

RASGOS DE LA TRADICIÓN RELIGIOSA MESOAMERICANA

Alfredo López Austin

MI CONTRIBUCIÓN AL HOMENAJE

Suelen coincidir gustos e intereses que producen un paralelismo en actividades y en producción científica. Un ejemplo son las similares inquietudes de investigación que nos han movido a Yólotl González y a mí a lo largo de décadas de vida académica. Este paralelismo me ha sido muy grato y útil, pues el ejercicio académico no puede existir sin la interlocución de los participantes, mismo que aumenta considerablemente cuando, como es el caso, se agrega a la cercanía de nuestras tareas mi devota amistad y mi enorme simpatía por mi colega y amiga. Algunos de los temas que hemos abordado, cada uno por su cuenta y en diferentes épocas, en nuestras ya largas carreras profesionales, han sido los referentes a la organización social de los mexicas, la importancia del maíz en la identidad mesoamericana, la composición del cuerpo humano —sobre todo en lo que involucra a las entidades anímicas—, las concepciones mesoamericanas sobre el sexo, el simbolismo de los animales en la mitología, la estructura del cosmos y la religión de los antiguos nahuas; en este último caso el sacrificio humano, el panteón, la mortificación del cuerpo, el culto a la muerte y la concepción de la existencia ultramundana, etcétera. También hemos coincidido en las formas de aproximación y solución de la problemática, sobre todo la religiosa, pues ambos hemos recurrido a la vía comparativa, misma que hemos propugnado por su utilidad en la investigación histórica y antropológica.

Traigo a colación lo anterior porque en ocasión del muy justo homenaje que rendimos a Yólotl, se ha pedido a cada participante

que aborde algún asunto próximo de los que han sido abordados por la homenajeada. Es lo que se estila en estas ocasiones. En lo que a mí respecta, la dificultad no ha sido buscar un punto de encuentro en nuestro trabajo, sino elegir uno entre los múltiples aspectos en que hemos convergido. Al fin me decidí por presentar, como lo hemos hecho en repetidas oportunidades tanto Yólotl como yo, una visión panorámica de la religión mesoamericana en general o de la mexicana en particular. Son muestras de lo anterior sus estudios "Algunos aspectos de la problemática del estudio de la religión en Mesoamérica", de 1975, y "Taxonomía religiosa mesoamericana", de 1987, y mis artículos "La religione della Mesoamerica", de 1997, y "Características generales de la religión de los pueblos nahuas del Centro de México en el Posclásico Tardío", de 2008.

Considero que el enfoque general no sólo es interesante, sino útil, pues establece, tanto para los especialistas en la materia como para los autores mismos que lo llevan a cabo, una puntualización de los aspectos cruciales que podrán analizar en futuras investigaciones. La puntualización no ha sido extraña en nuestro campo, y de ella han derivado útiles observaciones, como la de Pedro Carrasco (1976: 237-288), cuando indica que una de las características de la religión mesoamericana es la pluralidad, intensidad y masividad de las ceremonias religiosas, y cuando continúa detallando en el mismo estudio otras muy importantes peculiaridades del complejo cultural.

Por mi parte, y después de algunos trabajos en que he pretendido abarcar un buen número de rasgos fundamentales, en esta ocasión considero más oportuno enfocar sólo unos cuantos, algunos de ellos presentes en toda la tradición religiosa, hasta la actualidad, y agregar una breve argumentación a mis ejemplos. Hago la selección entre varias cuestiones que han surgido recientemente en torno a la religión mesoamericana tanto en el diálogo con colegas, como en ponencias presentadas en reuniones académicas o en mis cursos docentes.

LOS LÍMITES DE MESOAMÉRICA EN MATERIA RELIGIOSA

Pese a la insistencia de Paul Kirchhoff en que se consideraran como una simple propuesta los límites mesoamericanos que él presentó ante la comunidad científica con el propósito de abrir una discusión académica,

y pese también a los constantes reclamos a sus alumnos, cuando nos instaba a no confundir las delimitaciones territoriales del área cultural con barreras infranqueables, el mapa por él circundado con una línea oscura quedó, para ser aceptado o negado, como una imagen fija. Esta percepción ha hecho que el concepto mismo de Mesoamérica se bambolea a lo largo del tiempo. Entre las críticas formuladas en contra de dicha demarcación del territorio se pueden mencionar que la base de su precisión son los rasgos y no los complejos culturales; que estos rasgos corresponden sólo a un tiempo determinado —o sea que no existe una profundidad histórica—, y que muchos de ellos son peculiares sólo de algunos de los pueblos comprendidos en el área señalada.

