatecos ante la nación. Contradicciones de la identidad étnica en el México actual*, Siglo XXI Editores, México, 1988, p. 90.

zona liminal quedaron como arquetipo para explicar los tránsitos cotidianos de los dioses en el cosmos y la entrega que los hombres les hacían de oraciones y ofrendas.

## LOS FLUJOS CÓSMICOS

El ecúmeno existe gracias a los flujos que manan del anecúmeno. Quedó dicho que durante la creación muchos dioses se transfiguraron para dar origen a las criaturas. Otros, tal vez por esconderse, bien en los ríos, bien en las montañas, cuando tuvo lugar la inmólación general,<sup>34</sup> quedaron como guardianes. Otros más recibieron la misión de transitar entre el anecúmeno y el ecúmeno, provocando las transformaciones —algunas cíclicas— y las hierofanías. Al pasar al ecúmeno, los dioses pueden introducirse en alguna criatura para ocuparla hasta que muera. En este sentido, la cáscara pesada que cubre cada criatura es una suerte de recipiente que puede alojar múltiples contenidos. El ser humano, prototipo de las criaturas, contiene en su cuerpo una pluralidad de entidades anímicas heterogéneas (dioses que le dan vida, nuevas características, pensamiento, facultades especiales, etc.), las cuales están sujetas a distintos peligros y, para colmo, en ciertas ocasiones no son armónicas.<sup>35</sup> Una de dichas entidades es la que M. Esther Hermitte<sup>36</sup> califica como coesencia, el nahual, que el hombre comparte con otro ser. Otra, la que otorga el poder de tránsito por los portales, misma que recibía entre los mayas el nombre de *way*;<sup>37</sup> Tedlock encuentra una similar a ésta entre los quichés actuales, llamada *coyopa*.<sup>38</sup> Un ejemplo notable de adición de entidades anímicas es la de los antiguos reyes, que

<sup>34</sup> Colby y Colby, *El contador de los días...*, op. cit., p. 183.

<sup>35</sup> López Austin y López Luján, *Monte Sagrado-Templo Mayor*, op. cit., p. 105.

<sup>36</sup> M. Esther Hermitte, *Poder sobrenatural y control social en un pueblo maya contemporáneo*, Instituto Indigenista Interamericano, México, 1970.

<sup>37</sup> Stephen D. Houston y David Stuart, "The Way Glyph: Evidence for 'Co-essences' Among the Classic Maya", *Research Reports on Ancient Maya Writing*, núm. 30, Center for Maya Research, Washington, D.C., 1989.

<sup>38</sup> Tedlock, *Time and the Highland...*, op. cit., pp. 53, 110.

al ascender al poder se deificaban, pues adquirirían como almas adicionales porciones de la sustancia de uno o más dioses. Después, al morir, estas partes divinas regresaban a sus fuentes de origen. Por tanto, los gobernantes no se hacían dioses al morir, sino en vida.

Debe tomarse en cuenta que tanto en la zona liminal como en el ecúmeno las leyes del Sol establecen que la acción provoca un desgaste, mismo que debe ser reparado con la alimentación. La ley afecta también a los dioses que transitan de un ámbito a otro, por lo que el hombre debe alimentarlos con oraciones, ritos, ofrendas y su propio cuerpo. En Guatemala, los achíes afirman que el mismo Jesucristo se queja de ellos cuando no lo alimentan: “Ya no me recuerdan con candelas y por eso estoy sufriendo mucha hambre (siendo que el humo de la candela es mi comida); ya no me dan de beber; ya no me dan de comer”.<sup>39</sup>

Aclaro que el tránsito no es totalmente libre en ninguna de las dos direcciones, ni para los dioses, ni para las fuerzas, ni para los muertos, ni para las criaturas, ni para ofrendas o rezos. Los portales están ubicados en puntos precisos y el paso se da en tiempos precisos del calendario,<sup>40</sup> pues los ciclos valen tanto en el ecúmeno como en la zona liminal, donde fueron creados e instalados. Así, pueden existir portales que sólo se abren una vez al año. Una gran apertura, por ejemplo, la de una gran fiesta, puede ser riesgosa, pues los seres del inframundo pueden intentar una invasión.<sup>41</sup> También por esta ciclicidad de la apertura la

<sup>39</sup> Shaw, *Según nuestros antepasados...*, op. cit., p. 49.

<sup>40</sup> Diego Durán, fray, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme*, Porrúa, México, 2ª ed., 2 vols., 1984 [1867], vol. 1, p. 85; Beatriz Albores, “Los quicazcles y el árbol cósmico del Olotepéc, Estado de México”, en Beatriz Albores y Johanna Broda (coords.), *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, El Colegio de México – Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1997, p. 429; Françoise Neff Nuixa, “La Lucerna y el Volcán Negro”, en Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Arturo Montero (coords.), *La montaña en el paisaje ritual*, Universidad Autónoma de Puebla – Universidad Nacional Autónoma de México – Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 2001, p. 356.

<sup>41</sup> Tim J. Knab, “Geografía del inframundo”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 21, 1991, p. 54; Alessandro Lupo, *La tierra nos escucha. La cosmología de*

ofrenda debe entregarse en hora y fecha precisas.<sup>42</sup> Debe hacerse el día en que el dios “resucita”<sup>43</sup> —o sea la fecha en que pasa la barrera del ecúmeno— o cuando se encuentra en la zona liminal. Si está en la zona procesual preparatoria se le convoca para que penetre en la zona liminal, como lo hacen los quichés con la *kumpisión*, llamado que insta a la persona sagrada a presentarse al día siguiente para recibir la ofrenda.<sup>44</sup> Para conocer su eficacia, el creyente quiché puede esperar la respuesta de aceptación divina (*rétal*), y así sabe si el lugar, el tiempo, la calidad y la cantidad de la ofrenda fueron los adecuados.<sup>45</sup> Algunos tránsitos son instantáneos; otros son lentos, entre ellos el paso del difunto al anecúmeno. Algunos más están divididos en segmentos: siete puertas para los nahuas de la Sierra Norte de Puebla.<sup>46</sup>

## LA CONFORMACIÓN DE LAS UNIDADES TEMPORALES

Sylvanus G. Morley (1947)<sup>47</sup> planteó dos características fundamentales de las divinidades mayas: la posibilidad de que dos o más de ellas se fusionaran para formar una unidad, y la facultad de un dios para ocuparse del patronazgo de dos o más unidades

---

*los nahuas a través de las súplicas rituales*, Instituto Nacional Indigenista, México, 1995, p. 162.

<sup>42</sup> Alfonso Villa Rojas, *Etnografía tzeltal de Chiapas. Modalidades de una cosmovisión prehispánica*. Gobierno del Estado de Chiapas – Miguel Ángel Porrúa, México, 1990, p. 751.

<sup>43</sup> Luis Reyes García, *¿Cómo te confundes? ¿Acaso no somos conquistados?* *Anales de Juan Bautista*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social – Biblioteca Lorenzo Boturini – Insigne y Nacional Basílica de Guadalupe, México, 2001, p. 167; Leonhard Schultze Jena, *La vida y las creencias de los indígenas quichés de Guatemala*, Ministerio de Educación Pública, Guatemala, 1954, pp. 49, 75.

<sup>44</sup> Ruth Bunzel, *Chichicastenango. A Guatemalan Village*, University of Washington Press, Seattle, 1952, pp. 301-302.

<sup>45</sup> Schultze Jena, *La vida y las creencias...*, *op. cit.*, pp. 93, 95.

<sup>46</sup> Lupo, *La tierra nos escucha...*, *op. cit.*, p. 70.

<sup>47</sup> Sylvanus G. Morley, *La civilización maya*, Fondo de Cultura Económica, México, 1972 [1946], pp. 219, 221.

temporales. Debemos a J. Eric S. Thompson<sup>48</sup> el estudio de la divinización del tiempo entre los antiguos mayas. El investigador inglés identificó la personalidad de los dioses-días; la composición de la unidad temporal del día por dos dioses diferentes; el carácter también divino de otras unidades, y el culto que se les rendía en la antigüedad. Además, apoyado en las obras del obispo Núñez de la Vega, de Oliver La Farge II y Douglas Byers y de J. S. Lincoln, insistió en la continuidad histórica de estas concepciones hasta las actuales creencias y rituales dedicados al tiempo en algunas comunidades mayenses de las Tierras Altas.

Aunque las propuestas de Thompson fueron sólidas, no todas recibieron aceptación general. Fue pertinente una investigación que revisara en forma puntual las creencias en el carácter divino de las diferentes unidades temporales. Su autora, María Eugenia Gutiérrez González,<sup>49</sup> se aproximó al problema desde las perspectivas iconográfica, lingüística, histórica, etnográfica y epigráfica, y concluyó que ya en el pensamiento religioso del periodo Clásico, los ciclos temporales mayas de la serie inicial estuvieron personificados y deificados. Reconoció, empero, que aún no hay datos suficientes sobre los casos del *baktún* y los periodos mayores.<sup>50</sup> Cabe agregar que la información etnográfica enriquece considerablemente el panorama. Autores como La Farge II y Byers (1931), Ruth Bunzel (1952), Leonhard Schultze Jena (1954), Mary Shaw (1972), Robert Carmack (1979), Barbara Tedlock (1982) y Benjamin N. Colby y Lore M. Colby (1986)<sup>51</sup> proporcionan materiales de gran valor.

<sup>48</sup> J. Eric S. Thompson, *Historia y religión de los mayas*, Siglo XXI Editores, México, 1975 [1970], p. 248; *Maya Hieroglyphic Writing. An Introduction*, University of Oklahoma Press, Norman, 1978 [1950], p. 96; y *Grandeza y decadencia de los mayas*, Fondo de Cultura Económica, México, 1992 [1954], p. 197.

<sup>49</sup> María Eugenia Gutiérrez González, *El paso del Katún. La personificación del tiempo entre los mayas del Clásico*, tesis de maestría, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2008.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 105.

<sup>51</sup> Oliver La Farge II y Douglas Byers, *The Year Bearer's People*, The Department of Middle American Research, The Tulane University of Louisiana,

Otros investigadores hemos continuado con la idea de la composición de los dioses, considerando como poderes divinos las capacidades de fusión, fisión, división de su sustancia y, por ende, su posibilidad de ocupar dos o más lugares simultáneamente, incluyendo el interior de sus imágenes.<sup>52</sup> Estas facultades divinas se atribuyen también a las unidades temporales.<sup>53</sup> Tenemos, por ejemplo, que en la composición de los días, el elemento numérico posee un valor tan importante como su compañero figurativo. Esto se refleja claramente en el mito maya del nacimiento del mes, en el cual un personaje divino posa sus pies en las huellas dejadas por otro, innominado (figura 5). En la unión de cada una de sus plantas sobre cada huella se forma una combinación de trece numerales y veinte signos figurativos. Así se completan las veinte unidades.<sup>54</sup> Por otra parte, en el libro IV de Sahagún<sup>55</sup> se reitera que el numeral 1 otorga tanta fuerza a su compañero figurativo que lo convierte en el jefe de la trecena, y que como tal modifica la acción de los 12 días que comanda.

Al irrumpir en el ecúmeno, las unidades temporales ocupan y se filtran en todo lo existente como una gran fuerza transfor-

---

Nueva Orleans, 1931, pp. 172-173; Ruth Bunzel, *Chichicastenango. A Guatemalan Village*, op. cit., p. 267; Schultze Jena, *La vida y las creencias...*, op. cit., p. 49; Shaw, *Según nuestros antepasados...*, op. cit., pp. 104-105; Robert M. Carmack, *Historia social de los quichés*, Seminario de Integración Social Guatemalteca (38), Ministerio de Educación, Guatemala, 1979, pp. 381-382; Tedlock, *Time and the Highland...*, op. cit., p. 107; Colby y Colby, *El contador de los días...*, op. cit., pp. 76-77, 80-81, 294-295.

<sup>52</sup> Alfredo López Austin, "Nota sobre la fusión y la fisión de los dioses en el panteón mexica", *Anales de Antropología*, 20(2), 1983; y *Los mitos del tlacuache*, op. cit., pp. 176-179.

<sup>53</sup> Miguel León-Portilla, *Tiempo y realidad en el pensamiento maya. Ensayo de acercamiento*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1968, pp. 88-90.

<sup>54</sup> *The Book of Chilam Balam de Chumayel*, edición y traducción de Ralph L. Roys, University of Oklahoma Press, Norman, 1967 [1933], pp. 116-119; *Libro de Chilam Balam de Chumayel*, 1973 [1941], traducido por Antonio Mediz Bolio, Universidad Nacional Autónoma de México, México, pp. 97-101.

<sup>55</sup> Sahagún, *Historia general...*, op. cit., vol. I, pp. 343-432.

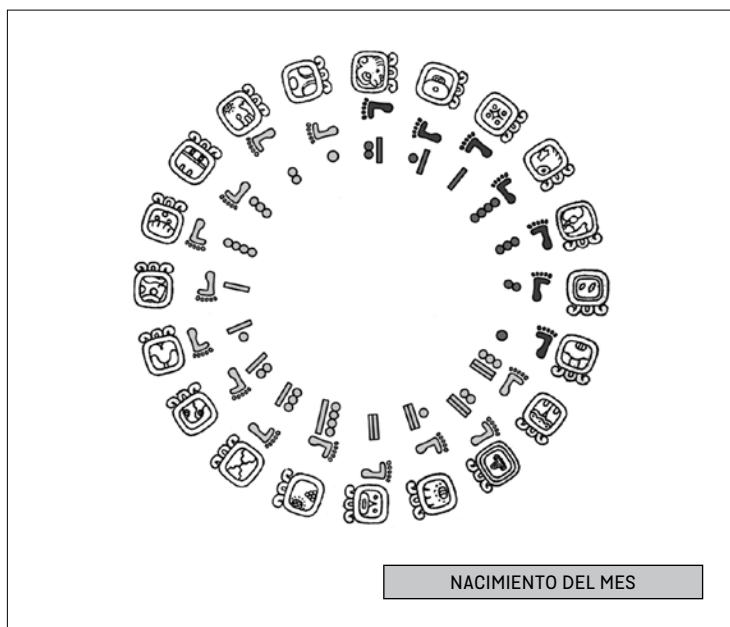


Figura 5. El nacimiento del mes, conforme al mito del *Chilam Balam de Chumayel*.

madora. Esto ha planteado la disyuntiva entre su absoluta fatalidad o su simple influjo. Algunos autores se han inclinado por la primera respuesta, al decir, por ejemplo, que “los seres humanos no tenían ningún dominio sobre su destino”.<sup>56</sup> Otros, en cambio, acentúan el poder humano de enfrentarse a la determinación del tiempo.<sup>57</sup>

Debe señalarse aquí que el destino es relativo. El carácter funesto del *katún 8 ahau* sólo lo fue para los itzás, y el de los años 1 *tochtli* y 7 *tochtli* sólo para los toltecas y los mexicas. Además, era diferente la fuerza de las unidades temporales: el destino del

<sup>56</sup> Victoria Reifler Bricker, *El cristo indígena, el rey nativo. El sustrato histórico de la mitología del ritual de los mayas*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993, p. 27.

<sup>57</sup> Mercedes de la Garza, *La conciencia histórica de los antiguos mayas*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1975, pp. 105-106.



día 1 *miquiztli* era casi ineludible.<sup>58</sup> Pero el destino en general es eludible. A este respecto hay que pensar en que, como dice Bunzel,<sup>59</sup> el destino es una vasta concatenación de fuerzas. El conjunto de unidades que simultáneamente llegan al ecúmeno, luchan entre sí y se enfrentan a otras fuerzas divinas que ya lo estaban ocupando. Frente a tal alud de fuerzas, el ser humano se defiende con el conocimiento, la previsión, la conducta recta, la discreción, la penitencia, la oración y la ofrenda, porque el acto devoto también convence a los poderes invasores.<sup>60</sup> El destino, “como puede no suceder, puede suceder”, dice el *Libro de Chilam Balam*.<sup>61</sup>

### ATISBOS DEL ANECÚMENO

Con excepción de las referencias míticas al ambiente de penumbra, humedad y blandura en el momento previo a la salida prístina del Sol, no hay muchos textos antiguos ni actuales que describan puntualmente el anecúmeno. Sin embargo, algunas noticias son de gran valor. En primer lugar —y esto es obvio— la base para imaginar el anecúmeno es la experiencia en este mundo,<sup>62</sup> aunque se dice que aquél es un duplicado invertido de éste.<sup>63</sup> Sin embargo, el duplicado no es exacto, pues se lo imagina con grandes diferencias frente a la realidad perceptible. Sobre tal duplicado operan los grandes criterios de diferenciación.

<sup>58</sup> Sahagún, *Historia general...*, *op. cit.*, vol. I, pp. 367-368.

<sup>59</sup> Bunzel, *Chichicastenango. A Guatemalan Village*, *op. cit.*, pp. 176-179.

<sup>60</sup> Sahagún, *Historia general...*, *op. cit.*, vol. I, p. 367; Schultze Jena, *La vida y las creencias...*, *op. cit.*, p. 65.

<sup>61</sup> *Libro de Chilam Balam...*, *op. cit.*, p. 61.

<sup>62</sup> Hermenegildo F. López Castro y Ethelia Ruiz Medrano, *Tiutu Ñuu Oko. Libro del Pueblo Veinte. Relatos de la tradición oral mixteca de Pinotepa Nacional*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (Oaxaca)–Instituto Nacional de Lenguas Indígenas, México, 2010, p. 241.

<sup>63</sup> Rossana Lok, “The House as a Microcosm”, en R. de Ridder y J. A. J. Karremans (eds.), *The Leiden Tradition in Structural Anthropology. Essays in Honor of P. E. de Josselin de Jong*, E. J. Brill, Leiden, 1987, p. 219.

Es el contraste que sirve al ser humano para explicar su realidad mundana.

La diferencia entre el anecúmENO y el ecúmENO se mide con frecuencia en los efectos del tránsito. Distintas entidades anímicas del ser humano, dejando en este mundo la materia pesada de su cuerpo, viajan al anecúmENO. El medio más común es el del sueño, por medio del cual se puede visitar a los muertos o a los dioses. Viajan también quienes ingieren psicotrópicos y quienes poseen las facultades del manejo de lo oculto. Algunas veces se traspasa el umbral por orden de los dioses o por mero accidente. Transitan igualmente las oraciones y los aromas de las ofrendas. Pero en el paso se distorsiona la naturaleza de las cosas:<sup>64</sup> el humo de aquí se convierte allá en tortillas para los rayos;<sup>65</sup> las viandas de allá se vuelven hojas de encino o palos podridos al pasar al ecúmENO,<sup>66</sup> y si se extrae el oro del anecúmENO, aquí se torna en excremento.

De manera interesante, las transformaciones más importantes que ocurren en el viaje son las espacio-temporales. Se trata claramente de dimensiones diferentes. Por ejemplo, Tim Knab<sup>67</sup> describe referente a los nahuas de la Sierra de Puebla un espacio inframundano anclado por un centro y con cuatro puntos limítrofes fijos. Está provisto de portales diferenciados que el viajero especializado utiliza para ubicarse con precisión en el sitio que desea. Así se desplaza a voluntad, en la penumbra, por lugares que, para ir de uno a otro, no es necesario seguir una ruta fija.

En cuanto al tiempo, el viajero que está en el anecúmENO por un periodo prolongado, encuentra al volver que en las dimensiones del ecúmENO fue sólo un instante; o, por el contrario, puede pasar allá muy poco tiempo y cuando regresa han trans-

<sup>64</sup> López Austin, *Los mitos del tlacuache*, op. cit., pp. 97-98.

<sup>65</sup> Pedro Carrasco, "Pagan Rituals and Beliefs among the Chontal Indians of Oaxaca, Mexico", *Anthropological Records*, 20(3), University of California Press, Berkeley, 1960, p. 107.

<sup>66</sup> Marjorie Davis, "Cuicatec Tales about Witchcraft", *Tlalocan*, núm. 4 (3), 1963, pp. 202-203.

<sup>67</sup> Knab, "Geografía del inframundo", art. cit., pp. 35, 37, 40, 47.

currido largos años en el ecúmeno.<sup>68</sup> Buen ejemplo es el cuento de dos comerciantes que en el camino se detuvieron en una tienda para comprar cigarros. Uno de ellos entró; pero la tienda desapareció con él ante su sorprendido compañero. Un año después éste volvió al mismo lugar y encontró de nuevo la tienda. Entró, halló al amigo perdido y le pidió que saliera de inmediato. El otro, que no se había dado cuenta del paso exterior del tiempo, protestó porque aún no le habían despachado los cigarros.<sup>69</sup> Correlativamente, parece que los seres divinos del anecúmeno tienen una percepción errónea del transcurso del tiempo ecuménico.<sup>70</sup> La explicación es clara: tiempos y espacios del ecúmeno y del anecúmeno son de calidad diferente. Por ejemplo, en la región de la muerte, una difunta mixteca dice a su viudo: “Sé que me estás viendo como si fuera yo misma, como si estuviera viva, pero te pido que no me abrases, porque ya no soy parte de tu vida. Estoy en otra parte... es otra forma del tiempo”.<sup>71</sup> En general, en el anecúmeno el viajero convive con lo oculto, con el tiempo ido y con el que aún no arriba. Así lo percibe quien consume psicotrópicos: se decía que el *ololiuhqui* revelaba dónde se encontraba la mujer huida.<sup>72</sup> Francisco Hernández<sup>73</sup> registró que quienes entre los nahuas usaban el *poiyomatli* podían ver el futuro, y los mazatecos aseguran que quienes consumen

<sup>68</sup> Leonhard Schultze Jena, *Mitos y leyendas de los pipiles de Izalco*, Cuscatlán, San Salvador, El Salvador, 1977 [1935], pp. 30-31; Técnicos Bilingües de la Unidad Regional de Acayucan, *Agua, mundo, montaña. Narrativa nahua, mixe y popoluca del sur de Veracruz*, Premiá, Tlahuapan (Puebla), 1985, p. 33; Helios Figuerola Pujol, *Los dioses, los hombres y las palabras en la comunidad de San Juan Evangelista Cancuc en Chiapas*, Universidad Nacional Autónoma de México, Mérida, 2010, p. 301.

<sup>69</sup> Juan López Palacios, *Relatos de Xoxocotla*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1998, pp. 21-24.