Ya la demarcación cultural misma, en abstracto, enfrenta problemas muy graves, entre los que pueden señalarse la necesaria dependencia de los conocimientos que se tienen de las culturas estudiadas en la época en que se formula la demarcación, conocimientos que no suelen ser uniformes ni equilibrados respecto a todos los pueblos comparados. Con relación a Mesoamérica, no hay que olvidar las constantes referencias que hacía Wigberto Jiménez Moreno¹ a este problema, cuando señalaba la desproporción del enorme cúmulo de información sobre la historia y cultura antiguas de los pueblos del Altiplano Central en el México del Posclásico, frente a las exiguas noticias de las fuentes documentales sobre los mayas peninsulares o sobre los zapotecos de la misma época.

Un segundo problema es la dificultad de representar cartográficamente líneas que no son rígidas, sino evanescentes, e incluso de una evanescencia cuya intensidad y dimensiones varían entre distintas culturas colindantes, interrelacionadas en menores o mayores proporciones. Uno de los recursos contra esta dificultad fue, desde un principio, el dibujo con líneas demasiado rectas, lo que daba a conocer al lector entendido que debía tomar en cuenta su relatividad.

Un problema mayor fue señalado muy oportunamente por Franz Boas, quien lo presenta como la variabilidad producida por los diferentes campos de la acción social:

¹ No me refiero a ninguna obra específica de Jiménez Moreno, sino a sus opiniones externadas de manera pública en conferencias, pláticas o aulas, las cuales han sido siempre valiosas y muy comentadas.

Las así llamadas “áreas de cultura” que se usan por comodidad al tratar los rasgos generalizados, se basan por lo común en la identidad de condiciones geográficas y económicas y en semejanzas de cultura material. Si las áreas de cultura estuvieran basadas en el lenguaje, religión u organización social, diferirían de modo fundamental de las aceptadas generalmente (Boas, 1964: 163).

Esto, en efecto, es fundamental para la comparación de las religiones. Es evidente que no coinciden necesariamente las similitudes religiosas con las económicas, las políticas o las lingüísticas.

Los anteriores problemas y las subsecuentes críticas que éstos producen no anulan la importancia del concepto de área cultural, pese a que su rectificación lo convierte en una herramienta de trabajo mucho más compleja. Hay que tener siempre presente la idea de que cada objeto de estudio ha de tener una extensión crítica. Los paradigmas heurísticos que nos permiten la penetración en la tradición mesoamericana —por ejemplo— sólo pueden construirse mediante una intensa práctica comparativa en un amplio territorio de expresiones similares. La atomización de los estudios reduce enormemente las posibilidades interpretativas del investigador. Para un buen resultado, es necesario que éste disponga de distintas manifestaciones culturales en la amplia gama de la diversidad de culturas emparentadas por una historia común. Vale esto en cuanto a espacio y en cuanto a tiempo. En otras palabras, es indispensable mantener el concepto de área cultural, pese a que se torne más complejo, teniendo siempre presente su valor como herramienta teórica, indispensable para el manejo de la díada unidad/diversidad.