<sup>70</sup> Durán, *Historia de las Indias de Nueva España...*, *op. cit.*, vol. II, pp. 220-221.

<sup>71</sup> López Castro y Ruiz Medrano, *Títu Ñuu Oko. Libro del...*, *op. cit.*, p. 241.

<sup>72</sup> Serna, “Tratado de las supersticiones y costumbres...”, *art. cit.*, p. 236.

<sup>73</sup> Francisco Hernández, “Historia natural de Nueva España”, *Obras completas*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 7 vols., 1959, v. II, p. 105.

hongos también lo ven; pero agregan que, trasladados al pasado remoto, encuentran a Adán y a Eva.<sup>74</sup> En esa presencia total, el viajero puede llegar a observar procesos causales inversos, como la regresión de las edades en la mítica Aztlan según fray Diego Durán.<sup>75</sup>

Una característica muy importante del otro tiempo puede encontrarse en la práctica terapéutica. Según Hernando Ruiz de Alarcón,<sup>76</sup> cuando un médico náhuatl curaba la fractura de un hueso, se enfrentaba a la enfermedad tanto en lo somático como a lo sobrenatural. Además de entablillar al paciente, se dirigía a la fractura en su conjuro, identificándola como “la codorniz señorial originaria del lugar del alboroto que daña el hueso del Mictlan”. El contexto es obvio: el médico se ubica en el mito en que Quetzalcóatl desciende a la región de la muerte, pide al dios Mictlantecuhtli que le dé los huesos necesarios para crear al ser humano, y al regresar con ellos es obstaculizado por las codornices. Con el susto, Quetzalcóatl cae con los huesos y éstos se fragmentan. El dios se repone, recoge los pedazos y con ellos va a formar a los hombres. En su acción terapéutica, el médico se traslada al anecúmeno para actuar sobre el mito que está en la zona procesual preparatoria; pero reduce el contexto al mero episodio de la fractura de los huesos. Su acción precisa tendrá consecuencias en su paciente.<sup>77</sup> Su presencia se da en el sitio anecuménico exacto de un proceso mítico particular. En igual forma, un ixil transportado al anecúmeno se encuentra imposibilitado para conseguir leña porque llega en el momento mítico en que los árboles todavía no han proliferado en el mundo.<sup>78</sup>

En ocasiones las fuentes proporcionan meras frases aisladas, como breves destellos, que pueden ser muy reveladores. Por

<sup>74</sup> Boege, *Los mazatecos ante la nación...*, op. cit., p. 92.

<sup>75</sup> Durán, *Historia de las Indias de Nueva España...*, op. cit., vol. II, pp. 221-222.

<sup>76</sup> Ruiz de Alarcón, “Manual de ministros de indios”, art. cit., v. II, p. 163.

<sup>77</sup> López Austin, “Algunas ideas sobre el tiempo mítico...”, art. cit., pp. 292-295; y *Los mitos del tlacuache*, op. cit., p. 76.

<sup>78</sup> Colby y Colby, *El contador de los días...*, op. cit., p. 200.

ejemplo, en un discurso de salutación a un rey, se habla de “lo que fue dicho en el cielo, en la región de la muerte” (*ca omito in topan, in micltlan*) como “la palabra [que] ya atravesó el puente” (*ca omocuap[p]ano in tlatollí*). García Quintana<sup>79</sup> interpreta el texto como la determinación del destino del hombre en el cielo y en el inframundo, que llega al ecúmeno atravesando el espacio liminal. Es una expresión que concuerda con el texto náhuatl de Cristóbal del Castillo<sup>80</sup> cuando éste dice que el signo figurativo del día 1 *atl* es la palabra del gran Tláloc (*in iquechol atl oncan tlatoa in huey Tlaloc*).

### EL TIEMPO EN LA ZONA DE PROCESUAL PREPARATORIA

El tiempo de la dimensión mítica generalmente es nombrado “el tiempo de la oscuridad”, “cuando aún no había luz” o “antes del amanecer”. Pero, a partir de la información mencionada, es posible distinguir dos tipos de tiempo en esta dimensión: el de la zona procesual preparatoria y el de la zona liminal (figura 6). Los choles, por ejemplo, dicen del primero: “Hubo un tiempo antiguo, ‘Tiempo sin tiempo’..., cuando el mundo fue formado en esta oscuridad líquida por el padre-madre, antes aún de que el Sol fuera a su vez concebido. En este tiempo ‘en el que las palabras carecían de significado y las cosas aún no tenían nombre’...”<sup>81</sup> Los investigadores nos hemos referido al tiempo de la zona procesual preparatoria de diversas maneras: “tiempo

<sup>79</sup> Josefina García Quintana, “Salutación y súplica que hacía un principal al tlatoani recién electo”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 14, 1980, pp. 72-73, 87.

<sup>80</sup> Cristóbal del Castillo, *Historia de la venida de los mexicanos y otros pueblos e Historia de la conquista*, traducción de Federico Navarrete Linares, Instituto Nacional de Antropología e Historia-GV-Asociación de Amigos del Templo Mayor, México, 1991, pp. 190-191.

<sup>81</sup> Antonio García de León, *Resistencia y utopía. Memorial de agravios y crónica de revueltas y profecías acaecidas en la provincia de Chiapas durante los últimos quinientos años de su historia*, Era, México, 2ª ed., 1988 [1985], p. 35.



Figura 6. Límites de las dos zonas del tiempo mítico y del ecúmeno.

estático primordial”,<sup>82</sup> “la totalidad del tiempo”,<sup>83</sup> o lo hemos equiparado a la eternidad.<sup>84</sup> Analicemos estos calificativos.

Según los nahuas, el tiempo mítico arranca con el pecado que ocasiona la expulsión de Tamoanchan a la superficie de la tierra y a la región de la muerte; en la mitología maya, cuando el Creador forma los katunes y les da la encomienda de crear las cosas del mundo.<sup>85</sup> Ambos mitos se refieren, precisamente, a los procesos de formación de las criaturas. Los personajes del mito (los dioses creadores) son los elementos que se transformarán en la aventura para dar como resultado las criaturas del ecúmeno. El producto puede ser individual (por ejemplo un astro), una clase de seres (por ejemplo el maíz), una parte del aparato cósmo-

<sup>82</sup> Garza, “Origen, estructura y temporalidad del cosmos”, art. cit., p. 53.

<sup>83</sup> López Austin, *Los mitos del tlacuache*, op. cit., p. 76.

<sup>84</sup> J. Eric S. Thompson, *Grandeza y decadencia de los mayas*, Fondo de Cultura Económica, México, 1992 [1954], p. 199; López Austin, *Los mitos del tlacuache*, op. cit., p. 76.

<sup>85</sup> María Montoliu Villar, *Cuando los dioses despertaron. Conceptos cosmológicos de los antiguos mayas de Yucatán estudiados en el Chilam Balam de Chumayel*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1989, p. 29.

mico (por ejemplo los cuatro árboles), un proceso mundano, una unidad temporal, un ciclo, un rito, una institución, etcétera.

El tiempo de la zona procesual preparatoria es dinámico porque en él los dioses adquieren formas y características que tendrán las distintas criaturas. Los elementos en juego (los personajes en sus aventuras) se fusionan y se fisianan. Cada proceso mítico es autónomo (como los dientes de un peine), pues los mitos no tienen un único contexto de sucesión que los vincule (figura 7). Cada uno está formado de etapas que poseen orden lógico consecutivo; sin embargo, en esta dimensión temporal todas las etapas existen simultáneamente, son perennes, ya que están libres del desgaste, de la muerte, de la transitoriedad existencial que dicta el Sol como ley en sus dominios.<sup>86</sup> Los conjuntos míticos poseen presencia absoluta; comprenden todos los procesos posibles. En dicha zona procesual preparatoria está todo lo que fue, es y será en el ecúmeno; pero además están allí los procesos jamás realizables, pero factibles. Así, en la zona procesual se encuentra en eterno presente lo que puede ser conjeturable en un inmenso pasado o en un inmenso futuro imaginables, todo aquello que trasciende los límites de la realidad ecuménica que existe entre la creación del mundo y su butic.

Si los ciclos se crean en estos procesos míticos de la zona procesual preparatoria, ¿cómo es posible que los procesos mismos sean medidos calendáricamente? Como se vio en el mito maya del nacimiento del mes, hay un extraño juego de creación: los días se van creando con las pisadas sobre las huellas; pero, al mismo tiempo, las cosas del ecúmeno se van creando en el ciclo calendárico que apenas va naciendo: “En el Uno Chuen [el Mes] sacó de sí mismo su divinidad después de haber hecho el cielo y la tierra. En el Dos Eb hizo la primera escalera. Descendió de las nieblas de los cielos, de las nieblas de las aguas, cuando aún no había tierra, ni rocas, ni árboles...”<sup>87</sup> La creación se da

<sup>86</sup> López Austin y López Luján, *Monte Sagrado-Templo Mayor*, op. cit., pp. 235-236.

<sup>87</sup> *The Book of Chilam Balam de Chumayel*, op. cit., pp. 117; *Libro de Chilam Balam de Chumayel*, op. cit., p. 98.

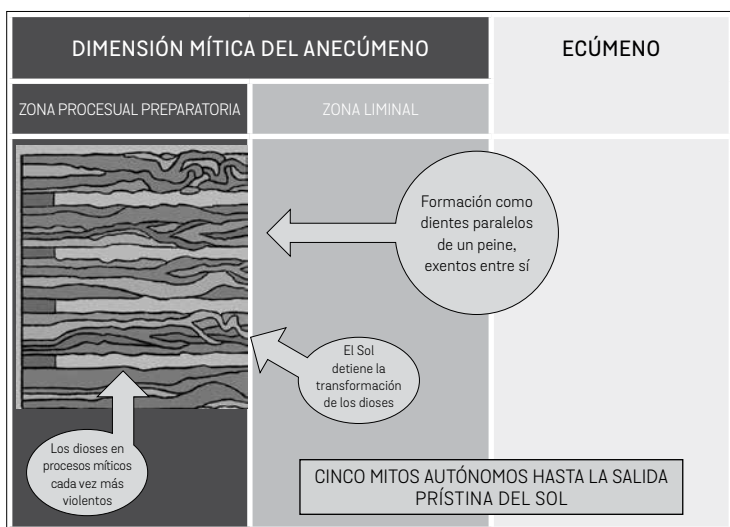


Figura 7. Autonomía de los mitos desde su inicio hasta la salida prístina del Sol.

en la secuencia calendárica que se va creando;<sup>88</sup> por esta razón las criaturas pueden tener nombres secretos del día de su creación: los árboles y los objetos de madera se llaman 1 *Atl*; los ciervos, 7 *Xóchitl*, etc. Y los dioses tienen como nombres las fechas de los mitos en que actúan; un nombre o más, según el número de sus participaciones. Entonces, ¿por qué algunos mitos se miden en años? ¿Cómo es posible que la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*<sup>89</sup> diga que habían pasado 600 años antes del ordenamiento del mundo? Creo que es una mera extrapolación de lo mensurable en lo inmensurable. Pocas frases después, esta fuente se contradice<sup>90</sup> al aclarar que “todo lo susodicho fue fecho y criado sin que en ello pongan cuenta de año, sino que fue junto y sin diferencia de tiempo”.

<sup>88</sup> López Austin, *Los mitos del tlacuache*, op. cit., pp. 67-70.

<sup>89</sup> “Historia de los mexicanos por sus pinturas”, en Ángel M. Garibay K. (ed.), *Tegonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, Porrúa, México, 1965, p. 25.

<sup>90</sup> *Ibid.*, p. 27.



Surgen otras cuestiones. Guilhem Olivier<sup>91</sup> se pregunta cómo entender que los dioses aparecen en los mitos y en los ritos con distintas edades, como si estuvieran sometidos a los efectos del tiempo, y por qué hay variación de dichas edades. Considero que la respuesta está en la autonomía de los procesos del anecúmeno: un dios puede tener un papel de niño en una aventura mítica, y de adulto maduro o de viejo en otros mitos. Además, algunos mitos —como procesos que son— comprenden la progresión de la edad de algún dios. Esta progresión puede hacerse realidad en el tiempo ecuménico. Por ejemplo, los mazatecos creen que Chumaje, la madre que alimenta la milpa con su leche, es una niña en la mañana y va envejeciendo conforme avanza el día.<sup>92</sup> Federico Navarrete Linares<sup>93</sup> plantea un segundo problema al afirmar que los dioses de los antiguos nahuas están sujetos a los ciclos. Su opinión es certera; pero hay que limitarla a los dominios del Sol y de sus leyes. En la dimensión de la zona de los procesos preparatorios —precisamente en el mito— se puede producir el proceso de cierre de una unidad temporal; pero la verdadera recurrencia cíclica que atrapa a los dioses se establece con la primera aparición del Sol en el cielo.

## EL TIEMPO EN LA ZONA LIMINAL Y SU TRÁNSITO POR EL MUNDO

Aunque la zona procesual preparatoria y la zona liminal pertenezcan a la dimensión mítica del cosmos, y aunque en algunos mitos sea difícil percibir los límites entre ambas, las calidades del

<sup>91</sup> Guilhem Olivier, “También pasan los años por los dioses. Niñez, juventud y vejez en la cosmovisión mesoamericana”, en Viginia Guedea (coord.), *El historiador frente a la historia. El tiempo en Mesoamérica*, Universidad Nacional Autónoma de México, 2004.

<sup>92</sup> Boege, *Los mazatecos ante la nación...*, op. cit., p. 151.

<sup>93</sup> Federico Navarrete Linares, “¿Dónde queda el pasado? Reflexiones sobre los cronotopos históricos”, en Viginia Guedea (coord.), *El historiador frente a la historia...*, op. cit., p. 42.

tiempo que les son propias difieren mucho. Para funcionar, el mundo necesita un aparato cósmico con vías y portales que permitan el flujo de fuerzas y dioses entre la dimensión espacio-temporal anecuménica y la ecuménica, en ambos sentidos. Los principales componentes de tal aparato son el *axis mundi* y los cuatro árboles. De abajo hacia arriba, el *axis mundi* está compuesto básicamente por el inframundo o región de la muerte, el Monte Sagrado y el gran árbol central. Esta trilogía se proyecta hacia los extremos horizontales del cosmos, reproduciéndose en los cuatro rumbos (figura 8). Los tránsitos más importantes del anecúmeno al ecúmeno y viceversa tienen lugar en este *axis mundi* triple y en sus cuatro proyecciones, y se rigen por la secuencia calendárica del mundo del Sol.

El tiempo-espacio liminal empieza con la aparición prístina del Sol en el horizonte, e incluye el fin del estado proteico de los dioses, la muerte de los dioses enviados al mundo, su resu-

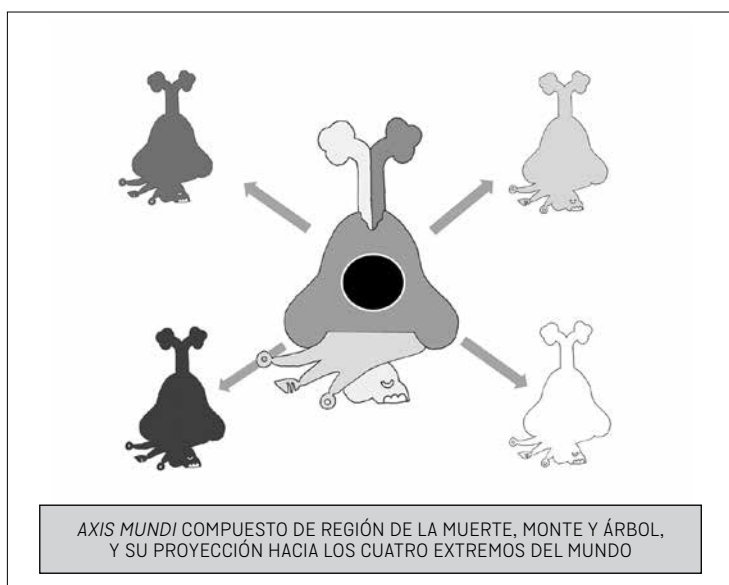


Figura 8. División tripartita vertical del *axis mundi* y su proyección en el plano horizontal.

rección y su preparación para el paso al ecúmeno, ya atrapados por un ciclo. Concluye precisamente con el tránsito entre las dos dimensiones de tiempo-espacio (figura 9). Debemos considerar, además, que en la zona liminal no sólo se crean y se impulsan todos los ciclos, sino que allí se produce la mitad de cada ciclo, como es el caso del de vida/muerte, que aloja a los muertos durante el tiempo que transcurre entre lo que fue una vida terrena y lo que será su retorno (figura 10).

Los procesos de creación, como se dijo, se convirtieron en el arquetipo que explica los tránsitos cotidianos en la zona liminal. Bajo esta lógica, las fuerzas y los dioses llegan a la zona liminal, donde se combinan y adquieren: 1) su ubicación en el gran aparato cósmico donde rigen las leyes del Sol; 2) su secuencia; 3) su denominación; 4) su jerarquía incluyente; 5) su ciclicidad, y 6) una cobertura para el paso por el ecúmeno. La cobertura les es indispensable para trabajar en el mundo. Puede ser casi imperceptible o muy notable.

Veamos un ejemplo de la ubicación de los dioses-tiempo en un ciclo en el mito maya ya mencionado del nacimiento del mes:

... cuando el mundo aún no había sido creado... Entonces sucedió la invención de la palabra de Nuestro Señor Dios cuando no había voz en el cielo, ni piedras ni árboles. Y entonces consideraron y [la voz] dijo así: “Trece entidades, siete entidades, uno”. Así habló cuando surgió la palabra, cuando todavía no había palabra. Entonces el primer día gobernante buscó la razón por la que no se les había revelado el significado de la palabra para que pudieran hablarse entre sí. Entonces fueron al centro del cielo y se tomaron de las manos. Y en el centro de la tierra fueron colocados los cuatro quemadores, cuatro de ellos: el quemador 4 Chicchán, el quemador 4 Oc, el quemador 4 Men, el quemador 4 Ahau.<sup>94</sup>

<sup>94</sup> *The Book of Chilam Balam de Chumayel*, op. cit., p. 118; *Libro de Chilam Balam de Chumayel*, op. cit., p. 100.

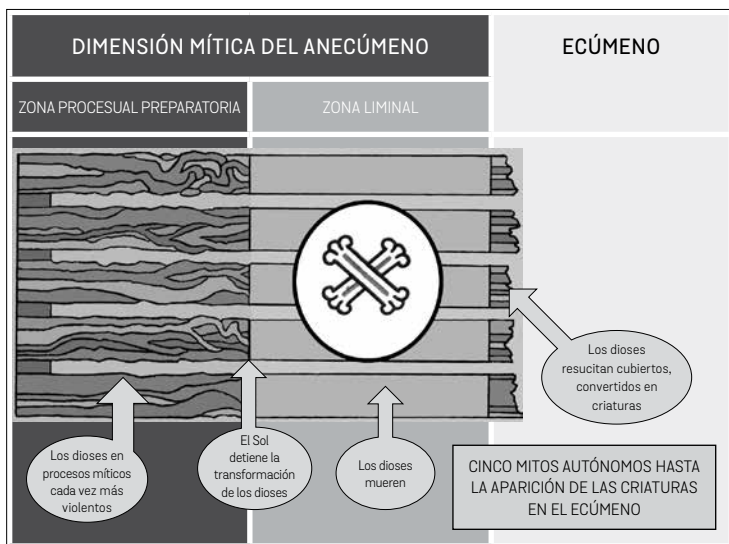


Figura 9. Autonomía de los mitos desde su inicio hasta su resurrección.

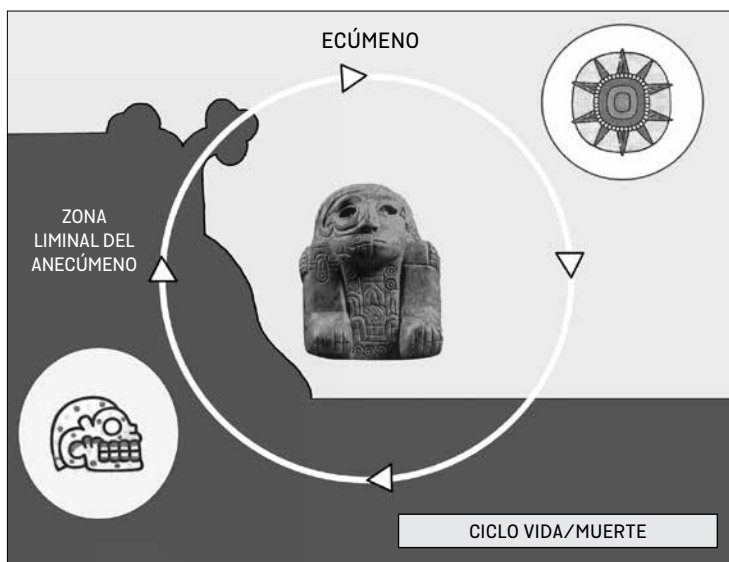


Figura 10. El ciclo de vida/muerte en la zona liminal y en el ecúmeno.

La precisión “trece unidades, siete unidades, uno” significa que el mes terminó de integrarse con sus veinte días: los primeros trece se formaron con la primera serie de los trece signos numéricos (los pies); a éstos se agregaron los siete signos figurativos que faltaban (las huellas), con una segunda vuelta de números, hasta que se llegó al siete. Antes del primer amanecer los días no habían manifestado su voz: “todavía no había palabra”. Entonces formaron un corro en el centro del cielo, tomándose de las manos, para ordenar su sucesión uno por uno. Para su aparición sucesiva fueron instalados cuatro dioses-tiempo sobre la tierra como quemadores, vías para que los 20 días fueran saliendo uno a uno en secuencia levógira. Según sus nombres serían respectivamente el árbol del este, el del norte, el del oeste y el del sur, con idénticos signos figurativos de los cuatro árboles nahuas, según aparecen en la *Historia de los mexicanos por sus pinturas* (y en los textos de Graulich y López Austin):<sup>95</sup> Serpiente, Perro, Águila y Flor o Señor (figura 11).

Otro texto se refiere al lugar donde se colocan los katunes para operar sobre el mundo: “Se alzará también Yaax Imixché, Ceiba-verde, en el centro de la provincia como señal y memoria del aniquilamiento. Ella es la que sostiene el plato y el vaso; la estera y el trono de los katunes por ella viven”.<sup>96</sup> En este texto se habla del árbol más importante, el central, el verde, que es uno de los elementos del *axis mundi*. El difrasismo plato-vaso se refiere a la tierra y al cielo. El difrasismo trono-estera significa gobierno, equiparado al periodo de influencia de cada katún sobre el ecúmeno.

En resumen, los dioses-tiempo se ordenan secuencialmente en el eje del mundo para actuar sobre las criaturas. La formación de las jerarquías incluye las unidades temporales bajo el gobierno de una unidad mayor, que condiciona la acción de los subor-

<sup>95</sup> “Historia de los mexicanos por sus pinturas”, art. cit., p. 32; Michel Graulich, “Myths of Paradise Lost in Pre-Hispanic Central Mexico”, *Current Anthropology*, 24(5), 1983, pp. 579; López Austin, *Los mitos del tlacuache*, op. cit., pp. 328-329.

<sup>96</sup> *Libro de Chilam Balam de Chumayel*, op. cit., p. 155.

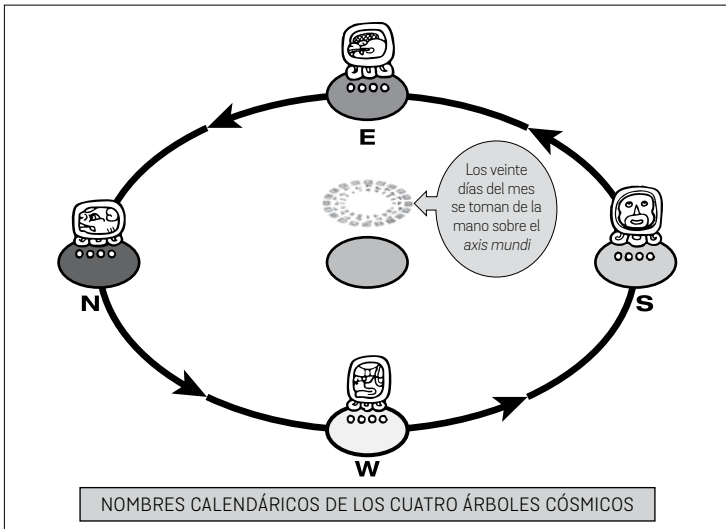


Figura 11. Posición en forma de corona de los días del mes e instalación de los cuatro árboles cósmicos.

dinados o servidores. Éstos serán su carga, su séquito.<sup>97</sup> Así se van constituyendo otras unidades mayores, como el ciclo llamado *uudz katunob* o doblez de katunes.<sup>98</sup> En la sucesión de gobiernos, mientras un katún está entronizado, el siguiente reside en el interior de la casa de gobierno, donde es alojado y agasajado por el gobernante en turno.<sup>99</sup> Así se establecen órdenes cíclicos de acción de los tiempos sobre el ecúmeno, irrupciones que, al no ser producto de un solo dios-tiempo, no ocasionarán repeticiones idénticas, sino una ciclicidad de influencias sobre un decurso lineal. Es aquí donde se produce un movimiento que ha sido comparado por algunas autoras con una helicoidal semejante al hilo alrededor de un huso.<sup>100</sup>

<sup>97</sup> *Ibid.*, p. 226.

<sup>98</sup> *Ibid.*, p. 91.

<sup>99</sup> *The Book of Chilam Balam de Chumayel*, op. cit., p. 89; *Libro de Chilam Balam de Chumayel*, op. cit., p. 204.

<sup>100</sup> Kay Almere Read, *Time and Sacrifice in the Aztec Cosmos*, Indiana University Press, Bloomington, 1998, pp. 94-96; Garza, "Origen, estructura y temporalidad...", art. cit., pp. 53-81.

Colocada en su trono, cada unidad temporal es nombrada; manifiesta su rostro, “el rostro que domina el cielo”, y emite la “voz de dominio” de la que fue dotada en el momento de su composición y ubicación en el aparato cósmico. Con su rostro “se hace presente”; es éste el carácter de su influencia. Su voz “manifiesta el contenido de su carga”.<sup>101</sup> Esta voz a la que se refieren los textos mayas es el “dicho en el cielo y en la región de la muerte” para que “la palabra cruce el puente”, como se vio en los textos de los discursos nahuas. Son expresiones que se repiten hoy en los textos sagrados. Bunzel<sup>102</sup> las toma y registra de la oración de un adivino de Chichicastenango que se enfrenta ritualmente a los dioses-tiempo: “Señores, déjenme invocar sus nombres y sus rostros.” Tedlock<sup>103</sup> afirma que entre los quichés se equipara “el rostro del día” a un nahual que penetra en el niño nacido en la fecha de gobierno del dios-tiempo. Debe entenderse que produce una coesencia.

Para el paso del anecúmeno al ecúmeno es necesario un ritual, como se puede observar en el estudio que Bruce Love<sup>104</sup> hace de los katunes en el *Códice París*. Inquieta el carácter del proceso. ¿Es un ritual cruento? ¿Es necesario que mueran los dioses, y específicamente los dioses-tiempo, para que puedan gobernar en el mundo? El arquetipo mítico de la transformación de los dioses destinados al ecúmeno dice que previamente murieron. ¿Deben ser sacrificados los dioses para recorrer el ecúmeno? Queda pendiente la respuesta.

El paso inicia el trabajo de los dioses en el ecúmeno. Los antiguos textos nahuas dicen que el tiempo se yergue: *moquetza*.<sup>105</sup> Tanto en la antigüedad<sup>106</sup> como en nuestros tiempos,<sup>107</sup> el paso

<sup>101</sup> *Libro de Chilam Balam de Chumayel*, op. cit., pp. 69, 95-96.

<sup>102</sup> Bunzel, *Chichicastenango. A Guatemalan Village*, op. cit., p. 287.

<sup>103</sup> Tedlock, *Time and the Highland Maya*, op. cit., p. 110.

<sup>104</sup> Bruce Love, *The Paris Codex. Handbook for a Maya Priest*, University of Texas Press, Austin, 1994, pp. 18-25.

<sup>105</sup> Sahagún, *Historia general...*, op. cit., vol. 1, pp. 342-432.

<sup>106</sup> Thompson, *Grandeza y decadencia de los mayas*, op. cit., p. 197.

<sup>107</sup> Victoria Reifler Bricker, “El hombre, la carga y el camino: antiguos conceptos mayas sobre tiempo y espacio, y el sistema zinacanteco de cargos”,

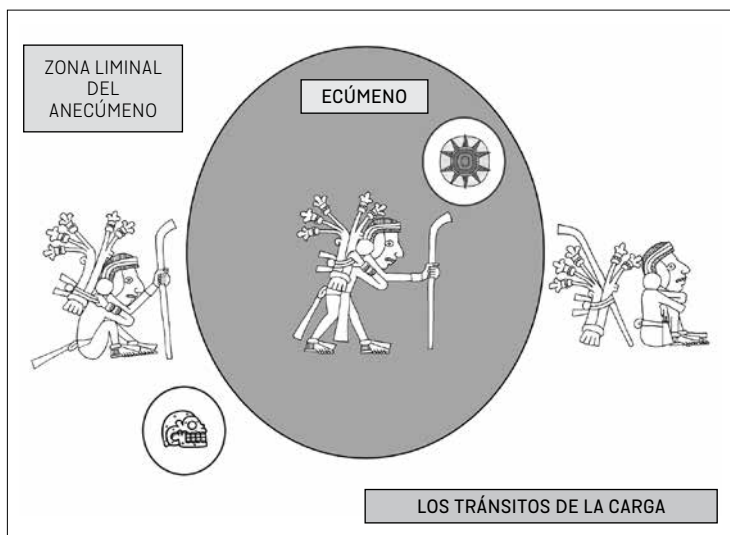


Figura 12. El tiempo cargador del destino levanta la carga en la zona liminal, la transporta a lo largo del ecúmeneo y descansa al regresar a la zona liminal.

por el ecúmeneo es equiparado al recorrido que hace un cargador con su carga a cuestras (figura 12). La carga es el destino. El cargador y la carga se funden para formar una unidad de tiempo durante el cumplimiento de su función. Son entonces un solo dios, como es característico entre los dioses mesoamericanos. El trabajo fatiga, y el hombre debe contribuir a la recuperación divina con oraciones, ritos y alimentos. El culto debe ser oportuno, tanto cuando el tiempo está por llegar como cuando gobierna ya sobre el ecúmeneo.<sup>108</sup> Éstos son los recursos que tiene el hombre para influir en esa voluntad de los dioses, atenuando la fuerza de sus “palabras”. En el anecúmeneo los dioses dejarán la carga, encontrarán en el descanso y el alimento las energías perdidas y podrán regresar a su dimensión de origen.

en Evon Z. Vogt (ed.), *Los zinacantecos. Un pueblo tzotzil de los Altos de Chiapas*, Instituto Nacional Indigenista, México, 1980.

<sup>108</sup> *Libro de Chilam Balam de Chumayel, op. cit.*, p. 227.



El mencionado mito de los dioses expulsados de Tamoanchan relata: “y así vinieron unos a la tierra y otros al infierno y éstos son los que a ellos ponen los temores”.<sup>109</sup> Esto puede interpretarse como la captura de los dioses en los ciclos, su rotación entre el ecúmeno y la zona liminal del anecúmeno. Algunos de ellos, sin embargo, quedan sobre la tierra con funciones de vigilantes y meteoros.<sup>110</sup> En la zona liminal —ya en la región de los muertos, en el interior del Monte Sagrado o en vías de salir de nuevo al mundo por el árbol cósmico— están los dioses-criaturas en su fase cíclica de existencia muerta o los vigilantes y meteoros en reposo. Los relatos de viajes al interior del Monte Sagrado o a la región de la muerte son abundantes, y es frecuente encontrar en ellos la mencionada distorsión del tiempo de los viajeros. La inversión del espacio de la que habla Lok tiene su correspondencia en el tiempo, pues existen en el inframundo relaciones día/noche y temporada de lluvias/temporada de secas inversas a las que ocurren en la superficie de la tierra.<sup>111</sup> La inversión espacial se produce por el curso orbital del Sol muerto; la temporal, por ser producto de la etapa cíclica anterior en el anecúmeno y predecesora de la próxima. En cuanto a los habitantes de la zona liminal, ¿por qué se dice que “son los que a ellos ponen los temores”? Existió en la antigüedad y persiste en nuestros días la idea de que los seres del momento previo a la creación son los salvajes, los primitivos, los antropófagos, los anteriores a las leyes del Sol. Son los peligrosos *tzitzimime*.<sup>112</sup> Están resentidos porque fueron relegados por las criaturas definitivas y esperan el momento propicio para acabar con ellas y ocupar la superficie de la tierra. Han estado a punto de destruir a los seres humanos con la ayuda de la Virgen de las Mercedes

<sup>109</sup> *Codex Telleriano-Remensis. Ritual, Divination, and History in a Pictorial Aztec Manuscript*, editado por Eloise Quiñones Keber, University of Texas Press, Austin, 1995, 13r.

<sup>110</sup> Knab, “Geografía del inframundo”, art. cit., p. 52.

<sup>111</sup> *Idem*; y Thomas L. Grisby, *The Tēpemaxtla as the Nagual of the Transfigured Christ*, en prensa (n.d.).

<sup>112</sup> Sahagún, *Historia general...*, op. cit., vol. II, p. 507.

y Jesucristo; pero, por fortuna, ha intervenido el buen santo Tomás, quien impidió su ataque.<sup>113</sup>

Si tal es el destino de los dioses expulsados de Tamoanchan que quedaron prisioneros del ciclo, ¿qué es lo que pasa con las unidades temporales? Recordemos la imagen de los cargadores. Al concluir su tarea en el ecúmeno, están tan fatigados que deben reponer sus fuerzas. Thompson<sup>114</sup> observa cómo los dioses-tiempo, cansados al terminar su recorrido, se deshacen de la carga. Entre los ixiles, el Sol concluye sudoroso y jadeante su tarea, y es recibido al final de la jornada por gente arrodillada.<sup>115</sup> Esto sugiere que, como en la entrada al ecúmeno, la salida requiere de un ritual en la zona liminal.

Pero el tiempo no sale íntegramente del ecúmeno. Hay pedazos de tiempo que se quedan en el mundo, acumulados con el paso de los años en el interior de los hombres, hasta calentar el corazón de los ancianos. Otros pedazos permanecen, también dentro de las personas, como coesencias, como entidades anímicas, como *tonalli* (figura 13). El tiempo nahualizó a los hombres, como lo registra Tedlock.<sup>116</sup> Aun muertos los hombres, el pedazo de tiempo permanece en forma de nombre, pues una huella de su antigua identificación subsiste en la palabra quiché *k'ix*, que significa “Sol, luz, día”, y también “nombre”.<sup>117</sup> Ese nombre no se va. Entre los antiguos nahuas es ya un “nombre mundano” (*tlalticpactoca*) del muerto, mismo que podrá ser llevado por algún nieto para “cargárselo” (*quitocamama*), para “levantarle el tonalli” (*quitonaleoa*) al abuelo.<sup>118</sup>

<sup>113</sup> Alfonso Villa Rojas, *Etnografía tzeltal de Chiapas. Modalidades de una cosmovisión prehispánica*, Gobierno del Estado de Chiapas – Miguel Ángel Porrúa, México, 1990, pp. 748-749.

<sup>114</sup> Thompson, *Grandeza y decadencia de los mayas*, op. cit., pp. 197-198.

<sup>115</sup> Colby y Colby, *El contador de los días...*, op. cit., p. 51.

<sup>116</sup> Tedlock, *Time and the Highland Maya*, op. cit., p. 110.

<sup>117</sup> Bunzel, *Chichicastenango. A Guatemalan Village*, op. cit., pp. 285-286.

<sup>118</sup> Bernardino de Sahagún, fray, *Códice Florentino, Manuscrito 218-20 de la Colección Palatina de la Biblioteca Medicea Laurenziana*, Secretaría de Gobernación – Archivo General de la Nación, México, 3 vols., 1979, Lib. VI, 173r; e *Historia general de las cosas...*, op. cit., vol. II, p. 646.

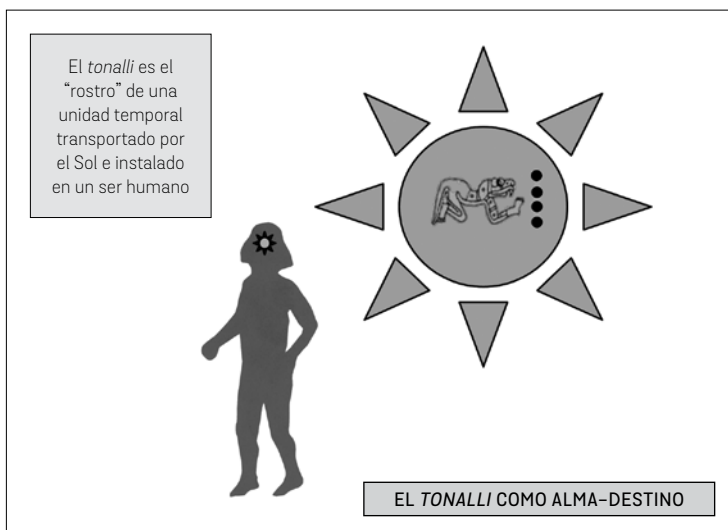


Figura 13. El *tonalli* como "rostro" del dios-tiempo que se queda como una de las entidades anímicas de cada ser humano.

## CONCLUSIÓN

Al comparar las concepciones mesoamericanas sobre los tiempos en el anecúmeno y en el ecúmeno, pueden distinguirse tres tipos muy diferentes entre sí. En la zona procesual preparatoria del anecúmeno existen procesos que, aunque divididos por etapas lógicamente sucesivas, no transcurren en el sentido de dejar de existir unas para dar paso a las siguientes. Todas las etapas son perennes. Es una dinámica en que las etapas permanecen, pues no están afectadas por las leyes del Sol, que marcan la transición de la existencia. Quien visita voluntariamente esta zona se ubica en el momento al que se dirige, cualquiera que sea la etapa del mito que desee. Este tiempo puede calificarse como *presencia absoluta*.

En la zona liminal del anecúmeno las leyes del Sol establecen los ciclos y el orden de las secuencias. Con ello se preparan los tránsitos hacia el ecúmeno y se recibe a los dioses que con-

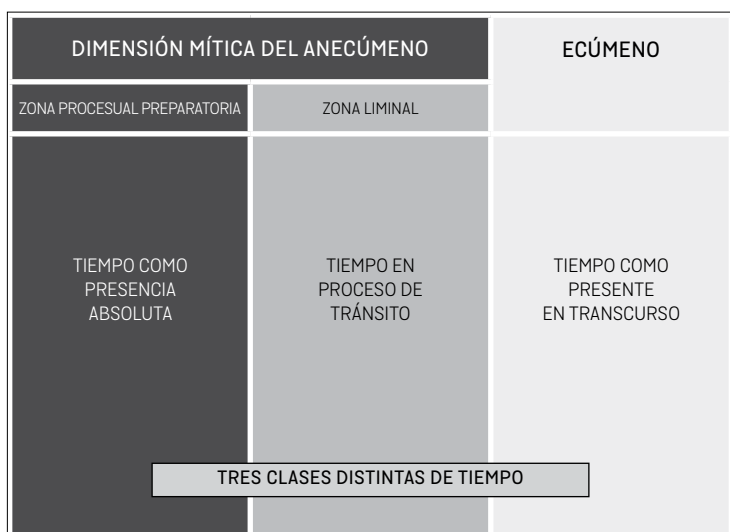


Figura 14. Las tres clases de tiempo: dos en el anecúmeno y una en el ecúmeno.

cluyen su paso por el ecúmeno, con lo que continúan insertos en la parte anecuménica del ciclo. Los dioses son perennes; no se destruyen; pero están sujetos al cambio de su existencia en vida y su existencia en muerte. Este tiempo puede calificarse como en tiempos de *procesos de tránsito*.

Por último, en el ecúmeno, el tiempo existe sólo secuencialmente. Su aparición está estrictamente determinada por las leyes del Sol y dura sólo el lapso establecido para su paso. No existe aquí como pasado ni como futuro. Puede calificarse como *presente en transcurso* (figura 14).

## CAPÍTULO IX

# **MITOS E ÍCONOS DE LA RUPTURA DEL EJE CÓSMICO: UN GLIFO TOPONÍMICO DE LAS PIEDRAS DE TÍZOC Y DEL EX-ARZOBISPADO<sup>1</sup>**

### **EL MITO, EL ÍCONO Y EL NACIMIENTO DE LOS CICLOS**

Como historiadores de la tradición religiosa mesoamericana debemos explorar las distintas formas de expresión de la antigüedad, tendiendo entre ellas los lazos que permitan potenciar los resultados del estudio. Obviamente uno de los lazos más productivos es el que se tiende entre la iconografía y la mitología. Tanto las representaciones visuales como las creencias y la narrativa míticas pertenecen a campos de acción específicos y están regidas por normas particulares de producción; pero todas ellas surgen de la misma fuente —el macrosistema que llamamos cosmovisión— y se vinculan permanentemente en el ejercicio social.

En diferentes trabajos he abordado el tema del apoyo recíproco entre imagen visual y mito. En algunos he formulado recomendaciones y reglas que he considerado útiles para la investigación conjunta. Una de dichas recomendaciones tiene que ver con la necesidad de distinguir en la iconografía mesoamericana entre los íconos que remiten a la percepción sensorial de un objeto y los que apuntan a la aprehensión conceptual del

<sup>1</sup> Este trabajo fue publicado en *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, núm. 89, otoño de 2006, pp. 93-134.

mismo.<sup>2</sup> Los primeros se refieren a la apariencia visual atribuible a un objeto, independientemente de su naturaleza real o imaginaria. Los segundos, en cambio, se refieren a los atributos del objeto: derivan de su representación mental. Así, al representarse una figura cósmica (como puede serlo el plano terrestre) por medio de la escultura o la pintura, no se “muestra” la apariencia del objeto representado, sino que se lo “describe” a partir de algunas de sus características conceptuales. En esta “descripción” conceptual, se eligen algunos de los elementos calificadores entre un abundante repertorio de atributos; en la mayoría de los casos, la elección debe suponerse adecuada al mensaje que se desea transmitir.

El ejemplo que utilicé en el trabajo aludido fue el de la figura del Árbol Cósmico, cuyas representaciones variaban de acuerdo con lo que de él se quería comunicar: árbol florido, árbol con marcada división longitudinal, cuerpo de cocodrilo que adquiere forma arbórea, cruz, árbol con listados diagonales de bandas de colores, ceiba de tronco hinchado, planta de maíz, cuerpo sangrante, cuerpo tronchado, tronco compuesto por dos ramales que giran helicoidalmente alrededor de un eje, etcétera. Una figura del Árbol Cósmico con todos sus calificadores sería, si no imposible, al menos excesiva e inútil, puesto que el mensaje adquiriría una complejidad innecesaria.

¿Por qué las figuras cósmicas tienen tal abundancia de calificadores? Porque responden simultáneamente a principios nomológicos y a funciones cósmicas específicas. En su sentido más abstracto, representan una ley divina general; en contraste, señalan con sus múltiples calificadores cada una de sus operaciones en la dinámica del universo.

Pongamos por caso el Eje Cósmico. Éste es, fundamentalmente, el motor del universo. A partir de esta función genérica, el Eje adquiere sus calificadores específicos y, con cada uno de

<sup>2</sup> Alfredo López Austin, “Ícono y mito, su convergencia”, *Ciencias*, núm. 74, Universidad Nacional Autónoma de México, abril-junio de 2004, pp. 4-15.

ellos, sus representaciones mentales y las imágenes de distinto tipo que las expresan: verbales, visuales, musicales, etcétera. Las funciones y los calificadores se multiplican al particularizarse y convertirse en explicaciones más precisas de los entes y los procesos del universo. Así, por ejemplo, debido a que el movimiento cósmico requiere de la oposición de contrarios, el eje adquirirá como calificador ser el enlace de los principios opuestos (*v.g.* la capacidad de unir lo alto y lo bajo) o ser el ámbito de confluencia de las fuerzas contrarias (*v.g.* su constitución como cuerpo formado por fuego y agua). Con cada una de estas especificaciones aumentarán sus imágenes, en un curso creciente de precisión de los calificadores.