Las anteriores reflexiones me llevaron en agosto de 2013 a plantear el problema de la delimitación septentrional mesoamericana en materia religiosa, tomando en cuenta las posibles similitudes entre algunas creencias mesoamericanas y las existentes en las culturas del noroeste de México y suroeste de los Estados Unidos. Sin penetrar a fondo en el asunto, propuse en una reunión académica la utilización del concepto de paradigma (López Austin y López Luján, 2009: 33-36) para llevar a cabo comparaciones pertinentes que permitan correr hacia el norte los límites de la frontera mesoamericana, al menos en materia religiosa. Para ejemplificar, hablé de la viabilidad de construir un paradigma

correspondiente a un macrocomplejo cultural referente, básicamente, a los pobladores del mundo antes de la creación del hombre. El ejemplo partió del culto actual que rinden los otomianos a determinadas piedras, estimadas como contenedoras de seres sobrenaturales de dimensiones descomunales (gigantes o enanos) a quienes se atribuye haber sido antecesores de la especie humana en el mundo. Las características de estos seres —como son el tamaño gigantesco o reducido, el hecho de ser antecesores del hombre y su naturaleza peluda— corresponden no sólo a una buena cantidad de pueblos mesoamericanos del pasado y del presente, sino a pueblos que se encuentran más allá de la frontera septentrional mesoamericana. Es el caso de los sures entre los actuales pueblos cahítas.

En resumen, si bien la existencia de un rasgo no es suficiente para mover una frontera, sí puede ser el móvil para ir ampliando la búsqueda de otras afinidades y, con el tiempo, evaluar con más elementos de juicio la conveniencia de extender hacia el norte un concepto que, pese a su relatividad, sigue siendo sumamente útil.

En cuanto a la mencionada relatividad de la delimitación de las áreas culturales, hay que considerar que abre las posibilidades no sólo de los estudios comparativos, sino que amplía la problemática y el estudio de cómo los diversos pueblos van construyendo históricamente su propia cultura, lo que puede observarse con base en el juego de la díada unidad/diversidad.

LA DESAPARICIÓN DEL INDIVIDUO MUERTO Y EL CULTO A LOS ANTEPASADOS

En fecha reciente, a principios de septiembre de 2013, Yólotl González expuso públicamente la posible contradicción entre el culto a los antepasados y la antigua creencia mexicana de la desaparición del individuo en el Mictlán después de un recorrido subterráneo de cuatro años a partir de su muerte. De hecho, parece existir un grave dilema: ¿desaparición o permanencia de los muertos en el ámbito ultramundano?

Como en muchos otros casos, queda al historiador la duda de que el origen del dilema sea la invalidez o la incongruencia del informe proporcionado por las fuentes, o que somos los investigadores quienes estamos creando una paradoja a partir de una interpretación incorrecta.

Sabemos que en toda cultura hay contradicciones. La coherencia de las cosmovisiones no es absoluta. Sin embargo, es necesario ver cuáles son las causas que generan la incongruencia o nuestra incomprensión.

Juzguemos primero qué tanta validez podemos dar a los rasgos en cuestión. Una fuente muy importante nos dice que una de las almas del individuo humano viaja por el inframundo hasta tocar fondo en el piso más profundo. Durante todo el trayecto sufre distintos tormentos y pruebas que parecen no tener una finalidad determinada, puesto que el individuo termina por ser destruido. ¿Qué caso tiene su sufrimiento? Al parecer no existe una respuesta lógica; pero si tomamos en cuenta que uno de los nombres del Mictlán es Ximoayan (“El Lugar del Rasgado”, “El Lugar de la Rasura”, “El Lugar de la Raedura”), podemos entender que se creía que todos aquellos sufrimientos formaban parte de un proceso de desprendimiento de lo superfluo. Lo que quedaba al final del recorrido era algo (no alguien) que en el camino había perdido su historia, su individualidad, su calidad de persona. Era un núcleo esencial que tendría un nuevo destino; después de su ascenso por el *axis mundi* llegaría al cielo donde estaban Ometecuhtli y Ome-cíhuatl, quienes lo dotarían de un nuevo sexo y lo enviarían a un nuevo vientre materno para que se convirtiera en un nuevo individuo, sin memoria de su existencia anterior. La creencia de este reuso del alma esencial de las diversas especies sigue presente en nuestros días, independientemente de que algunos pueblos señalan un periodo distinto de lustración. Los tzotziles, por ejemplo, dicen que después de la muerte la existencia del individuo se prolonga tanto tiempo como vida tuvo sobre la Tierra. También precisan que en la determinación del sexo hay una alternancia, para lo cual señalan ejemplos en especies animales. Así, el ave que en la vida anterior fue gallo, en la siguiente será gallina, y viceversa.