En este artículo elijo como figura, precisamente, el Eje Cósmico. Particularizo su imagen con base en una de sus calificaciones. Parto del enunciado de una ley divina: existe un flujo ininterrumpido entre el *anecúmeno* y el *ecúmeno*<sup>3</sup> debido a que todo lo que existe en este mundo debe ser alimentado cíclicamente desde el ámbito de los dioses.

En principio, el flujo cíclico es un movimiento que se produce a través del Eje Cósmico.<sup>4</sup> Sin embargo, el complejo sistema de circulación implica la existencia de segmentos funcionales. Estos pueden ser representados por una secuencia de tres figuras en que se divide la principal: *a)* abajo, un inframundo frío, lugar de la muerte; *b)* sobre éste una bodega en la que se guarda la sustancia sutil que alimenta al mundo, o sea el Monte Sagrado, y *c)* en la cúspide del monte, el Árbol Florido, segmento distribuidor de la riqueza.<sup>5</sup> Sin embargo, en muchas

<sup>3</sup> Uso el término *ecúmeno* en el sentido de ámbito del cosmos ocupado por las criaturas, pero también poblado por los entes sobrenaturales. Le opongo el término *anecúmeno* como la parte reservada a los sobrenaturales.

<sup>4</sup> Propiamente debe decirse que, según el pensamiento mesoamericano, los ciclos cósmicos se producen a través del Eje y de sus proyecciones.

<sup>5</sup> Este tema, expuesto aquí en forma tan sintética, lo hemos desarrollado ampliamente en Alfredo López Austin y Leonardo López Luján, *Monte Sagrado—Templo Mayor*, Instituto Nacional de Antropología e Historia—Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2009.

ocasiones una parte expresa el todo. La flexibilidad de las expresiones permite que, como sinécdoque inductiva, las simples figuras del árbol o del monte, puedan representar la figura total del eje.<sup>6</sup>

Según la cosmovisión mesoamericana, el flujo entre el anecúmeno y el ecúmeno no era eterno: tuvo su origen en la dimensión del mito. El inicio de la corriente dio lugar al nuevo tiempo y al nuevo espacio, el aquí-ahora del ecúmeno. El tránsito creador se marcó con tres fases: *a*) el encierro primigenio, cuando la riqueza estaba contenida en el allá-entonces, en el tiempo-espacio de los dioses; *b*) la aventura mítica que abrió con violencia un portal de comunicación entre el anecúmeno y el ecúmeno, y *c*) el flujo que inició el movimiento cíclico permanente para inundar el ecúmeno con los bienes —y los males— divinos.

La figura central, además, completó la geometría del cosmos: el Eje se proyectó hacia los cuatro rumbos para convertirse en los cuatro soportes del cielo. Cada una de sus réplicas, a su vez, se rompió para dar lugar a procesos cíclicos más complejos y puntuales, todos aquellos que requieren que los flujos circulen ordenadamente desde determinado rumbo del plano terrestre. El ejemplo más claro es el curso del tiempo cotidiano, que hace necesario que la aparición de cada día sea por uno de los cuatro soportes del cielo en una sucesión levógira.

Como puede suponerse, son muchas las formas de especificar mítica e iconográficamente la violenta apertura de los portales. El movimiento puede referirse, a partir del mismo principio cósmico, a los ciclos de la vida y de la muerte, del movimiento astral, del flujo del tiempo, del surgimiento de los mantenimientos, de las transformaciones meteóricas, etc. Se multiplican

<sup>6</sup> En un artículo publicado en un número anterior de esta revista (Graulich, “El simbolismo del Templo Mayor de México”), el autor pone en duda la centralidad del árbol y su subsistencia como elemento cósmico tras su ruptura mítica. Rebatimos sus propuestas en López Austin y López Luján, *Monte Sagrado—Templo Mayor*, op. cit., pp. 231-235.



así los mitos que responden a cada justificación de existencia mundana, y se reproducen las versiones de cada relato prodigioso. Otro tanto ocurrirá con las imágenes visuales, que expresarán con variada gama de motivos los tres tiempos del arranque del mundo. En los mitos, los dioses desgajarán las ramas o cortarán las flores del árbol sagrado; el pájaro carpintero romperá la peña que guarda al Sol en forma de huevo estrellado; el Rayo romperá la peña en cuyo interior se encierra el maíz; el tlacuache cruzará el portal con el fuego robado; el gran árbol caerá hecho pedazos debido al extremo peso de sus frutos... En la pintura y la escultura, la imagen del cocodrilo se encontrará como raíz del árbol; la ceiba hinchada mostrará una vulva; la montaña transparentará los siete úteros y su desembocadura; el árbol sangrará por su rama cortada, por la perforación de su tronco herido o por su cuerpo tronchado... Más allá de íconos y mitos, en el paisaje se descubrirán los portales en las bocas de las cuevas o en la superficie rugosa de las piedras que fueron calcinadas por la primera aparición del Sol... Y en la otra geometría, la invisible, el hombre creará percibir cuatro grandes clases de seres en su entorno, división producida cuando el eje se proyectó hacia los cuatro rumbos para formar los cuatro sostenes del cielo.

Milagrosamente, cada día surgirán los astros en el horizonte, brotarán las aguas de los manantiales, surgirán las nubes del fondo de las cuevas, germinarán las semillas, parirán las mujeres, y en cada caso se reproducirán las rupturas míticas: las del Eje y las de sus cuatro proyecciones, las del terrón de la milpa o las de las fuentes de las mujeres preñadas. Los ciclos se mantienen gracias a la violencia que abre tanto los portales por los que brota la riqueza como aquellos por los que ésta es absorbida cuando abandona los cuerpos muertos, después de haber cumplido su misión sobre la tierra.

## UN EXTRAÑO GLIFO TOPONÍMICO<sup>7</sup>

Centro ahora mi atención en la naturaleza mítica de un glifo. Reconozco que el tema ha pertenecido a una discusión más amplia, tanto histórica como arqueológica. Sin pretender abordar puntualmente el problema mayor, me refiero a él en los puntos que son pertinentes a mi trabajo. La discusión arranca de dos espectaculares descubrimientos, y ha alimentado debates que, a partir de los primeros estudios, rebasan ya los dos siglos.

El primer descubrimiento data del 17 de diciembre de 1791, cuando en la Plaza Mayor de la ciudad de México se abrió una zanja para una atarjea, cerca del cementerio de la Catedral.<sup>8</sup> León y Gama, después de haberse referido en forma pormenorizada a los monumentos hoy conocidos como Piedra del Sol y Coatlicue en su clásica *Descripción histórica y cronológica de las dos piedras*, pasa a relatar los hallazgos posteriores, entre los que destaca el del monolito llamado al presente Piedra de Tízoc (figuras 1 y 2). El sabio se refirió a la forma y tamaño de la escultura como “un cilindro perfectamente fabricado, cuya base tiene de diámetro tres varas castellanas, una pulgada, y cuatro y media líneas, y su altura una vara y una pulgada”.<sup>9</sup>

<sup>7</sup> Uso el término “glifo” y no “jeroglífico” (el registrado por la Real Academia Española) para dejar claro el sentido primario de la palabra y su carácter de sustantivo. Reservo al término “jeroglífico” su carácter de adjetivo y su sentido de símbolo sacro o sacerdotal. En cuanto al segundo término, distingo “topónimo” como sustantivo de “toponímico” como adjetivo.

<sup>8</sup> Antonio de León y Gama (*Descripción histórica y cronológica de las dos piedras, que con ocasión del nuevo empedrado que se está formando en la Plaza principal de México se hallaron en ella el año de 1790*, edición facsimilar de la 2ª ed. [Imprenta del ciudadano Alejandro Valdés, 1832], Instituto Nacional de Antropología e Historia, México 1990) segunda parte, p. 46. Eduard Seler (“Excavations at the Site of the Principal Temple in Mexico”, *Collected Works in Mesoamerican Linguistics and Archaeology*, Labyrinthos, Culver City–Lancaster (CA), 2ª ed., 6 vols., 1992, vol. III, pp. 131 y 191 nota 53) especifica que la obra de la atarjea se hacía “a través de la pequeña plaza llamada Empedradillo, antiguamente Placeta del Marqués, y con anterioridad una esquina de la pared del cementerio de la antigua Catedral”. Véase también Manuel Orozco y Berra, “El cuauhxicalli de Tízoc” (*Anales del Museo Nacional de México*, vol. I, época I, 1877), p. 16.

<sup>9</sup> León y Gama, *Descripción histórica y cronológica...*, op. cit., segunda parte, p. 46. Las medidas de la pieza son 2.65 m de diámetro y 0.94 m de altura.



Figura 1. La Piedra de Tízoc, según un grabado de Barclay, publicado por Charnay en *Anciennes villes du Nouveau Monde*, en 1885, p. 43.

Aquella obra escultórica era en verdad admirable. Se conjugaban en ella el enorme tamaño, la forma peculiar, la finura de su labra, la cantidad de inscripciones que prácticamente cubrían toda su cara superior y la redondez de la lateral y, como una singularidad desconcertante, un profundo canal irregular que partía del centro de la cara plana, recorría radialmente su superficie y bajaba verticalmente, dañando las formas geométricas y la integridad de una de las escenas talladas en la piedra.<sup>10</sup>

En el plano horizontal aparecían los rayos del disco solar, que fue inmediatamente identificado por los estudiosos. En la

<sup>10</sup> Pronto se atribuyó al canal una función ritual, al decirse que estaba hecho para que corriera por él la sangre de los sacrificados. Véase la opinión contraria de León y Gama, *Descripción histórica y cronológica de las dos piedras...*, *op. cit.*, segunda parte, p. 47. La antigüedad del canal se pone de manifiesto al aparecer dibujado en la obra de fray Bernardino de Sahagún (*Códice Florentino*, *Manuscrito 218-20 de la Colección Palatina de la Biblioteca Medicea Laurenziana*, edición facsimilar, Secretaría de Gobernación—Archivo General de la Nación, 3 vols., México, 1979, Lib. IX, fol. 7r). El dibujo muestra el canal en contexto ritual; pero su efecto destructivo en la talla de la escultura es tal que puede suponerse que es del inicio de la Colonia, y que la representación pictográfica contiene un anacronismo.

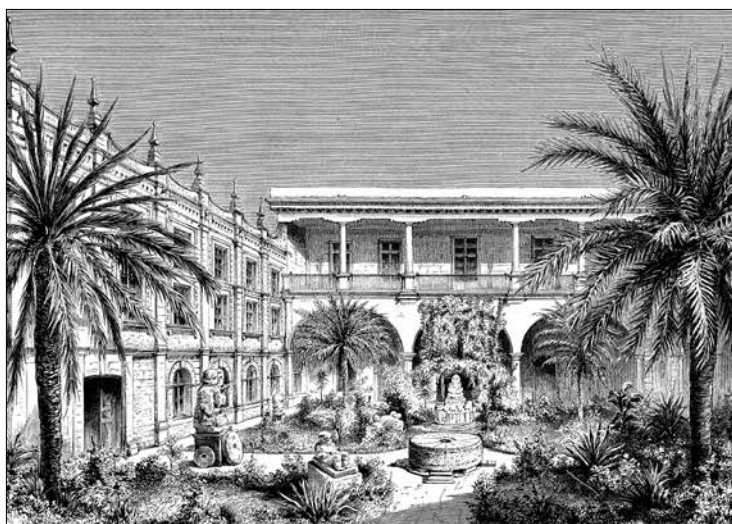


Figura 2. La Piedra de Tízoc en el patio del Museo Nacional de Antropología de la calle de Moneda, *Anciennes villes du Nouveau Monde*, en 1885, p. 39.

cara vertical había tres franjas: una celeste en el borde superior, otra terrestre en el inferior, y en el amplio centro la sucesión de 15 escenas, en las cuales, en forma repetitiva, un guerrero ricamente ataviado tomaba un prisionero —un contrincante cubierto también con prendas de lujo— asiéndolo por los cabellos (figuras 3 y 4). Pese a la reiteración de los pares de personajes en las 15 escenas, existía una variante cuyo significado captó muy pronto la atención de los entendidos: asociado a la figura de cada guerrero capturado había un glifo toponímico, y en su conjunto las escenas correspondían a 15 pueblos conquistados por los mexicas.

En cuanto la piedra volvió a la luz, se iniciaron los estudios de los relieves. León y Gama inquirió sobre la técnica de talla; recurrió a las fuentes documentales para encontrar los registros históricos tempranos que hablaran de la fabricación de la pieza y de sus funciones rituales; rechazó que fuese una piedra de sacrificio, y pretendió identificar los glifos toponímicos con los

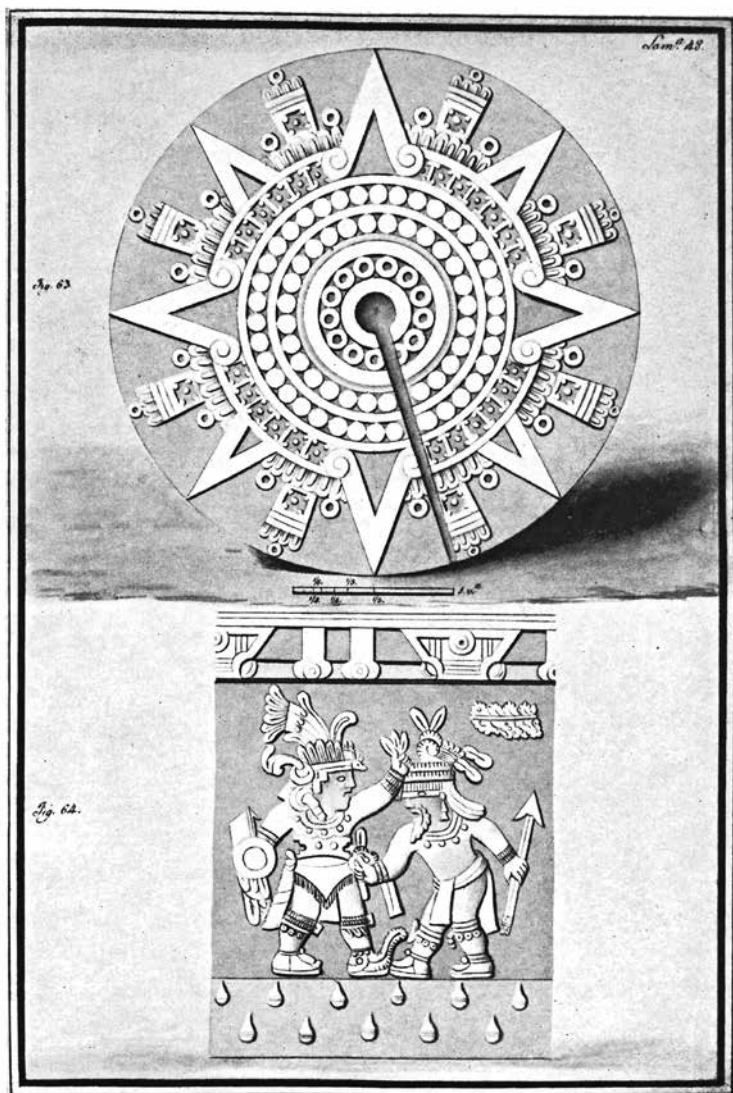


Figura 3. La cara superior y un segmento de la cara lateral de la Piedra de Tízoc, según un dibujo del llamado “Manuscrito de Sevilla” de Dupaix, publicado por Alcina Franch en 1969, lám. 129, figuras 63 y 64.

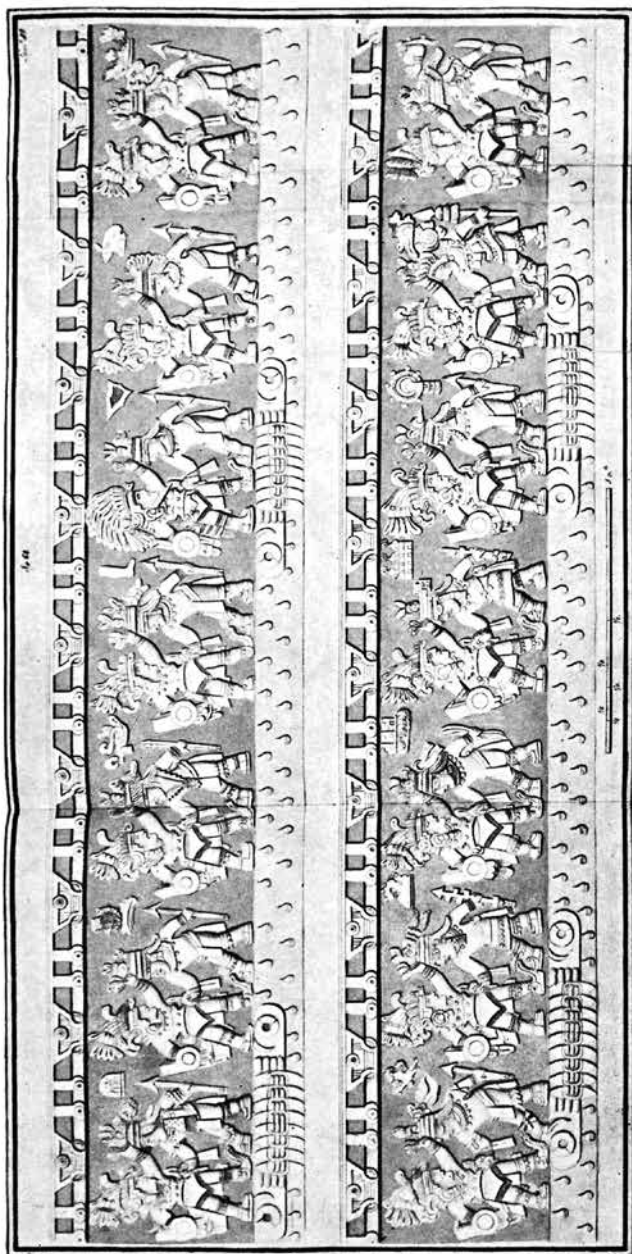


Figura 4. La cara lateral de la Piedra de Tízoc, dividida en dos mitades, según un dibujo del llamado “Manuscrito de Sevilla” de Dupaix, publicado por Alcina Franch en 1969, lám. 130, figura 65.

pueblos sujetos a los mexicas. A su juicio, éstos eran 15 pueblos que debían acudir por turnos a Tenochtitlan para contribuir en las fiestas rituales.<sup>11</sup>

Como ninguno de los historiadores hace mención de las circunstancias que concurrían en esta fiesta [Hueitecuilhuitl], aunque es fácil conocer el número [15] de pueblos que asistían a ella, por manifestarse en la misma piedra, la interpretación de algunos de sus símbolos es tan difícil, que sólo se puede deducir conuinando diversos pasajes de la historia; de esta manera con no poco trabajo y estudio hé inferido cuales pudieran ser algunos de los pueblos, cuyos geroglificos no se encuentran en las pinturas que tengo en mi poder.<sup>12</sup>

Hombres notables continuaron con la investigación de las escenas laterales del monolito. Peñafiel distingue entre ellos a Guillermo Dupaix,<sup>13</sup> Alexander von Humboldt, José Fernando Ramírez y Jesús Sánchez, quien fuera director del Museo Nacional.<sup>14</sup> La imagen del monolito recorrió el mundo: Humboldt incluyó dos de los pares de vencedor y vencido, y tres de los glifos toponímicos en la lámina 21 de sus *Vues des cordillères et monuments des peuples indigènes de l'Amérique* (figura 5),<sup>15</sup> y Nebel dio a conocer tempranamente la pieza, publicando tres muy buenos grabados y explicando los glifos en *Viaje pintoresco y arqueo-*

<sup>11</sup> León y Gama, *Descripción histórica y cronológica de las dos piedras...*, op. cit., segunda parte, pp. 47-73.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 63.

<sup>13</sup> Guillermo Dupaix, *Expediciones acerca de los antiguos monumentos de la Nueva España, 1805-1808*, edición, introducción y notas por José Alcina Franch, J. Porrúa Turanzas, Madrid, 1969.

<sup>14</sup> Antonio Peñafiel, "Destrucción del Templo Mayor de México", en Eduardo Matos Moctezuma (coord.), *Trabajos arqueológicos en el Centro de la ciudad de México*, antología, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 1979, p. 112.

<sup>15</sup> Alexander von Humboldt, *Vistas de las cordilleras y monumentos de los pueblos indígenas de América*, Siglo XXI Editores, México, 1995, vol. II [*Vues des cordillères et monuments des peuples indigènes de l'Amérique*, F. Schoell, París, 1810].

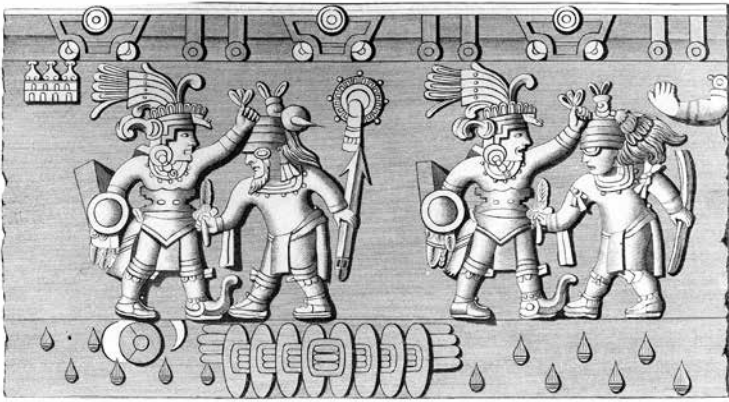


Figura 5. Dos pares de vencedor/vencido de la cara lateral de la Piedra de Tízoc, según un grabado copiado de un dibujo de Dupaix y publicado por Alexander von Humboldt en *Vues des cordillères et monuments des peuples indigènes de l'Amérique*, en 1810, lám. 21.

*lógico sobre la parte más interesante de la República Mexicana, en los años transcurridos desde 1829 hasta 1834 (figura 6).<sup>16</sup>*

Desde aquellos tiempos perduran problemas centrales relativos a la función del monolito; a si las victorias pueden atribuirse al *tlatoani* Tízoc, cuyo nombre aparece grabado en la piedra; a la correspondencia entre los 15 glifos toponímicos de los cautivos y las listas de las conquistas mexicas, en especial las del *Códice Mendocino*; a si los personajes representados son humanos o tienen el carácter de divinidades patronales, y a si el conjunto de pueblos mencionados integra una lista de conquistas o es una referencia general o un cosmograma del dominio mexica.<sup>17</sup> El problema de la naturaleza ritual del monolito fue atacado con gran tino por Orozco y Berra, quien dijo que la pieza era un *cuauhxicalli*, y no un *téhcatal* o piedra sacrificial,<sup>18</sup> opinión que

<sup>16</sup> Carlos Nebel, *Viaje pintoresco y arqueológico sobre la parte más interesante de la República Mexicana, en los años transcurridos desde 1829 hasta 1834*, prólogo de Justino Fernández, Librería de Manuel Porrúa, México, 1963, pp. xxiii-xxiv.

<sup>17</sup> Richard F. Townsend, *State and Cosmos in the Art of Tenochtitlan*, Dumbarton Oaks, Washington, D.C., 1979, p. 47.

<sup>18</sup> Orozco y Berra, "El cuauhxicalli de Tízoc", art. cit., pp. 3, 6, 14.



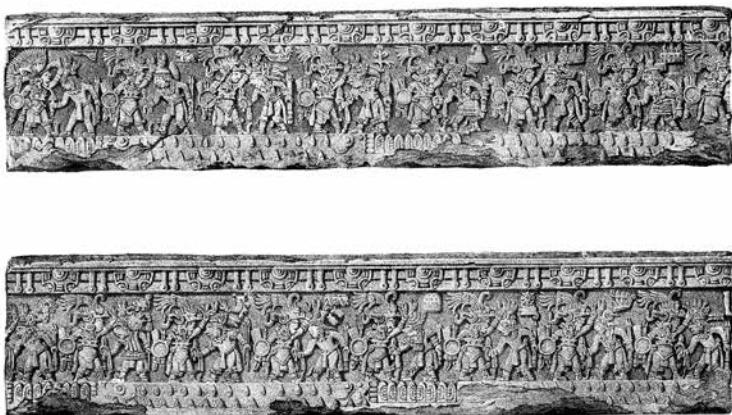


Figura 6. La cara lateral de la Piedra de Tízoc, según una litografía de Carlos Nebel, publicada en *Viaje pintoresco y arqueológico sobre la parte más interesante de la República Mexicana*, en 1836, lám. 45.

fue ratificada años después por Seler.<sup>19</sup> Por otra parte, en la actualidad los glifos de la Piedra de Tízoc son ejemplos privilegiados en la discusión sobre el fonetismo de la escritura mexicana anterior a la Conquista:<sup>20</sup> por una parte, no aparecen en ellos elementos fonéticos como *pan*, *tlan*, *ten* y *co*; por la otra, ha sido puesto en duda el origen prehispánico de documentos que sí muestran dichos elementos fonéticos.<sup>21</sup>

No es mi intención, al menos por ahora, intervenir en la discusión sobre tan importantes temas. Pretendo, como anteriormente anuncié, resolver una relación entre la cosmovisión, la mi-

<sup>19</sup> Seler, "Excavations at the Site of the Principal Temple in Mexico", art. cit., pp. 131 y 191 nota 54.

<sup>20</sup> Charles E. Dibble, "Writing in Central Mexico", *Handbook of Middle American Indians*, R. Wauchope (ed. general), vol. 10, primera parte, *Archaeology of Northern Mesoamerica*, University of Texas Press, Austin, 1971, pp. 322-332.

<sup>21</sup> Entre los documentos que contienen elementos fonéticos están la *Tira de la peregrinación*, el *Códice Borbónico* y la *Matrícula de tributos*. Donald Robertson (*Mexican Manuscript Painting of the Early Colonial Period. The Metropolitan Schools*, Yale University Press, New Haven, 1959, p. 93) considera que estas obras son coloniales.

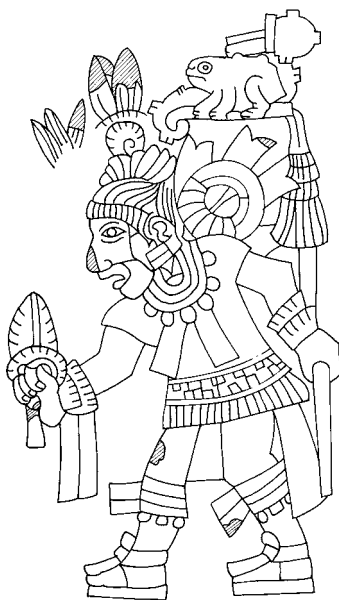


Figura 7. El guerrero conquistado y el glifo en cuestión en la Piedra de Tízoc.

tología y un glifo. La interpretación de la escena en que aparece este glifo ha sido objeto de debate desde fines del siglo XVIII hasta nuestros días (figura 7). Es la parte dañada por el grosero canal que estropeó la escultura; aunque, hay que decirlo, el destrozo no impide distinguir sus elementos principales.

En forma muy sintética puede afirmarse, por lo pronto, que el glifo tiene como figura central un extraño cuadrúpedo. León y Gama dio al glifo el valor de Tozantlalpan, identificando el nombre de un pueblo de Hueipochtlan, provincia conquistada por Motecuhzoma Ilhuicamina.<sup>22</sup> Orozco y Berra criticó tal atribución, considerando que León y Gama no había tenido más fundamento que la apariencia remota del animal. “La cuestión es de vista” —juzgó Orozco— y argumentó en contra de la

<sup>22</sup> León y Gama, *Descripción histórica y cronológica de las dos piedras...*, op. cit., segunda parte, p. 66.

opinión vertida: “Gama vio la *totzan*,<sup>23</sup> tuza, especie de topo,<sup>24</sup> tuza, sobre el símbolo *tlalli*, tierra, de donde sacó *Tótzan-tlal-pan*, sobre la tierra de las tuzas, sobre el tuzal ó topera”.<sup>25</sup> Orozco y Berra estimó que era otro el animal y corrigió: “Nosotros distinguimos el sapo, *tamazollin*, sobre el fonético afijo *apan*, leyendo Tama-zol-apan, sobre el agua de los sapos”.<sup>26</sup> El historiador dio como base iconográfica de su propuesta el *Códice Mendocino* (figura 8).<sup>27</sup> Para justificar el nombre en el contexto histórico, argumentó que, aunque el nombre del pueblo no aparece en las listas de las conquistas mexicas, pertenece al territorio oaxaqueño invadido en 1486.<sup>28</sup>

Chavero no estuvo de acuerdo con la identificación de Orozco y Berra, aunque la mencionó en su *Historia antigua y de la Conquista*, primer tomo de la monumental obra dirigida por Vicente Riva Palacio, *México a través de los siglos*. A juicio de Chavero, el glifo pertenece a Xaltocan,<sup>29</sup> lo que hace indispensable suponer que dio a la figura del animal el valor de “araña de la arena”.

Tiempo después preocupó a Peñafiel la correlación entre los nombres de los pueblos conquistados por Tízoc y los 15 glifos toponímicos de la piedra. Observó que, según el *Códice Mendocino*, son sólo 14 los pueblos conquistados por este *tlatoani*; pero uno es Tamapachco, y éste puede vincularse con el glifo en cuestión. Reconociendo que la figura del glifo corresponde a un sapo, Peñafiel destacó la posibilidad de que el sustantivo náhuatl

<sup>23</sup> *Tozan*, roedor de la familia de los geómidos. Con el nombre se comprenden especies de los géneros *Geomys*, *Thomomys*, *Pappogeomys* y *Heterogeomys* (Leonardo Manrique y Jimena Manrique, *Flora y fauna mexicana. Panorama actual*, Everest Mexicana, México, 1968, p. 72).

<sup>24</sup> No hay tal parentesco: la tuza es roedor; el topo es insectívoro.

<sup>25</sup> Orozco y Berra, “El cuauhxicalli de Tízoc”, art. cit., p. 34.

<sup>26</sup> *Idem*.

<sup>27</sup> Véase *Codex Mendoza*, edición facsimilar, University of California Press, Berkeley, 1992, fol. 43r, tercera figura de la columna de la izquierda.

<sup>28</sup> Orozco y Berra, “El cuauhxicalli de Tízoc”, art. cit., p. 34.

<sup>29</sup> Alfredo Chavero, *Historia antigua y de la Conquista*, en Vicente Riva Palacio (ed.), *México a través de los siglos*, Herrerías, México, 5 vols., s/f, p. 682.

tamazolapan. xñ

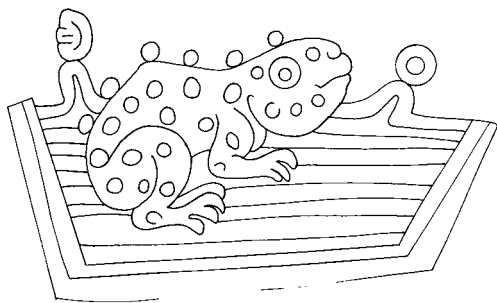


Figura 8. Glifo toponímico de Tamazolapan en el *Codex Mendoza*, fol. 43r.

tuviera un valor fonético, en particular aplicado a un topónimo huasteco. *Tam*, señaló Peñafiel, es la radical que significa lugar en lengua huasteca; pero los hablantes de náhuatl pueden expresar el sonido huasteco con la figura de un sapo, *tamazolin*.<sup>30</sup> Peñafiel criticó las interpretaciones que daban como topónimo Tamazolapan, pues a su parecer no justificaban el elemento *apan*, que significa agua. Dijo que no se conocía el significado de la figura que está sobre el sapo; pero afirmó que podía ser entendida como “el lugar fue conquistado”. En resumen, para Peñafiel, de los 15 topónimos del monolito, sólo cinco —Matlaltzinco, Tochtila, Ahuilizapán, Tamapachco, Tecaxic, Ehecatepec y Cuetlaxtlán— son conquistas de Tízoc, mientras que los restantes corresponden a victorias de *tlatoque* anteriores.<sup>31</sup>

<sup>30</sup> Ángela Ochoa (comunicación personal) corrobora que Tamapach’ significa en lengua teenek “lugar de palmas” (*Sabal mexicana*), agregando que la planta en cuestión es una palma de tronco corto, con hojas en forma de abanico. Asimismo, supone la lingüista que la terminación *-co* puede ser un agregado náhuatl.

<sup>31</sup> Peñafiel, “Destrucción del Templo Mayor de México”, art. cit., pp. 113-115.

A Seler corresponde el mérito de haber precisado la naturaleza de los personajes a partir de una característica física del vencedor —le falta un pie, que es sustituido por un par de columnas de humo— y de los atavíos de todos los componentes de los pares. En el vencedor encontró atributos de Tezcatlipoca<sup>32</sup> y de Xiuhtecuhtli, mientras que la ropa y los ornamentos de los vencidos pueden identificarlos como patronos de las regiones conquistadas.<sup>33</sup> Seler estudió cada uno de los 15 glifos toponímicos (figura 9)<sup>34</sup> y, al interpretar el glifo que se estudia en este trabajo, coincidió con Orozco y Berra al decir que corresponde a Tamazolapan, aunque señaló como otra opción Tamazollan, ambas poblaciones pertenecientes a la Mixteca Alta, región atacada por los mexicas durante el régimen de Motecuhzoma Ilhuicamina. Según Seler, el cautivo tiene arma —la lanza larga— y prendas muy diferentes al resto de los representados en la piedra, y parecidas, por el contrario, a las que se muestran en los códices mixtecos. El guerrero lleva en la nuca un gran disco del que penden correas cortadas en figura de cola de golondrina, distintivo semejante al *anáhuatl* del dios Tezcatlipoca y al anillo de tocado de las figuras de Tepeyollotli.<sup>35</sup> Hay, además, una atinada observación en la descripción de Seler: dice que en el glifo “aparece suficientemente claro un sapo (*tamazolin*) frente a una montaña ‘decapitada’”.<sup>36</sup> Y este aserto, olvidado por los investigadores, es crucial para nuestro estudio, como podremos ver más adelante.

Saville dedicó una de sus obras al estudio del *tlatoani* Tízoc. Al referirse al monolito descrito, reconoció que eran muchas las opiniones de los estudiosos acerca del glifo en cuestión, y

<sup>32</sup> Entre ellos precisamente el pie faltante y el humo que sale del tobillo mutilado. Humboldt (en *Vistas de las cordilleras...*, *op. cit.*, v. I, p. 137) interpreta las volutas del pie de Tezcatlipoca como “una especie de pico que parece destinado a su defensa”.

<sup>33</sup> Seler, “Excavations at the Site of the Principal Temple in Mexico”, art. cit., pp. 132-133.

<sup>34</sup> *Ibid.*, pp. 133-136 y fig. 12.

<sup>35</sup> *Ibid.*, pp. 134-136.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 134.

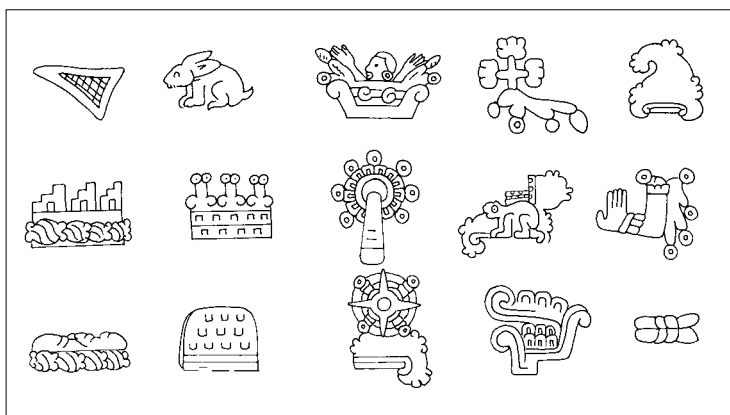


Figura 9. Identificación de Seler de los 15 glifos topónimos de la Piedra de Tízoc. De izquierda a derecha, en primera fila: Matlatzincó, Tochpan (?), Ahuilizapan, Huexotla (?) y Colhuacan; en la segunda fila: Tetenanco, Xochimilco, Chalco (?), Tamazollan o Tamazolapan y Acolhuacan; en la tercera fila: Tepanohuayan, Tlatelolco, Teotitlan, Poctlan (?) y Cuetlaxtlan.

resolvió suscribir la de Peñafiel por considerarlo un investigador distinguido; el glifo es Tamapachco, nombre de una población huasteca.<sup>37</sup>

En muchas pictografías prehispánicas y coloniales existe una increíble libertad al representar animales. Las pinturas pueden distar considerablemente de las características anatómicas de las especies a que se refieren. El *Códice Mendocino* es una de las fuentes en que aparecen con frecuencia formas apartadas de la precisión zoológica. Así, en este documento, se representa una hormiga con sólo dos patas en forma de brazos y con incisivos de roedor (figura 10).<sup>38</sup> Clark, al editar dicho código en 1938, se basó en estas libertades estilísticas para justificar una interpretación histórica que consideró más aceptable: el investigador identificó la novena escena de la Piedra de Tízoc (la del glifo en

<sup>37</sup> Marshall H. Saville, "Tízoc: Great Lord of the Aztecs 1481-1486", *Contributions from the Museum of The American Indian Heye Foundation*, vol. VII, núm. 4, 1929, p. 48.

<sup>38</sup> *Codex Mendoza*, *op. cit.*, fol. 5v, figura superior izquierda.

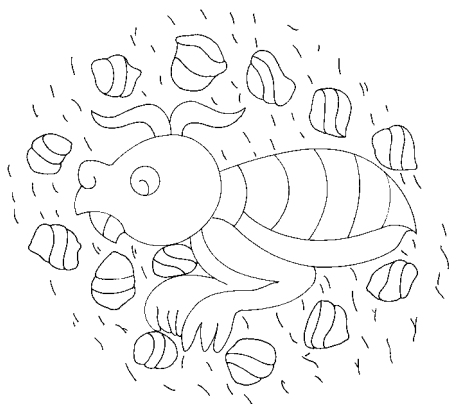


Figura 10. Glifo toponímico de Azcapotzalco, formado por una extraña hormiga bípeda, en el *Codex Mendoza*, fol. 5v.

cuestión) como la conquista de Azcapotzalco,<sup>39</sup> ciudad cuyo nombre significa “En el hormiguero”.

Dibble devolvió al animal la calidad de sapo y opinó que el glifo corresponde al topónimo Tamazollan.<sup>40</sup> Pero en 1976, Wicke disminuyó de nuevo el tamaño para ver en él una araña, con lo cual retornó a la distante opinión de Chavero, sin mencionarlo. Según Wicke, la escena representa la importante conquista de Xaltocan. Como Peñafiel, este autor considera que los glifos toponímicos de la Piedra de Tízoc se refieren tanto a las conquistas de este *tlatoni* como a las de sus antecesores, y en la lista ampliada destaca la derrota que los mexicas infligieron a Xaltocan, cuyo topónimo se traduce como “Lugar de la araña de la arena”. Nuevamente la laxitud de representación del *Códice Mendocino* justifica la propuesta. En la pictografía aparecen con el significado de arañas dos dibujos de bichos muy semejantes a la hormiga de Azcapotzalco, incluso con el mismo tipo de antenas, los incisivos de roedor y sólo dos patas frontales en

<sup>39</sup> James Cooper Clark, *Codex Mendoza. The Mexican Manuscript Known as The Collection of Mendoza and Preserved in the Bodleian Library Oxford*, Watterlow & Sons Limited, Londres, 3 vols., 1938, vol. 1, p. 36, nota 7.

<sup>40</sup> Dibble, “Writing in Central Mexico”, art. cit., pp. 327-328.

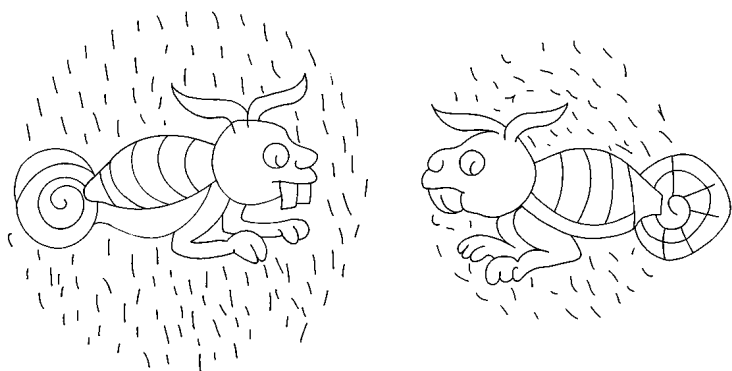


Figura 11. Dos glifos toponímicos de Xaltocan, con arañas bípedas, en el *Codex Mendoza*, fol. 3v y 17v.

forma de brazos (figura 11).<sup>41</sup> Wicke notó que en los arácnidos del *Códice Mendocino* se resalta un importante elemento anatómico: las hileras, aparato que permite a las arañas formar su tela. Este investigador afirmó que las hileras están representadas por una pequeña mancha roja al final del abdomen. Su observación parece justa, pues podemos encontrar igual marca en un dibujo colonial de muy diferente estilo: la araña del folio 93r del Libro XI del *Códice Florentino*. Pero Wicke fue más allá, al afirmar que las hileras también están representadas en la parte posterior del cuerpo del animal en el glifo tallado en la Piedra de Tízoc.<sup>42</sup> Este argumento no es válido: lo que se encuentra detrás del animal del monolito no es parte de su cuerpo, sino el borde lateral de un monte roto. En este borde hay un par de salientes, elementos comunes en las representaciones escultóricas y pictográficas de los cerros, y que aluden a la naturaleza pétreo.<sup>43</sup> Cabe

<sup>41</sup> *Codex Mendoza*, *op. cit.*, fol. 3v y 17v.

<sup>42</sup> Charles R. Wicke, "Once More Around the Tizoc Stone: A Reconsideration", *Actas del XLI Congreso Internacional de Americanistas*, 2 a 7 de septiembre de 1974, México, 1976, p. 215.

<sup>43</sup> La misma opinión se encuentra en Michel Graulich, "Notas sobre el llamado Cuauhxicalli-Temalácatl de Motecuhzoma Ilhuicamina", *Cuicuilco*, nueva época, vol. 5, núm. 14, septiembre-diciembre de 1998, p. 242.



advertir que la identificación de Wicke ha sido seguida por otros autores importantes, entre quienes se encuentra Pasztory.<sup>44</sup>

Hasta aquí se habían establecido los puntos más interesantes del debate, cuando el 1° de julio de 1988 un nuevo descubrimiento enriqueció notablemente la información. El hallazgo ocurrió a poca distancia del sitio de aparición de la Piedra de Tízoc. La excavación se hizo en el Palacio del Arzobispado, edificio colonial sito en la calle de Moneda número 4. Cuando el equipo del Departamento de Salvamento Arqueológico dirigido por Pedro Francisco Sánchez Nava removió una fuente en el patio norte del edificio, salió a la luz un monolito de prodigiosa semejanza a la Piedra de Tízoc.<sup>45</sup> Esta escultura ha recibido diferentes nombres: Piedra del Ex-Arzobispado,<sup>46</sup> Piedra Sánchez Nava, Cuauhxicalli de Motecuhzoma Ilhuicamina y Piedra de Axayácatl. Los dos últimos nombres parten del supuesto de que las victorias representadas eran las celebradas en la época de arranque de la expansión mexicana. La Piedra del Ex-Arzobispado se talló en una roca más suave que el material de la Piedra de Tízoc; sus escenas están incluidas en cartuchos que las separan nítidamente (figura 12); la labra es más rígida; se representan cuatro escenas menos que en la Piedra de Tízoc, y la talla se adapta a las irregularidades de la piedra. Estas características han hecho concluir a los especialistas que la Piedra del Ex-Arzobispado es más antigua que la de Tízoc.

Las escenas de vencedores y cautivos de la Piedra del Ex-Arzobispado se encuentran en la misma secuencia de las de su monolito hermano. Las cuatro faltantes son las que en la Piedra de Tízoc aparecen entre la conquista de Cuertlaxtlan y la de Culhuacan. Por tanto, existe en ella la escena en que se encuentra el glifo en cuestión, y el glifo es una variante iconográfica de enorme interés para el tema que ahora se trata (figuras 7 y 13).

<sup>44</sup> Esther Pasztory, *Aztec Art*, Harry N. Abrams, Nueva York, 1983, p. 149, lám. 93.

<sup>45</sup> Tiene un diámetro de 2.14 m, y una altura que varía entre 0.68 y 0.76 m.

<sup>46</sup> Pese a que las actuales normas gramaticales suprimen el guión tras la partícula *ex*, aquí se respeta la denominación que ha recibido el monolito.