Vayamos al otro rasgo: el culto a los antepasados. La creencia está también suficientemente documentada a lo largo y ancho de Mesoamérica. Por ejemplo, los trabajos de Marcus por sí (1989) y en colaboración con Flannery (1994) plantean la propiedad del concepto “dioses” al referirse a los seres sobrenaturales en Mesoamérica. Argumentan estos autores que los gobernantes zapotecos muertos, al haber poseído abundante *pée* (fuerza vital que se encuentra en el hombre y

otras muchas criaturas), quedan comprendidos entre los seres sobrenaturales y son adorados tras su muerte. En este proceso, nos dicen Marcus y Flannery (1994), los gobernantes muertos pueden identificarse con algunas fuerzas de la naturaleza. Muchísimas otras referencias, tanto en las fuentes documentales coloniales tempranas como en la etnografía de la época, nos hablan no sólo de este culto, sino de la existencia, dentro del Monte Sagrado, de los antepasados como cabezas de los linajes de los que proceden los hombres que actualmente habitan el mundo. No podemos, pues, dudar del culto a los antepasados como un fuerte rasgo de la tradición religiosa mesoamericana, hasta nuestros días. Sin embargo, ¿interpretamos bien lo que llamamos “culto a los antepasados”? Penetremos un poco en el complejo.

Antes de la creación del mundo, los dioses míticos participaban en una activa coexistencia que llegó a trastornarse en desorden caótico y lucha violenta. Su constitución como personajes del mito era aún proteica, y su interacción los afectaba como seres modificados en un proceso que debía concluir en el momento definitivo de la creación del mundo. Este momento llegó gracias al Sol. El Sol alumbró por vez primera la superficie de la Tierra; detuvo los conflictos; con sus rayos secó y cristalizó las formas de sus hermanos; los inmoló —les había dado el ejemplo, antecediéndolos con su propio sacrificio—, y dictó las leyes que los regirían en su nueva existencia, ahora incluidos en el ciclo de la vida y de la muerte. Tras su sacrificio, los dioses míticos, con la nueva naturaleza adquirida en el mundo de la muerte, resurgieron a la superficie y poblaron el mundo.

Al referirse a este poblamiento, las fuentes etnográficas actuales hablan de los diferentes destinos de los dioses en el mundo: unos se convirtieron en las actuales criaturas, dotados de la capa adquirida en el inframundo, cubierta dura, pero perecedera al paso del tiempo; otros quedaron como guardianes sobre la superficie de la Tierra, vigilando manantiales, frondas, corrientes de agua y demás sitios naturales; otros alcanzaron la categoría de meteoros: rayos y lluvia entre los más mencionados; otros se endurecieron y adquirieron la forma de piedras o de objetos arqueológicos; otros quedaron morando en las entrañas de la tierra, sobre todo en la enorme bodega que forma el interior hueco del Monte Sagrado.

En este apartado me refiero a los últimos. Son los padres-madres que fueron destinados a ser fuente de existencia de los individuos de cada una de las clases de criaturas. De hecho las criaturas —como individuos— no son sino trozos de la propia sustancia de los padres-madres, destinados a hacer el viaje de la vida sobre la superficie de la tierra, mismos que regresan a su fuente original tras la muerte.

Las unidades generadoras o padres-madres ocupan, como se dijo, la gran bodega cósmica; pero en ocasiones salen a la superficie, sobre todo a las faldas del Monte, y se dejan ver por los mortales. Algunas veces salen como un ser singular; otras, como pareja, y ésta casi siempre de carácter conyugal. Lucen como las criaturas a las que dan origen; pero las fuentes etnográficas los describen en ocasiones con formas distintivas: son de un tamaño mayor al normal, o de color blanco, o están coronados para indicar su rango. Son seres preferidos y celosamente protegidos por el Dueño —el dios gobernante del Monte Sagrado—, quien también acostumbra salir a pasear como unidad o como pareja conyugal.