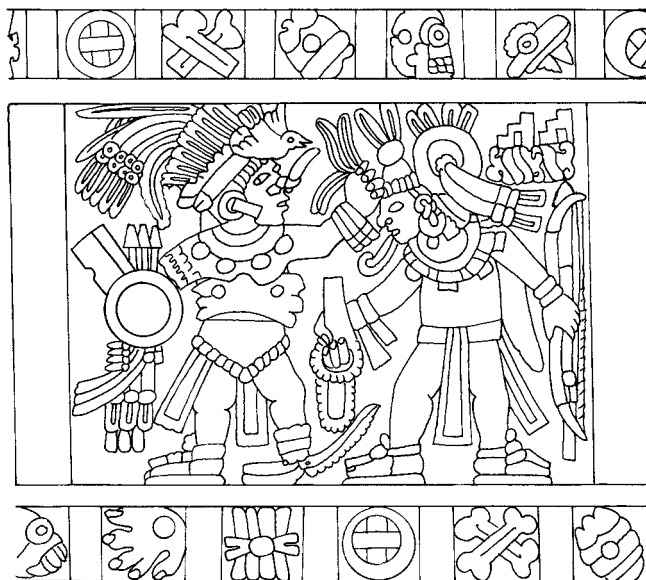


Figura 12. Uno de los cartuchos de la Piedra del Ex-Arzbispado.

¿Qué interpretaron los especialistas a partir del segundo hallazgo? Simplemente, el problema específico continuó su trayectoria, abarcando ambos monumentos; subsistió la diversidad de opiniones, y en algunos casos apareció la indecisión cuando se tuvo que hacer el listado de las conquistas. En un trabajo muy próximo al descubrimiento, en 1989, Pérez-Castro, Sánchez Nava, Stefan, Padilla y Yedra, y Gudiño Garfias aceptaron la tesis de que el glifo corresponde a Xaltocan;<sup>47</sup> pero en el mismo año los citados Padilla y Sánchez Nava, ahora con Solís Olguín, se inclinaron por identificarlo con Tamazolapan.<sup>48</sup> Por su parte,

<sup>47</sup> Guillermo Pérez-Castro Lira, Pedro Francisco Sánchez Nava, María Stefan, Judith Padilla y Yedra, y Antonio Gudiño Garfias, "El cuauhxicalli de Moctezuma I", *Arqueología*, vol. 5, 1989, p. 143.

<sup>48</sup> J. Padilla, P. F. Sánchez Nava y F. Solís Olguín, "The Cuauhxicalli of Motecuhzoma Ilhuicamina", *Mexicon*, vol. xi, núm. 2, marzo de 1989, p. 25.



Figura 13. El guerrero conquistado y el glifo en cuestión en la Piedra del Ex-Arzobispado.

Solís sostuvo su opinión anterior en un artículo firmado individualmente;<sup>49</sup> pero en otros trabajos, al referirse a las escenas paralelas de ambos monolitos, ha dicho que el glifo pudiera remitir a Tamazulapan o a Xaltocan.<sup>50</sup>

<sup>49</sup> Felipe Solís, “Un nuevo cuauhxicalli descubierto en la ciudad de México”, *Boletín Informativo del Museo Nacional de Antropología*, año II, vol. 4, julio de 1989, p. 11.

<sup>50</sup> Felipe Solís, *Gloria y fama mexicana*, Smurfit Cartón y Papel de México, México, pp. 157-158; “El temalácatl-cuauhxicalli de Moctezuma Ilhuicamina”, en José Alcina Franch, Miguel León-Portilla y Eduardo Matos Moctezuma (eds.), *Azteca-mexica*, Instituto Nacional de Antropología e Historia—Sociedad Estatal Quinto Centenario—Lunberg, Madrid, 1992, p. 229; y Felipe Solís y Roberto Velasco Alonso, “Testimonios arqueológicos sobre el culto solar en México prehispánico”, en Eduardo Matos Moctezuma y Felipe Solís, *El Calendario Azteca y otros monumentos solares*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes—Instituto Nacional de Antropología e Historia—Grupo Azabache, México, 2004, pp. 111 y 120.

Con el estudio de la Piedra del Ex-Arzobispado vuelve a ponerse en la mesa de discusión la antigua propuesta de Clark, en el sentido de que el glifo se refiere a Azcapotzalco, aunque no se hace referencia al editor del *Códice Mendocino*. Uno de quienes externan esta opinión es Graulich, pues identifica el animal con una hormiga y da el sentido de hormiguero al monte que forma parte del glifo.<sup>51</sup> Graulich sostiene que la representación de Azcapotzalco es históricamente lógica, ya que la conquista de esta ciudad —como la conquista de Colhuacan— significó una refundación del estado mexicana, agregando que la secuencia histórica de las conquistas concuerda con la de las figuras del monumento.<sup>52</sup> Igual identificación y parecidos argumentos propondrá Umberger, indicando que el elemento que se encuentra tras el animal es “un monte con su tapa volcada hacia uno de los lados”. Agrega la autora que otra figura anómala de hormiga, con cuatro patas, corresponde asimismo al glifo de Azcapotzalco y puede verse en el *Códice Xólotl* (figura 14).<sup>53</sup>

Por último, debo mencionar una tesis profesional reciente, cuya autora aborda conjuntamente el problema de los glifos toponímicos de la Piedra del Ex-Arzobispado y de la Piedra de Tízoc. Al estudiar ambas versiones del glifo, Neaves Lezama toma en cuenta que la parte superior del monte se encuentra rota y desprendida, por lo que, aun cuando no se decide por la identificación del animal representado, da como elemento común de las versiones tentativas la referencia a un cerro desgajado.<sup>54</sup> La

<sup>51</sup> Michel Graulich, “On the So-called ‘Cuauhxicalli of Motecuhzoma Ilhuicamina’, The Sánchez Nava Monolith”, *Mexicon*, vol. xiv, núm. 1, enero de 1992, p. 6; y “Notas sobre el llamado Cuauhxicalli-Temalácatl...”, art. cit., p. 242.

<sup>52</sup> Graulich, “Notas sobre el llamado Cuauhxicalli-Temalácatl...”, art. cit., p. 242.

<sup>53</sup> Emily Umberger, “New Blood from and Old Stone”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 28, 1998, p. 251. Véase *Códice Xólotl*, edición y estudio por Charles E. Dibble, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2ª ed., 2 vols., 1980. vol. II, 2: plancha 6, E3.

<sup>54</sup> María Teresa Neaves Lezama, *Los glifos toponímicos en las esculturas conocidas como “Piedra del Ex-Arzobispado” y “Piedra de Tízoc”. Un primer acercamiento*, tesis de licenciatura, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2005, pp. 58, 129.



Figura 14. Glifo toponímico de Azcapotzalco en el *Códice Xólotl*, donde la araña es cuadrúpeda, fol. v. II, 2: plancha 6, E3.

propuesta de Neaves Lezama hace recordar el enunciado ya muy distante —pero puntual y preciso— de Seler, quien calificó la parte de fondo del glifo como “una montaña ‘decapitada’”.

### TRAS LA EXPLICACIÓN DEL GLIFO

Puntualicemos el problema en lo que se refiere al ícono. En las dos versiones talladas en piedra, el glifo está claramente compuesto por dos elementos: un animal en el primer plano y un monte en el segundo (figura 15). El animal es tetrápodo; su cuerpo es corto y robusto, aun rechoncho en la Piedra de Tízoc; no hay segmentación entre tórax y abdomen, y ni siquiera entre tórax y cabeza en este último monolito; la región sacra se deprime bruscamente; sus extremidades están bien desarrolladas, sobre todo las posteriores, que se doblan; su cuerpo está desnudo, sin indicación de pelo ni escamas; su boca es amplia y sus ojos son globosos; no hay pabellones auriculares ni indicación alguna de antenas o cuernos; carece de apéndice caudal. En resumen, las imágenes son batracomorfas —como apreciara Orozco y Berra—

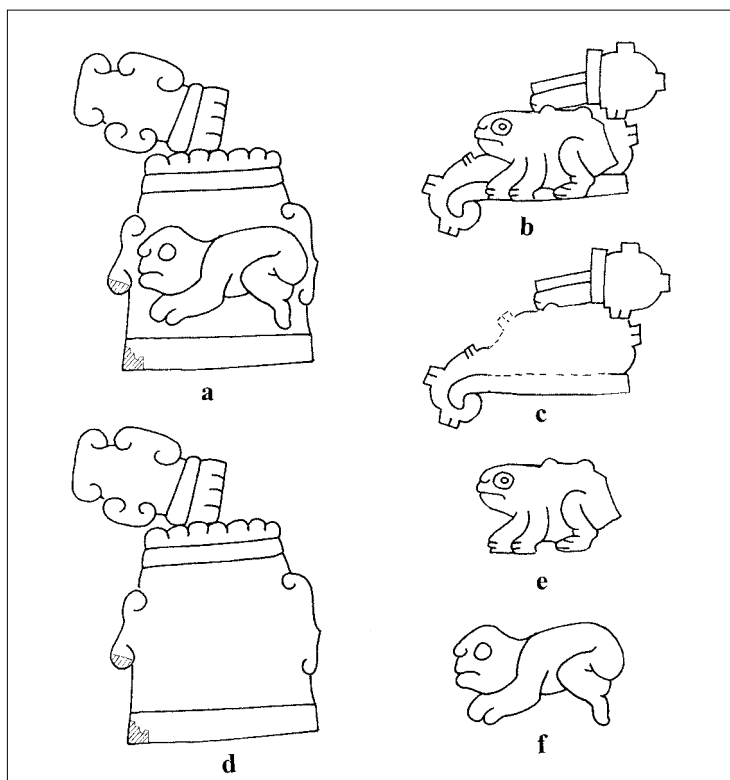


Figura 15. El glifo en cuestión. En la Piedra del Ex-Arzbispado:  
 (a) glifo completo, (d) monte, (f) anuro; en la Piedra de Tízoc:  
 (b) glifo completo, (c) monte y (e) anuro.

y corresponden zoológicamente, sin lugar a dudas, a individuos del orden de los anuros. Esto se ve hasta en la mencionada inclinación brusca de la columna en la región sacra, presente en los anuros por la fusión de las últimas vértebras, que al unirse forman el hueso coccígeo o uróstilo.

¿Corresponde esta representación a la iconografía indígena de los anuros? Podemos observar el parecido tanto en dibujos de fuerte estilo prehispánico como en aquellos que ya tienen influencia europea. Ejemplos de los primeros son los sapos de los glifos de Tamazollan y Tamazolapan del *Códice Mendocino* y de la

*Matrícula de tributos* (figuras 9, 16 y 17);<sup>55</sup> de los segundos son las ranas y los sapos del *Códice Florentino* (figuras 18 y 19).<sup>56</sup>

Ahora bien, ¿los anuros de las piedras del Ex-Arzobispado y de Tízoc son ranas o son sapos? Si comparamos los sapos y las ranas de las pictografías antes mencionadas, veremos que una de las características distintivas en las representaciones es que los sapos de los dos documentos están dibujados con su piel verrugosa y rica en glándulas, mientras que las ranas sólo muestran las manchas de su piel. En la Piedra del Ex-Arzobispado el animal carece de las glándulas, mientras que en el relieve de la Piedra de Tízoc aparecen en el dorso del animal, claramente perfiladas, dos protuberancias en forma de hemiciclos. Se trata, al parecer, de individuos de dos familias diferentes del orden de los anuros, perteneciente el primero a una especie de ranas y el segundo a una de sapos.

Al continuar con el análisis del segundo plano, puede verse un monte que está tronchado, por lo que su cúspide se inclina. Al parecer por razones de simple composición, la cúspide del de la Piedra del Ex-Arzobispado cae hacia la izquierda y la de la Piedra de Tízoc, hacia la derecha. En el primero de los monolitos el monte descansa en su característica base en forma de barra horizontal; sus pendientes son pronunciadas, lo que le da aspecto de cono truncado; su naturaleza pétreo se indica con los grandes salientes laterales en forma de roleos, característicos de la iconografía mesoamericana, que aquí aparecen tanto en sus laderas como en la cúspide desprendida; tanto en el cuerpo bajo de la montaña como en su parte superior desprendida aparece representado el corte en cercén con las también convencionales franjas ribeteadas con curvas, convención que señala los bordes de la mutilación y que puede observarse, para señalar un solo ejemplo, en los cortes del cuerpo desmembrado de la famosa

<sup>55</sup> Ambos glifos en la lámina 43r del *Codex Mendoza*, *op. cit.*, correspondiente a los pueblos de la provincia oaxaqueña de Coaixtlahuacan.

<sup>56</sup> En el *Códice Florentino* aparecen cuatro figuras de ranas en el Lib. xi, cap. iii, pár. 5º, fol. 67v, y de sapos en el mismo Lib. xi, cap. iv, pár. 4º, una en el fol. 76r y otra en el 76v.

tamaç, olam. ñu

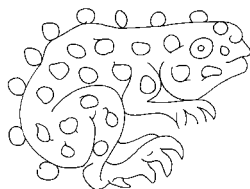


Figura 16. Glifo toponímico de Tamazollan  
en el *Codex Mendoza*, fol. 43r.

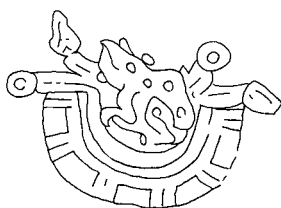


Figura 17. Glifo toponímico de Tamazollan  
en la *Matrícula de tributos*, lám. 23.



Figura 18. Dibujos de dos de las cuatro ranas que aparecen  
en el *Códice Florentino*, Lib. xi, fol. 67v.



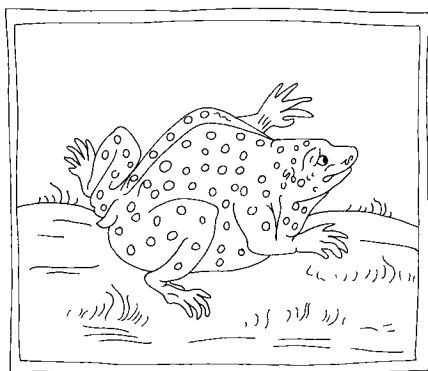


Figura 19. Sapo del *Códice Florentino*, Lib. xi, fol. 76v.

escultura discoidal de Coyolxauhqui; el cuerpo de la cúspide, desprendido, está exageradamente alargado, con lo cual las tres grandes salientes que indican su constitución pétreo le hacen adquirir la figura cruciforme del árbol, ambigüedad simbólica que puede considerarse intencional.

El monte de la Piedra de Tízoc también descansa en la barra horizontal; pero posee una peculiaridad estilística que no es común: no hay en él una simetría bilateral, sino que una de sus laderas es sumamente empinada, mientras que la otra descende en suave pendiente. Lo mismo podemos observar en otros montes de la misma serie de glifos toponímicos: en la Piedra del Ex-Arzobispado, el glifo de Tlatelolco, y en ambos monolitos el glifo generalmente atribuido a Tonatiuhco (atribuido también a Teotitlan, Tonaltépec y Tonallimoquetzalla), compuesto por un monte del que sale el Sol (figura 20). En los dos glifos de la Piedra del Ex-Arzobispado la falda de la ladera de pendiente suave cae hasta flanquear la barra horizontal que forma la base del monte; en los dos de la Piedra de Tízoc, dicha banda forma el roleo que envuelve el extremo de la banda, en una composición que es muy común en la iconografía mesoamericana. El monte del anuro de la Piedra de Tízoc tiene en las laderas y en la cúspide pares de salientes casi rectangulares que sustituyen los roleos que indican la constitución pétreo. De la cúspide despren-

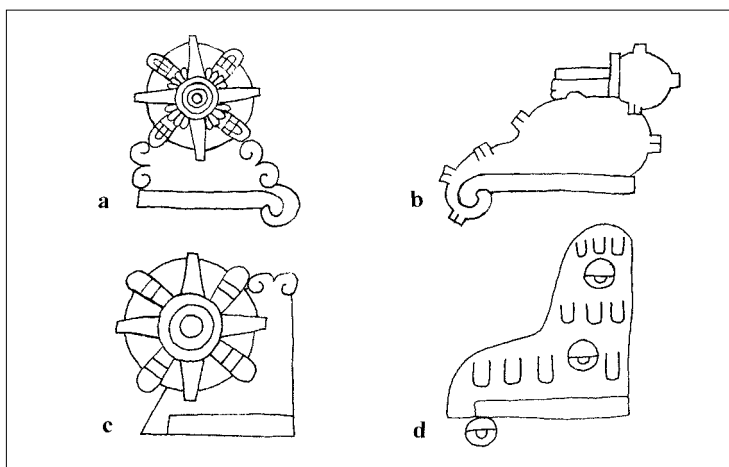


Figura 20. Glifos asimétricos de monte. En la Piedra de Tízoc: (a) Tonatiuhco, (b) glifo en cuestión; en la Piedra del Ex-Arzobispado: (c) Tonatiuhco, (d) Tlatelolco.

da surgen dos barras paralelas, diferenciadas en sus extremos distales, que se interpretan como corrientes que brotan de los cuerpos tronchados, motivo también frecuente en la iconografía mesoamericana.

La suma de los dos elementos en ambas versiones de este glifo lo hacen muy diferente a los demás glifos de los monolitos estudiados: no parece corresponder al enunciado simple que forma un topónimo. Se percibe en él, al menos, el sintagma “lugar del anuro del monte desgajado”, tan complejo que difícilmente pudiera corresponder a un locativo. Serían de aceptar, en cambio, “Lugar de la rana”, “Lugar del sapo”, “Lugar del monte roto”; pero quedaría atrás un significado más profundo, un relato que excede el topónimo: un mito, una leyenda, una imagen cósmica...

¿Cuál es el simbolismo de los anuros en la cosmovisión mesoamericana? Ranas y sapos, desde la antigüedad hasta el presente, son los emisarios de la lluvia, pues su canto anuncia las precipitaciones. Una de las antiguas imágenes pictóricas más claras y conocidas pertenece al *Códice Laud*, y muestra cuando el animal

vierte un cántaro de agua frente al dios de la lluvia (figura 21).<sup>57</sup> En cuanto a las concepciones de nuestros días, entre los tzeltales se afirma hoy que el sapo es la esposa del Rayo;<sup>58</sup> es bien conocida la ceremonia de los mayas yucatecos denominada *ch'achac*, en la que cuatro niños croan para atraer las lluvias;<sup>59</sup> los zapotecos creen que algunas ranas, las *peeche xini Cociyo* (literalmente “los hijos del Rayo”) son generadas por las lluvias.<sup>60</sup> Muchos otros pueblos aseguran en nuestros días la existencia de esta estrecha relación.<sup>61</sup>

¿Desde cuándo existen testimonios de estas creencias en Mesoamérica? Manzanilla afirma que es posible identificar arqueológicamente, a partir de restos olmecas, el complejo sapos-ranas vinculado con la representación del agua y con depósitos acuáticos.<sup>62</sup> Da abundantes ejemplos de sitios en que las representaciones de anuros están vinculadas al agua, entre ellos Teopantecuanitlan en el Formativo Medio; Xochitécatl y Totimehuacan en el Formativo Tardío; el bello mural teotihuacano de Tepantitla en el Clásico, y Tezcutzingo en el Posclásico. Pueden agregarse otras muchas obras escultóricas, entre ellas la rana de Teopanzolco y las muy bellas ranitas del Templo Mayor de México-Tenochtitlan, al pie de la escalinata de Tláloc.

<sup>57</sup> *Códice Laud*, edición facsimilar, Fondo de Cultura Económica–Akademische Druck- und Verlagsanstalt, México, 1994, lám. 23.

<sup>58</sup> M. Esther Hermitte, *Poder sobrenatural y control social*, Instituto Indigenista Interamericano, México, 1970, pp. 30 y 39.

<sup>59</sup> J. Eric S. Thompson, *Historia y religión de los mayas*, Siglo XXI Editores, México, 1975, pp. 210-211, 307 y 315.

<sup>60</sup> Joyce Marcus y Kent V. Flannery, “La clasificación de animales y plantas entre los zapotecos del siglo XVI. Un estudio preliminar”, *Cuadernos del Sur*, año 7, núm. 16, marzo de 2001, p. 12.

<sup>61</sup> Véanse los ejemplos entre mayas peninsulares (Alfonso Villa Rojas, *Los elegidos de Dios. Etnografía de los mayas de Quintana Roo*, Instituto Nacional Indigenista, México, 1978, p. 43) y entre popolocas y nahuas (Guido Münch Galindo, *Etnología del istmo veracruzano*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1983, p. 170).

<sup>62</sup> Linda Manzanilla, “The Construction of the Underworld in Central Mexico”, en David Carrasco, Lindsay Jones y Scott Sessions (eds.), *Mesoamerica's Classic Heritage*, University Press of Colorado, Boulder, 2000, pp. 88-104.

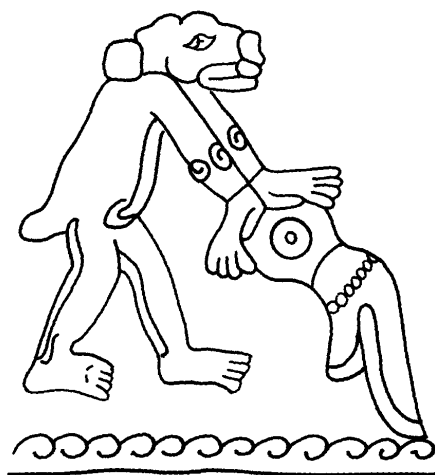


Figura 21. Rana que vierte un cántaro de agua,  
*Códice Laud*, lám. 23.

En cuanto a la figura del monte roto, corresponde, precisamente, a una de las más importantes funciones cosmológicas del Eje Cósmico. Como anteriormente se dijo, la parte intermedia del Eje Cósmico es la gran bodega en que se guardan los bienes que han de surgir a la superficie de la tierra, lo que conceptual e iconográficamente tiene como imagen el Monte Sagrado. Uno de los bienes más preciados es el agua, por lo cual el Monte Sagrado es concebido como una enorme olla, en ocasiones como un recipiente-efigie del dios Tláloc. En la actualidad puede oírse que los montes son llamados *acuezcómatl*, “trojes de agua”.

La figura del gran promontorio cósmico se proyecta en la topografía del ecúmeno, por lo cual el monte más alto de las cercanías de un asentamiento humano es considerado *su* Monte Sagrado, y a su vez éste se proyecta en montes menores vecinos o, en el pasado, en templos piramidales. Con las proyecciones, el gran suceso mítico de la apertura liberadora de las aguas se convierte en milagro particularizado, y el relato se adopta como parte de la historia prodigiosa de varios asentamientos humanos. Pasemos, pues, a los relatos del gran prodigio.

## CUANDO SE DESGAJÓ EL MONTE

La imagen de un gran promontorio que se rompe y un anuro que irrumpe en la historia del desgajamiento nos lleva a los tiempos míticos según la tradición de los cholultecas. El relato del milagro fue recogido por Motolinía en los primeros tiempos coloniales:

Los de Chololla comenzaron uno [un templo] extremadísimo de grande, que sólo la cepa del *teucal* que agora aparece terná de esquina a esquina un tiro de ballesta, desde esquina a esquina, y desde el pie a lo alto, ha de ser de buena ballesta la que allá eche una vira, y aun los indios naturales chololtecas, muy mucho más señalan que tenía de cepa, y que ésta era más alto mucho de lo que agora está. Éstos quisieron hacer otra locura semejante a los edificadores de la torre de Babilonia,<sup>63</sup> y comenzaron aquel *teucal* para lo levantar más alto que la más alta sierra de esta tierra; y no muy lejos, sino sólo a siete o a ocho leguas tienen la más alta sierra que creo hay en la Nueva España, que son el vulcán y la sierra blanca, que siempre tiene nieve, que está entre Huexucinco y México, y la sierra de Tlaxcalla, que es asaz de alta; y como éstos quisiesen salir con su locura e edificasen su sierra, confundióles Dios como a los que edificaban la torre de Babel; no multiplicando las lenguas, mas con una tormenta de agua y nube de tempestad, de donde cayó una gran piedra en figura de sapo, y desde allí cesaron. Es tan de ver este edificio que, si no pareciese la obra ser de piedra y adobe, ninguno creería sino que era cerrejón o sierra. Andan en él como conejos y hartas víboras; en lo alto de este

<sup>63</sup> Edmundo O'Gorman, al anotar los *Memoriales de Motolinía* (fray Toribio de Benavente o Motolinía, *Memoriales o Libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella*, edición, notas y estudio de Edmundo O'Gorman, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1971, p. 84, nota 2) explica que, aunque es poco usual llamar "torre de Babilonia" a la torre de Babel, no existe error, puesto que ambos nombres son sinónimos, derivados del asirio *Babili*.

edificio estaba un *teucal* viejo y pequeño, y desbaratáronle los frailes...<sup>64</sup>

El *teucal* a que se refiere el relato era la capilla dedicada al dios de la lluvia bajo la advocación de Chiconauhquiáhuít (“Nueve-Lluvia”). Esta pirámide, la mayor de Mesoamérica, se yergue como un monte en la actual ciudad de Cholula, y sobre ella destaca el templo que erigió la religión vencedora, edificio dedicado a la Virgen de los Remedios, a quien ahora se imploran las lluvias. Así describió la pirámide Gabriel de Rojas en el siglo XVI, sin descuidar la mención a los frecuentes rayos que en ella caen, aunque explicando su golpe a partir de los conocimientos de la física de su tiempo:

En un cerro que hay en esta ciudad... en lo alto dél, en una ermita que allí tenían hecha, estaba un ídolo llamado CHICONAUH QUIAHUITL, que quiere decir “el que llueve nueve veces”, porque al “lover” llaman QUIAHUITL y, al número de “nueve” dicen CHICONAUHE. A es[e ídolo] hacían oración cuando tenían falta de agua, y le sacrificaban niños de edad de seis a diez a[ñ]os que cautivaban y compraban para este efecto, porque éste era su abogado de las lluvias.<sup>65</sup>

Antes q[ue] los españoles ganaran esta tierra, no se remataba este cerro en llano, sino en forma convexa, y los religiosos lo hicieron allanar para poner allí aquella cruz, la cual, ha más de cuarenta años, fue dos veces derribada de rayos; donde los religiosos, pensando que había algún mist[er]i]o en ello, hicieron cavar en lo alto del dicho cerro y hallaron muchos caracoles grandes marinos con que los indios antiguamente tañían en lugar de trompetas. Y, quien considera bien la naturaleza de los rayos, y que esta ciudad y comarca de ordin[ar]i]o caen muchos, no tendrá a milagro (como algunos historiadores

<sup>64</sup> Benavente, *Memoriales*, *op. cit.*, p. 84.

<sup>65</sup> Gabriel de Rojas, “Relación de Cholula”, *Relaciones geográficas del siglo XVI: Tlaxcala*, edición de René Acuña, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2 vols., 1984-1985, v. II, p. 132.

quieren) el haber derribado dos veces aquella cruz, por estar, como está dicho, más alta que los más altos edificios de la ciudad [en] cuarenta varas.<sup>66</sup>

El mito del edificio roto también fue recogido por el capellán de Cortés, López de Gómara, quien lo registra con informes aclaratorios, entre ellos que la figura del anuro fuese tenida por objeto sagrado. Sin embargo, López de Gómara confunde el templo cholulteca conocido como *Tlachihualtépetl* —ya en ruinas a la llegada de los españoles— con la gran pirámide de Quetzalcóatl, que estaba en uso en tiempos de la Conquista:

El templo que comenzaron para Quezalcoatl [los cholultecas] era el mayor de toda la Nueva España, que, según cuentan, lo querían igualar con el cerrejón que llaman ellos Popocatepec, y con otros que, por tener siempre nieve, llaman Sierra Blanca. Querían ponerle su altar y estatua en la región del aire, pues le adoraban por dios de aquel elemento; empero no lo acabaron, a causa, según ellos mismos afirmaban, que edificando con la mayor prisa vino una grandísima tempestad de agua, truenos, relámpagos, y una piedra con figura de sapo. Les pareció que los dioses no consentían que aquél se aventajase en casa; y así cesaron. Aun así, quedó muy alto. Tuvieron de allí en adelante al sapo por dios, aunque lo comen; aquella piedra que dicen, la tenían por rayo: porque muchas veces, desde que son cristianos, han caído terribles rayos allí.<sup>67</sup>

Mucho más breve es la referencia de fray Diego de Durán. Sin embargo, el dominico identifica correctamente el edificio del relato al hablar de la portentosa ruptura:

En Cholula tenían un cerro hecho a mano, al cual, por ser hecho a mano, le llamaban *Tlachihualtepetl*, que es lo mismo que

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 143.

<sup>67</sup> Francisco López de Gómara, *Historia general de las Indias* (Segunda parte. Conquista de México), Orbis, Barcelona, 1985, p. 327.

“cerro hecho a mano”. Llamábanle así, porque dicen que fue el cerro que los gigantes edificaron para subir al cielo, el cual (cerro) está agora en medio desbaratado. A este cerro tenían en mucho y en él era la ordinaria y continua adoración que hacían, y plegarias y grandes sacrificios y ofrendas y muertes de hombres.<sup>68</sup>

El nombre del templo del prodigio, Tlachihualtépetl, pasó a ser uno más de los apelativos dados a la ciudad santa, también conocida como Tollan Cholollan,<sup>69</sup> nombre este último que la convierte en una réplica de la ciudad anecuménica en que habitaron todos los grupos humanos antes de salir a la superficie de la tierra.<sup>70</sup>

Como muchos otros relatos míticos mesoamericanos, la ruptura de la pirámide de Cholula rememora narraciones de otras mitologías del mundo, y el mismo Motolinía se encarga de señalar la semejanza de aquella obra interrumpida con la bíblica construcción de la Torre de Babel. Sin embargo, la originalidad del relato mesoamericano tiene suficientes apoyos. El primero es, obviamente, la tradición del sapo adorado por los cholultecas. El anuro, junto con el templo Tlachihualtépetl dedicado a la lluvia, es uno de los emblemas de la ciudad santa, y así puede observarse en el folio 7v de la *Historia tolteca-chichimeca*,<sup>71</sup> donde la figura del sapo corona el cerro adornado con seis flores, flan-

<sup>68</sup> Diego Durán, fray, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de tierra firme*, Porrúa, México, 2ª ed., 2 vols., 1984, v. 1, p. 166.

<sup>69</sup> Rojas, “Relación de Cholula”, art. cit., p. 128; Diego Muñoz Camargo, *Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala de las Indias y del Mar Océano para el buen gobierno y ennoblecimiento dellas*, edición facsimilar del Manuscrito de Glasgow, edición de René Acuña, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1981, fol. 85v.

<sup>70</sup> Alfredo López Austin y Leonardo López Luján, *Mito y realidad de Zuyuá. Serpiente Emplumada y las transformaciones mesoamericanas del Clásico al Posclásico*, El Colegio de México–Fideicomiso Historia de las Américas–Fondo de Cultura Económica, México, 1999, pp. 86-93.

<sup>71</sup> *Historia tolteca-chichimeca*, edición de Paul Kirchhoff, Lina Odena Güemes y Luis Reyes García, traducción de Luis Reyes García, Centro de Investigaciones Superiores del Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 1976.



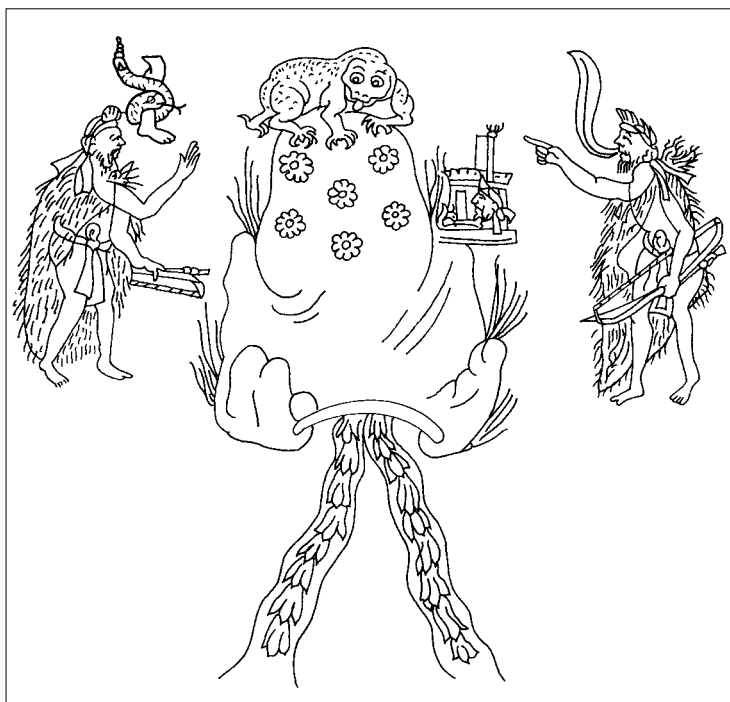


Figura 22. Símbolos de la ciudad de Cholula en la *Historia tolteca-chichimeca*, fol. 7v.

quedo éste por los dos famosos gobernantes Ixcicóatl y Queztaltehuéyac (figura 22). Similares representaciones aparecen en los folios 9v-10r y 14r, donde el cerro se encuentra junto al tule blanco y el huejote blanco, elementos hierofánicos del milagro fundacional.

El mito subsistió, cada vez más cubierto de elementos legendarios aportados por el cristianismo. El *Códice de Cholula*, un importante documento pictográfico cuya antigüedad se ubica entre fines del siglo xvi y la primera mitad del xvii,<sup>72</sup> nos ofrece

<sup>72</sup> Rafael Loyola Díaz, "Casa señorial y linaje de Ylamateuhtli", *El Códice de Cholula. La exaltación testimonial de un linaje indio*, estudio, paleografía, traducción y notas de Francisco González-Hermosillo A. y Luis Reyes

la imagen del monte roto, rodeado de varios de los pedazos de su cúspide (figura 23). Reyes García paleografió y tradujo del náhuatl la glosa referente al milagro:

Aquí empezó estimado señor... Cholula que así esté vuestro corazón, aquí está doña maría espejo de vuestro señorío; verán como... que primero vinieron a vivir los hombres largos gigantes que luego se perdieron, en todas partes hubo inundación... el Tloque Nahuaque dueño del cielo y de la tierra dios nuestro señor... creó a nuestros padres, a los pilli... [se salvaron con] Noé en una caja (canoa). Una vez que se desbarataron vinieron a construir la montaña de los tolteca, el Tlachihualtépetl, con adobes y con lodo... dijeron: si alguna vez de nuevo nos inundamos subiremos... otros dijeron, subiremos al cielo... sólo llegaban arriba del aire... año caña. Llegaban arriba del aire. El Tlachihualtépetl de los toltecas. Aquí nuestro padre San Miguel lo vino a desbaratar. Los hombres que vivían en las tinieblas lo vieron.

Fue a caer a los chichimecas

Fue a caer al mar

... nahuac

Fue a caer a Michuacan, “donde están los dueños de los pescados”

año caña.<sup>73</sup>

Con la influencia cristiana, el enviado celestial que rompió el monte fue San Miguel Arcángel. Su intervención no es casual. Los indígenas aceptaron la imagen del arcángel cubriéndola con los atributos de divinidad pluvial, y hasta hoy en muchas regiones del país se da su nombre a la persona del Rayo.

---

García, Instituto Nacional de Antropología e Historia–Gobierno del Estado de Puebla–Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social–Miguel Ángel Porrúa, México, 2002, p. 13.

<sup>73</sup> *El Códice de Cholula...*, *op. cit.*, pp. 120-121.

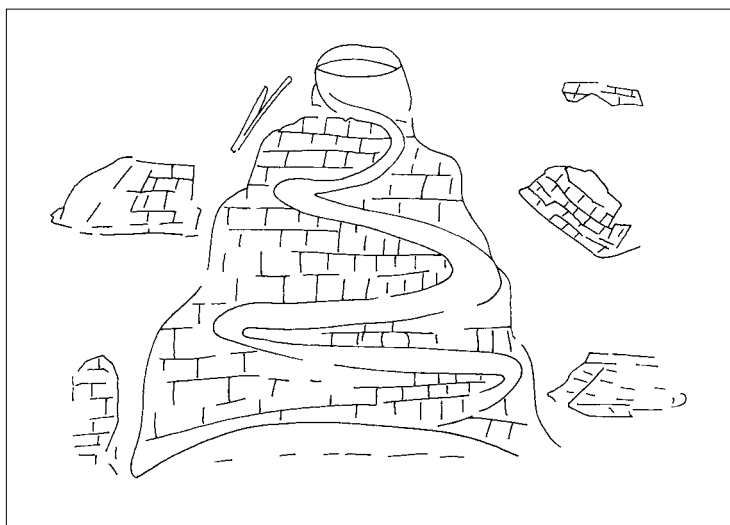


Figura 23. El Tlachihualtépetl roto según el *Códice de Cholula*, reverso.

La tradición de la ruptura del gran promontorio no ha muerto a pesar del paso de los siglos. Ligia Rivera Domínguez ha recogido escrupulosamente, durante varios años, los relatos populares de Cholula y sus alrededores, y es de esperarse que muy pronto dé a conocer al menos parte del abundante acervo etnográfico. Entre los valiosos textos registrados por la investigadora se encuentran aún los de la ruptura de la gran montaña —San Miguel sigue apareciendo como el personaje que la fractura—, narraciones que agregan que los pedazos resultantes cayeron para formar montañas menores.<sup>74</sup>

¿A qué nos remite la narración del milagro cholulteca? En la historia de la ciudad santa —réplica terrenal de la Tollan anecuménica— se repite el arquetipo cósmico. En este caso el mito habla del don divino de la lluvia. Las aguas, encerradas primordialmente en el mundo de los dioses —en el gran vientre del Monte Sagrado—, irrumpieron con violencia en el mundo de las criaturas. El Eje Cósmico se rompió, se liberaron las aguas y

<sup>74</sup> Comunicación personal.

los rayos, y la figura de un anuro quedó sobre la tierra como el vocero de los dioses pluviales.

El mito de la ruptura del promontorio no debe ser considerado como una creencia exclusiva de la región poblano-tlaxcalteca. Por el contrario, narraciones similares aparecen hoy en día en otras partes del territorio que en un tiempo ocupó Mesoamérica, y es de suponer que con mucha mayor frecuencia debieron de haber aparecido en diversas ciudades de la antigüedad. El Monte Sagrado, como eje cósmico, se proyectaba en los montes que dominaban cada paisaje local. Los montes circundantes, menores, eran los fragmentos de la cúspide desgajada y, como en la actualidad, quedaban subordinados al monte principal en la jerarquía sagrada del paisaje. Al respecto nos dice fray Diego Durán:

En medio de esta pieza [del templo del Monte de Tlalocan], sentado en un estradillo, tenían al ídolo Tláloc, de piedra, a la manera que estaba en el templo de Huitzilopochtli. A la redonda de él había cantidad de idolillos pequeños, que lo tenían en medio, como a principal señor suyo, y estos idolillos significaban todos los demás cerros y quebradas que este gran cerro tenía a la redonda de sí.<sup>75</sup>

Hoy, 212 km al norte de la ciudad santa de Cholula, se encuentra la población veracruzana de Chicontépec (“En los siete montes”); en su horizonte sobresale el monte Postectli. Gómez Martínez, profundo conocedor de las creencias de la región, dice al respecto:

En cada una de las localidades de Chiconteppec existen cerros epónimos donde se realizan rituales privados y comunitarios, pero colectivamente las comunidades reconocen siete montañas como espacios rituales cargados de mitología e historia, donde ubican su origen. Estos cerros se localizan al oeste del

<sup>75</sup> Durán, *Historia de las Indias...*, op. cit., v. I, p. 82.

municipio de Chicontepec y se levantan como conos en un terreno poco escarpado, todos ellos alineados en torno a uno de mayor dimensión que alcanza una altura de 850 metros sobre el nivel del mar; se trata del santuario Postectli, también llamado Poctectitla o cerro de Ichcacuatitla. El vocablo Postectli significa “lugar donde se fragmentó la montaña”. La etimología remite a los hechos míticos narrados por los indígenas donde se dice que en tiempos primigenios los dioses rompieron la montaña a causa de las malas acciones humanas; el tamaño del collado era tan grande que llegaba al cielo, uniendo los tres planos del universo: cielo, tierra e inframundo. Los primeros hombres de esta generación se aprovecharon de ella para subir al recinto celeste, robarse los comestibles sagrados y fisgonear las actividades de los dioses. Por estas razones las deidades lo fragmentaron en siete partes, cuyos restos cayeron esparcidos alrededor del macizo... En cada uno de ellos fueron instaladas las divinidades autóctonas. Estos cerros menores son considerados como hijos del Postectli.<sup>76</sup>

Aunque Gómez Martínez explica el significado de la palabra *poztectli*, en realidad interpreta más allá de la literalidad con el fin de exponer la creencia de base; pero *poztectli* quiere decir, en sentido estricto, “El roto”. Su otro nombre, *Ichcacuatitla*, se puede traducir como “El lugar de la cabeza de algodón”. Es muy probable que el segundo nombre aluda a su cumbre llena de nubes, idea vinculada a la naturaleza de los montes sagrados, generadores de las nubes y las lluvias.

Recorriendo el espacio, ahora hacia el occidente y a una distancia de 68 km de Chicontépec,<sup>77</sup> ya en territorio huasteco, encontraremos otro ejemplo. Como sus vecinos nahuas, los

<sup>76</sup> Arturo Gómez Martínez, “Culto a los cerros y espacio ritual en Chicontepec, Veracruz”, en J. Broda y C. Good Eshelman (coords.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: Los ritos agrícolas*, Instituto Nacional de Antropología e Historia–Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2004, pp. 58-259.

<sup>77</sup> Las distancias entre Cholula, Chicontepec y Xilitla han sido calculadas por Gerardo Jiménez Delgado.

huastecos mantienen la idea de la montaña rota que en la antigüedad mítica se elevaba hasta tocar el cielo. Hoy la llaman en lengua tenek Tidhoch, y recibe en español el nombre de “La Sillita”. Este promontorio se ubica en el municipio de Xilitla, San Luis Potosí.<sup>78</sup> En la mitología huasteca contemporánea la ruptura del Eje se reproduce en las cuatro proyecciones primigenias del *axis mundi*. Al final de cada año se quiebran los cargadores del cielo, produciendo un crujido como el de las ramas de un árbol que se rompe. Los seres dañados se van al paraíso y son sustituidos como soportes por otras cuatro personas investidas de la misión divina.<sup>79</sup>

## EL PATRONO

Insisto, entre los glifos toponímicos de la Piedra del Ex-Arzbispado y la Piedra de Tízoc, el glifo del anuro frente al monte roto destaca por una evidente diferencia: no se refiere en forma simple a un topónimo, pues la unión de sus dos componentes conduce a la figura cósmica, arquetípica, de la ruptura del eje, que se humaniza al convertirse en milagros fundacionales.

Ahora bien, ¿hay otros elementos en los dos monolitos que apoyen esta propuesta? Los especialistas han repetido que los guerreros vencidos son los dioses patronos de los pueblos conquistados. En las tallas de ambos monumentos el personaje capturado luce en su cabeza dos plumas blancas de garza, divisa denominada *aztaxelli*, propia de los guerreros; en ambas se cubre el torso con el *ichcahuipilli*, jubón de guerra, formado con una gruesa capa de algodón que detenía el golpe de las armas ofensivas; en ambas lleva el *anáhuatl*, colgante en forma de disco del que penden correas cuyos extremos están cortados en forma de colas

<sup>78</sup> Fernández Esteban, Maelwits, “La vieja K’olene”, *Relatos huastecos. An t’ilabti tenek*, Secretaría de Educación Pública (Lenguas de México, 4), México, 1994, p. 33.

<sup>79</sup> Alcorn, Janis B., *Huastec Mayan Ethnobotany*, University of Texas Press, Austin, 1984, p. 57.

de golondrina; en ambas tiene un *máxtlatl* liso, rectangular, aunque en la versión del monolito del Ex-Arzobispado la prenda muestra una orla simple y recta. En la Piedra de Tízoc, el personaje lleva sobre el pecho un collar ancho rematado por cascabeles redondos.