Resumiendo, las relaciones entre los padres-madres de cada clase de criaturas y los individuos de ellos derivados son de totalidad/particularidad, generador/generado, protector/protegido, vitalizador/vitalizado. El padre-madre es el conjunto esencial de la clase y tiene a sus prolongaciones individuales bajo su responsabilidad. Por ejemplo, el dios patrono del maíz está pendiente de la prosperidad de cada milpa, y envía una parte de sí mismo para fortalecer las plantas en el proceso de generación, crecimiento y fructificación. Si se impide su paso, la milpa se seca o no produce, pues le falta su “alma”, su “corazón”. Si el patrono es robado y llevado a otro territorio —se cuentan casos de sustracción del corazón de los peces o de algunos frutos— la región pierde su capacidad productora de las especies de clase despojada.

El hombre no es ajeno a este proceso. El individuo es una parte de su patrono, y esto ha de entenderse en cada grupo humano. Sin embargo, algunos humanos tienen más potencia divina patronal que otros, pues fueron favorecidos con dos entidades innatas o con la adición de porciones. Los agregados pueden ser, incluso, de la propia especie o de otra distinta. Las fuerzas complementarias convierten a los elegidos en humanos extraordinarios, como lo son los gobernantes y los chamanes, cuya composición anímica es más plural o más vigorosa

que las de sus semejantes. Hoy se habla con frecuencia de los hombres con doble alma que pueden ejercer como chamanes, o de quienes poseen poderes extraordinarios por haber sido poseídos por el Rayo. Cuando estos hombres mueren, la porción divina que los acompañó en vida retorna a su fuente, aunque muchas veces queda teñida por la personalidad e historia que tuvo el individuo sobre la tierra. Con este carácter la porción donada vuelve a su lugar para integrarse en el panteón de los dioses donadores y protectores.

No es, por tanto, que un gobernante muerto se convierta en Rayo, sino que el Rayo se introdujo en el gobernante en vida, y es la identificación con el gobernante la que opera como un agregado de su propia persona divina. Tras la muerte, la porción donada recobra su posición. En una proporción menor, esto sucede también con la gente común: el pedazo de padre-madre retorna al interior de la tierra cuando fallece el individuo que fue su portador.

Los muertos son honrados por sus familiares como humanos fallecidos mientras conservan algo de su individualidad. La individualidad del muerto, que comprende los lazos familiares, se va diluyendo en el camino de la muerte. El grado de su subsistencia se mide por la frecuencia con la que el difunto se presenta en sueño a sus familiares. Algún día dejan de soñar con él (Baez Cubero, 2008: 57). Ya limpias de su historia las almas esenciales, pertenecen a la comunidad anónima de los hombres muertos. Siguen auxiliando a los vivos; pero ahora en forma indiferenciada como seres sobrenaturales indiferenciados.

¿Debemos entender esto como culto a los antepasados? Considero que es un culto a los ancestros; pero a los ancestros divinos, a los padres-madres, a las protocriaturas que vivieron las aventuras del mito y que ahora cumplen funciones específicas sobre el mundo. Antepasados (humanos) y ancestros (divinos, protohumanos) son categorías distintas. Los últimos son los hoy llamados padres-madres, *xantiles* —o en español, gentiles—, judíos, policías del inframundo, demonios, etc. En el pasado se les llamó en náhuatl *tzitzimime*.

LOS DIOSES CANÍBALES

Uno de los rasgos característicos de la tradición religiosa mesoamericana son las leyes específicamente dictadas para regir el mundo. Éstas

son más estrictas que las leyes cósmicas generales, las cuales rigen ecúmeno y anecúmeno (el tiempo-espacio exclusivo de los dioses). Los dioses, procedentes del anecúmeno, no están exentos del rigor de las leyes ecuménicas cuando vienen al mundo, y deben acatarlas como cualquiera de las criaturas.

El gran legislador del mundo, ya se dijo, fue el Sol, dios que intervino cuando la intensidad de las aventuras míticas aumentó hasta extremos insoportables. En muchas narraciones actuales varía el personaje que establece el orden y detiene aquel caos, aun a costa de matar a todos los dioses en conflicto. Se habla en algunos casos del conejo; en otros, del tlacuache; en otros es Poncho Pilatos;² en otros no es un ser singular, sino un par de santos. En el más conocido de los antiguos mitos solares nahuas es el mismo Sol quien ordena el sacrificio de todos sus hermanos. Inicia su tarea en el firmamento cuando, por su mandato exterminador, se ha consumado el último sacrificio, el del dios Xólotl.