Tomemos con pinzas el *aztaxelli*: no caracteriza al personaje, ya que es común en los guerreros vencidos de estos monolitos. Del *anáhuatl* Seler sospechó que vinculaba al cautivo con Tezcatlipoca o con Tepeyótlotl.<sup>80</sup> Esto pudiera proporcionar una pista. En un trabajo anterior he propuesto que Tepeyótlotl es la divinidad que personifica el conjunto de “semillas-corazones” o entidades invisibles que constituyen el “alma” de las riquezas depositadas en el interior del Monte Sagrado, mismas que salen a la superficie de la tierra como bienes donados a los hombres.<sup>81</sup> Un pueblo que tuviera como mito fundacional la ruptura del Monte Sagrado y el desbordamiento de sus riquezas, bien pudo reconocer como dios patrono a Tepeyótlotl. Si se toma en cuenta la más bella representación de este dios, la del *Códice Borbónico* (figura 24),<sup>82</sup> se encontrará que está vestido con piel de jaguar, adornado con el *aztaxelli*, cubierto por un *máxtlatl* blanco, liso, apenas orlado por una banda lisa y recta. Lleva sobre su pecho un collar ancho del que penden cascabeles redondos. Su divisa principal es el gran *anáhuatl* con sus correspondientes colgantes cortados como cola de golondrina. En cuanto al *ichcahuipilli*, pese a que el dios está cubierto con la piel del jaguar, muestra sobre el muslo derecho la franja decorada de la parte inferior del jubón.

Pese a todo lo anterior, debe reconocerse que las similitudes entre Tepeyótlotl y el guerrero vencido no son concluyentes. Así, el *anáhuatl*, la importantísima divisa que porta en el pecho,

<sup>80</sup> Seler, “Excavations at the Site of the Principal Temple in Mexico”, art. cit., pp. 134-136.

<sup>81</sup> Alfredo López Austin, *Tamoanchan y Tlalocan*, Fondo de Cultura Económica, México, 1994, p. 186.

<sup>82</sup> *Códice Borbónico*, edición facsimilar, Fondo de Cultura Económica-Sociedad Estatal Quinto Centenario-Akademische Druck-und Verlagsanstalt, México, 1991, lám. 3.



Figura 24. Tepeyótlotl en el *Códice Borbónico*, lám. 3.



puede aparecer en imágenes de otros muchos dioses, aparte de los dos mencionados.

## LA ATRIBUCIÓN DE UN TOPÓNIMO

En 1949 apareció una obra seminal para el estudio de la organización política del Posclásico mesoamericano, y en particular para la composición de los dominios mexica-tenochcas: el libro de Robert H. Barlow, *The Extent of the Empire of the Cullhua Mexica*.<sup>83</sup> Muy poco después, en 1952, y con el interés particular de estudiar las conquistas de los mexicas y sus aliados en el Totonacapan, Kelly y Palerm publicaron su clásico trabajo *The Tajín Totonac*.<sup>84</sup> Otros esfuerzos meritorios se realizaron durante décadas; pero el nuevo impulso en los estudios sobre el tema se dio hasta mediados de los noventa con los libros de Hassig, *Aztec Warfare*; Carrasco, *Estructura político-territorial del imperio tenochca*, y Berdan y otros, *Aztec Imperial Strategies*, este último con muy puntuales precisiones de esta autora y de Smith en lo que toca a las correlaciones de fuentes documentales y pictográficas para determinar las conquistas de la Triple Alianza.

Aunque las investigaciones mencionadas son un fuerte jalón en la comprensión de la organización política de la Triple Alianza y sus dominios, el asunto sigue siendo sumamente complejo, y subsiste la duda sobre el alcance de las fuentes. Prem, por ejemplo, sostiene que las listas de tributos y conquistas son insuficientes e inadecuadas para definir los alcances del imperio, por lo cual, a su juicio, la extensión del territorio dominado por la

<sup>83</sup> Robert H. Barlow, *The Extent of the Empire of the Collhua Mexica*, University of California Press, Berkeley, 1949. Recientemente, Monjarás-Ruiz, Limón y Paillés han hecho muy accesible este libro en su versión española [*La extensión del imperio de los culhua mexica*, traducción y notas de J. Monjarás-Ruiz, Instituto Nacional de Antropología e Historia—Universidad de las Américas, México, 1992].

<sup>84</sup> Isabel Kelly y Ángel Palerm, *The Tajín Totonac. Part 1. History, Subsistence, Shelter and Technology*, Smithsonian Institution—Institute of Social Anthropology, Washington, D.C., 1952.

Triple Alianza empieza a disolverse en unidades cuyo carácter queda poco transparente.<sup>85</sup> En cuanto a los glifos toponímicos, dice que “es bien claro... que muchos jeroglíficos nahuas permiten lecturas varias, de las cuales en un caso concreto sólo una podría ser la correcta, la que su autor tuvo la intención de manifestar”, y que “esta imprecisión se debía a las dificultades de expresar nombres por representaciones gráficas que casi inevitablemente tienen que resultar ambiguas”.<sup>86</sup>

La vinculación de un glifo toponímico —en su caso el del anuro frente al monte roto— y un topónimo que correspondía a una de las conquistas mexicas está muy lejos, por tanto, de la simplicidad de un mero ajuste etimológico. Sin embargo, y aunque éste no es el problema que me propuse resolver en este trabajo, hago algunas puntualizaciones.

1. La identificación plena del animal como un anuro descarta que el glifo pueda adjudicarse a Xaltocan o a Azcapotzalco.
2. Son muy escasas las probabilidades de que, aparte del caso cholulteca, haya quedado registro preciso en las fuentes documentales de un relato mítico o milagroso que sirva de base para la identificación del topónimo.
3. Hipotéticamente la atribución del glifo a un lugar conquistado por los mexicas abre tres líneas de investigación:
  - a) el topónimo se refiere a un anuro como derivación del mito de la ruptura del eje, haciéndolo implícito;
  - b) el topónimo alude al monte roto, con igual respaldo;
  - c) el glifo se refiere al mito o al milagro; pero sin relación directa con el topónimo del lugar conquistado; el glifo opera al sobreentenderse el relato del prodigio y el topónimo.

<sup>85</sup> Hanns J. Prem, “La extensión del dominio mexica”, en Constanza Vega Sosa (coord.), *Códices y documentos sobre México. Tercer Simposio Internacional*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 2000, p. 612.

<sup>86</sup> *Ibid.*, p. 602.

Con escasos recursos de las fuentes, juguemos con posibilidades de atribución, más como ejemplos que como propuestas.

La referencia al anuro se cumple en Tamazollan y Tamazulapan. Tamazollan o Tamazolla pertenece a la Mixteca Alta y es cercano al actual Santiago Tilantongo. Según Bazán, su nombre mixteco era Ñuyagua,<sup>87</sup> que Acuña traduce como “Pueblo de ranas”.<sup>88</sup> En el pueblo se hablaba mixteco y chocho, y fue conquistado por Motecuhzoma Ilhuicamina.<sup>89</sup> En el *Códice Mendocino* y en la *Matrícula de tributos* es uno de los pueblos que pagan tributos con Coaixtlahuaca.<sup>90</sup> Según la leyenda de su dinastía, su primer gobernante descendió del cielo y su consorte nació de una piedra que se abrió.<sup>91</sup> En su geografía sagrada se menciona una montaña llamada Ñuñañu en mixteco, Tlacotépec en náhuatl y Peña Tajada en español.<sup>92</sup> Acuña traduce Ñu Nañu, Ñu Tza’un o Ñu Tñañu como “En el cerro tajado” o “En la media montaña”.<sup>93</sup> Sus habitantes usaban el *ichcahuipilli*, descrito como “manta estofada con algodón”.<sup>94</sup>

Tamazulapan —el actual Tamazulapan del Progreso— no es tan buen candidato. Se encuentra en la lámina del *Códice Mendocino* en que aparece Tamazollan.<sup>95</sup> Pertenece también a la Mixteca Alta. En el pueblo se hablaba el mixteco y el chocho. Fue

<sup>87</sup> Juan de Bazán, “Relación de Tilantongo y su partido”, *Relaciones geográficas del siglo XVI: Antequera*, edición de René Acuña, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2 vols., 1984, v. II, p. 228.

<sup>88</sup> Acuña, en Bazán, “Relación de Tilantongo y su partido”, art. cit., p. 228, nota 4.

<sup>89</sup> Ross Hassig, *Aztec Warfare. Imperial Expansion and Political Control*, University of Oklahoma Press, Norman—Londres, 1995, pp. 281–282.

<sup>90</sup> *Codex Mendoza*, op. cit., fol. 43r; *La Matrícula de tributos*, interpretación y análisis de Ma. Teresa Sepúlveda, introducción de Miguel León-Portilla, historia de la *matrícula* de Víctor M. Castillo Farreras, *Arqueología Mexicana* (Edición especial, 14), México, 2003, lám. 23.

<sup>91</sup> Bazán, “Relación de Tilantongo y su partido”, art. cit., p. 244.

<sup>92</sup> *Ibid.*, p. 246.

<sup>93</sup> Acuña, en Bazán, “Relación de Tilantongo y su partido”, art. cit., p. 246, nota 59.

<sup>94</sup> Bazán, “Relación de Tilantongo y su partido”, art. cit., p. 245.

<sup>95</sup> *Codex Mendoza*, op. cit., fol. 43r. Véase *Matrícula de tributos*, op. cit., lám. 23.

conquistado por Motecuhzoma Ilhuicamina.<sup>96</sup> Durante la Colonia perteneció a Texupa.<sup>97</sup> Su gente peleaba en la guerra con “unos coseletes hechos de algodón, colchados, a manera de coracinas hasta el ombligo”.<sup>98</sup>

Para la segunda línea de investigación se tiene en la lista de conquistas mexicas un pueblo denominado Poztectlan (“El lugar del roto”),<sup>99</sup> nombre muy cercano al del actual Postectli del que nos habla Gómez Martínez. El antiguo Poztectlan se llama hoy Poxtitlán,<sup>100</sup> y está en la parte meridional y serrana del Totonacapan. Perteneció en la antigüedad a Misantla, y hoy se encuentra en su municipio, al norte de Xalapa. No es de creer que la conquista de un pueblo de tan poca importancia quedara registrada como una gran conquista en los dos monolitos mexicas; pero queda la posibilidad de que el nombre se refiriera a Misantla misma. Hay que tomar en cuenta que las poblaciones mesoamericanas de la antigüedad tenían varios nombres, en parte debido a las diferencias lingüísticas interregionales. También es posible que el pequeño pueblo de Poztectlan hubiese sido designado con uno de los nombres de su centro político, muy cercano a él. Por otra parte, ¿cómo pudo haberse representado glíficamente el topónimo de Misantla? No hay una idea clara. En primer lugar, no se sabe si Misantla es una palabra totonaca, pues hoy es irreconocible; en segundo, todos los esfuerzos por interpretarla como palabra náhuatl o de vincularla a un glifo que justifique dicho origen<sup>101</sup> es un juego malabar.

<sup>96</sup> Michael E. Smith y Frances F. Berdan, “Province Descriptions [Appendix 4]”, en Frances F. Berdan *et al.*, *Aztec Imperial Strategies*, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, Washington, D.C., 1996, pp. 281-282.

<sup>97</sup> Diego de Avendaño, “Relación de Texupa”, *Relaciones geográficas del siglo XVI: Antequera*, edición de René Acuña, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2 vols., 1984, v. II, p. 220.

<sup>98</sup> *Idem.*

<sup>99</sup> Smith y Berdan, “Province Descriptions”, art. cit., p. 306.

<sup>100</sup> Ramírez Lavoignet, en Pérez de Arteaga, *Relación de Misantla*, notas de David Ramírez Lavoignet, Universidad Veracruzana, Xalapa, 1962, p. 124.

<sup>101</sup> Pérez de Arteaga, *Relación de Misantla*, *op. cit.*, p. 13; Ramírez Lavoignet, en Pérez de Arteaga, *Relación de Misantla*, *op. cit.*, pp. 23-26; David Ra-

¿Cuál de las fuerzas de la Triple Alianza conquistó Misantla, y cuándo ocurrió la conquista? Ramírez Lavoignet propone que el vencedor de Misantla fue Axayácatl, *tlatoani* de Mexico-Tenochtitlan, en una campaña en que sería derrotada Xalapa, y que la fecha fue 1480.<sup>102</sup> Ni el dibujo del *Códice Misantla* ni la *Relación de Xalapa* —fuentes en que Ramírez Lavoignet se apoya— parecen suficientes para sostener su argumentación ni en cuanto a conquistador ni en cuanto a fecha.<sup>103</sup> Sin mencionar Misantla, Alva Ixtlilxóchitl relata que Nezahualpilli, *tlatoani* de Tetzco, derrotó a los totonacos de la región de Nauhtla en 1486,<sup>104</sup> lo que corrobora Dibble al interpretar el *Códice en Cruz*.<sup>105</sup> Smith y Berdan dicen que Misantla pudo haber sido conquistada por Axayácatl o por Nezahualpilli; pero se basan sólo en los autores mencionados.<sup>106</sup> Por último, la *Relación de Misantla* dice que los misantecos entregaban tributo a Motecuhzoma Xocoyotzin.<sup>107</sup>

El escabroso territorio de Misantla es territorio idóneo para la percepción de un paisaje mítico. La serranía de Chiconquiaco

---

mírez Lavoignet, “Notas históricas de Misantla”, en Ignacio Bernal y Eusebio Dávalos Hurtado (eds.), *Huastecos, totonacos y sus vecinos*, Sociedad Mexicana de Antropología, México, 1953, pp. 328-329. Ramírez Lavoignet se apoya para su análisis filológico en los datos del propio Pérez de Arteaga, en Muñoz Camargo, *Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala*, *op. cit.*, y en el *Códice Misantla* (véase Ramón Mena, “Códice ‘Misantla’ publicado e interpretado”, *Société Scientifique “Antonio Alzate”*, 1910-1911, t. 30, pp. 389-395 y 3 láms.), para concluir que el origen es Mazatlán; pero sus derivaciones y consideraciones son más complejas de lo que exige la claridad explicativa de un topónimo.

<sup>102</sup> Ramírez Lavoignet, “Notas históricas de Misantla”, *art. cit.*, p. 317.

<sup>103</sup> Véanse Mena, “Códice ‘Misantla’ publicado e interpretado”, *art. cit.*, y Constantino Bravo de Lagunas, “Relación de Xalapa de la Veracruz”, *Relaciones geográficas del siglo XVI: Tlaxcala*, edición de René Acuña, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2 vols., 1985, vol. II, p. 346.

<sup>104</sup> Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, “Historia de la nación chichimeca”, *Obras históricas*, Universidad Nacional Autónoma de México, 2 vols., 1975-1977, v. II, p. 155.

<sup>105</sup> Charles E. Dibble, *Códice en Cruz*, Talleres Linotipográficos Numancia, México, 1942, pp. 69-70.

<sup>106</sup> Smith y Berdan, “Province Descriptions”, *art. cit.*, p. 306.

<sup>107</sup> Pérez de Arteaga, *Relación de Misantla*, *op. cit.*, p. 16.

(“Lugar de Siete-Lluvia”) pudiera apuntar al culto de la diosa del agua, Chalchiuhtlicue;<sup>108</sup> existe en sus cercanías un pueblo llamado Tlalocan; Colipa (“Sobre el Torcido”), sitio próximo, rememora el cerro torcido que da nombre a Colhuacan; entre Misantla y Chiconquiaco queda la Sierra del Algodón —recuérdese el nombre Ichcacuatitla, sinónimo del actual Postectitla de Chicontepec—; existe un río llamado en lengua totonaca Palpoala (“Río de sapos”) y, sobre todo, hay un monte al que se llama Cerro Quebrado, que en náhuatl tiene por nombre Quetzaltépetl (“Monte precioso”).<sup>109</sup> Ramírez Lavoignet proporciona otra referencia a los anuros, las figuras verdes que aparecen en el *Códice Misantla*;<sup>110</sup> pero una de las figuras parece lagartija y la composición del códice no da para una interpretación segura.

Por último, queda la referencia a los *ichcahuipilli*. Según su *Relación*, la gente de Misantla no usaba estas prendas defensivas porque no era un pueblo guerrero; pero las fabricaba para sus vecinos: “Dicen que nunca tuvieron guerra, y así no peleaban, sino hacían en este pueblo unos juboncillos estofados de algodón que iban a vender a tierra de guerra.”<sup>111</sup>

Como tercera línea de investigación se señaló la posibilidad de que el glifo se refiriera al mito o al milagro; pero sin relación directa con el topónimo. Ningún ejemplo es mejor que Cholula. La ciudad santa jamás fue conquistada por los mexicas; pero Rojas afirma que sus habitantes tenían guerra contra los de Huexotzinco, Mexico y Tepeyácac.<sup>112</sup> Los cholultecas se enfrentaron a la Triple Alianza al menos en una ocasión. Según Alvarado Tezozómoc, los *tlatoque* de la Triple Alianza se lanzaron en

<sup>108</sup> Véase la posible relación de la fecha chicomequiáhuatl con la diosa Chalchiuhtlicue, en Alfonso Caso, *Los calendarios prehispánicos*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1967, p. 198.

<sup>109</sup> Ramírez Lavoignet en Pérez de Arteaga, *Códice de Misantla*, *op. cit.*, p. 39-41 y 124, y “Notas históricas de Misantla”, *art. cit.*, p. 330-331.

<sup>110</sup> Ramírez Lavoignet en Pérez de Arteaga, *Códice de Misantla*, *op. cit.*, p. 131, y “Notas históricas de Misantla”, *art. cit.*, p. 316.

<sup>111</sup> Pérez de Arteaga, *Relación de Misantla*, *op. cit.*, p. 17.

<sup>112</sup> Rojas, “Relación de Cholula”, *art. cit.*, p. 133. Véase también Durán, *Historia de las Indias de Nueva España*, *op. cit.*, vol. II, p. 178-183.

campana para sofocar la rebelión de los de Ahuilizapan, Cuetlaxtlan y Cempoalla, quienes habían sido incitados a la guerra por Tlaxcala. Los aliados vencieron a los rebeldes, y en la derrota influyó, según Alvarado Tezozómoc, la falta de ayuda de los tlaxcaltecas a los cuetlaxtecas.<sup>113</sup> El historiador mexica no menciona Cholula; pero en un relato tardío, Torquemada hace referencia a esta campana, incluyendo a huexotzincas y cholultecas tanto en la intriga como en la participación militar. Torquemada dice que los cholultecas llevaron consigo “a su dios Quetzalcóhuatl, porque como siempre les hablaba el demonio por boca de este ídolo, quisieronlo tener cerca para saber en todas ocasiones lo que mejor les estoviese y debiesen hacer”.<sup>114</sup> Según el franciscano, al enterarse los ejércitos aliados del poder numérico de sus adversarios, no se decidían a atacar; pero Moquihuix, al frente de los mexica-tlatelolcas, se arrojó heroicamente contra los enemigos, causando su derrota, sin que a los cholultecas valiera “su falso dios Quetzalcóhuatl”.<sup>115</sup>

¿Hasta qué punto pudo haber valido la derrota de los cholultecas para registrar los acontecimientos en los dos monolitos mexicas? Indudablemente era motivo de enorme orgullo haber derrotado a un pueblo con tan grande protección divina; pero también lo hubiera sido derrotar a los tlaxcaltecas, y esto no quedó registrado en las enormes esculturas. Además, es extraño que Alvarado Tezozómoc, proclive a exaltar la gloria de Mexico-Tenochtitlan, no mencione la participación de Cholula en esta guerra, omisión en la que pudo influir el hecho de que fueron los mexica-tlatelolcas y no los mexica-tenochcas quienes se llevaron la gloria.

<sup>113</sup> Hernando de Alvarado Tezozómoc, *Crónica mexicana*, edición de Gonzalo Díaz Migoyo y Germán Vázquez Chamorro, Dastin, Madrid, 2001, pp. 162-165.

<sup>114</sup> Juan de Torquemada, fray, *Monarquía indiana. De los veinte y un libros rituales y monarquía indiana, con el origen y guerras de los indios occidentales, de sus poblaciones, descubrimiento, conquista, conversión y otras cosas maravillosas de la mesma tierra*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 8 vols., 1975-1983, vol. I, p. 224.

<sup>115</sup> *Ibid.*, vol. I, p. 225.

En resumen, ni Tamazollan ni Tamazulapan tienen la importancia de Coaixtlahuaca, cuya conquista, en todo caso, hubiese quedado grabada en los monolitos; la atribución a Misantla es demasiado rebuscada como para tenerla por buena; la de Cholula sería, en el mejor de los casos, excepcional, la de un pueblo derrotado que no fue ni conquistado ni tributario. Sin embargo, creo que las tres líneas propuestas pueden ser utilizadas heurísticamente por quien pretenda resolver lo que sigue siendo un misterio.





# ÍNDICE

## DISCURSO AL RECIBIR EL IV PREMIO INTERNACIONAL DE ENSAYO PEDRO HENRÍQUEZ UREÑA

### *DISCURSO*

Ensayo de utopías, <i>Alfredo López Austin</i> . . . . .	9
---	---

### *RESPUESTA*

Alfredo López Austin, Premio Internacional de Ensayo Pedro Henríquez Ureña, <i>Jaime Labastida</i> . . . . .	19
--	----

## JUEGO DE TIEMPOS

I. Esta antología . . . . .	27
II. Semblanza de mí mismo . . . . .	30

### TEORÍA

III. El núcleo duro . . . . .	45
IV. Sobre el concepto de <i>cosmovisión</i> . . . . .	66
V. Mito y género literario mítico en la tradición mesoamericana. . . . .	100

## DIFUSIÓN

VI. Asuntos de mierda . . . . .	123
VII. Asuntos lunares . . . . .	132

## COSMOVISIÓN

VIII. Tiempo del ecúmeno, tiempo del anecúmeno. Propuesta de un paradigma . . . . .	161
IX. Mitos e íconos de la ruptura del Eje Cósmico: un glifo toponímico de las piedras de Tízoc y del Ex-Arzobispado . . . . .	198

*Juego de tiempos,*  
de Alfredo López Austin,  
se terminó de imprimir en agosto de 2018  
en los talleres de Mújica Impresor, S.A. de C.V.  
Camelia núm. 4, col. El Manto, Iztapalapa, Ciudad de México.  
La composición tipográfica estuvo a cargo de  
Ediciones de Buena Tinta, S.A. de C.V.  
El tiraje consta de 500 ejemplares.

*Diseño:* Pablo Labastida  
*Cuidado:* Alfredo López Austin  
*Coordinación:* Agustín Herrera Reyes