¿Cuáles fueron los pecados de estos dioses protocriaturas? Hoy en día se recalcan algunos aspectos de su conducta inmoral: fueron ladrones, incestuosos, violentos, agresivos y, como una perversión intolerable, espantosa, fueron caníbales. Las descripciones abundan: los dioses protocriaturas acostumbraban visitarse entre sí, y los invitados solicitaban, fundados en la cortesía, que les donaran a los hijos infantes de las familias visitadas. Cuando los recibían, los mataban, los hacían tamales y se los comían. También se narra que los padres ingerían con frecuencia la carne de sus propios hijos.

El Sol, como ordenador del mundo, establece los ciclos, el ritmo del transcurso, la puntualidad del tiempo, la desaparición del incesto, del canibalismo y de otros desórdenes entre quienes habiten el ecúmeno. Entre los grandes cambios, establece la obligatoriedad del trabajo, ley que es el primero en cumplir al recorrer el cielo cotidianamente. Sin embargo, hay seres que viven en las zonas limítrofes, entre el ecúmeno y anecúmeno, y que aprovechan la debilidad o la ausencia transitorias del Sol para actuar agresivamente. Esto sucede en momentos críticos de eclipses o, entre los antiguos nahuas, cuando un periodo de 52 años

² Es una deformación mazateca del nombre del procurador romano. Se puede consultar más información en la obra de Boege (1988: 100).

concluía para dar paso al siguiente. La interioridad divina de algunas criaturas (piedras, piezas de cerámica, imágenes de dioses) podían vengarse de quienes los habían agredido cotidianamente, como era el caso de los metates y sus manos, doloridos día a día por el brusco trato de las mujeres que hacían la masa para las tortillas. Hoy se dice que por las noches las estrellas están obligadas a realizar la función de topiles o policías del Sol, pues deben cuidar el mundo en su ausencia y disparar sus proyectiles cada vez que el contenido anímico de una piedra intenta salir en forma de fiera.

Consecuentes con todo lo anterior, los mitos actuales nos hablan de los dioses caníbales. Destacan en el panteón la Abuela Caníbal y el Abuelo Venado Caníbal, dispuestos a tragar a sus nietos, y la pareja del niño protoSol y la niña protoLuna. La madre de los niños, por lo común muerta antes o durante el parto, es señalada con frecuencia como caníbal, y los niños mismos, antes de su conversión y tránsito al cielo como Sol y como Luna, son unos asesinos que matan a su abuelo y a su abuela, y llegan a profanar el cadáver de la anciana introduciendo en su vulva un cuchillo de pedernal. Son, todos ellos, antecesores del orden mundano.

Esto permite comprender que la calidad de *tzitzímitl* se refiere a un estado de los dioses. Desde principios del siglo pasado, Seler (1990-1998), al hacer un estudio detallado de la Vasija Bilimec, observó que entre los terribles dioses estelares representados en la bella pieza arqueológica se encuentran, con la categoría de dioses-conejos, Xiuhtecuhtli, Tlahuizcalpantecuhtli y Ehécatl Quetzalcóatl. Es un conjunto iconográfico en el que la diosa del pulque, como *tzitzímitl*, encabeza su ejército de seres punitivos armados simbólicamente de palos y piedras (Taube, 1997: 116, 126-127, 133-134, fig. 12). Los tres importantes dioses identificados aparecen en su condición original de *tzitzimime*.

Los dioses, con su facultad para dividir su sustancia divina, pueden ocupar simultáneamente los distintos ámbitos de tiempo-espacio. Su poder de ubicuidad les permite situarse en lugares diferentes tanto en el anecúmeno como en el ecúmeno, y desempeñar en cada sitio funciones diferentes. Tras la creación del mundo, muchos de los seres míticos quedaron en latencia en su condición de *tzitzimime*. Sin embargo, el tiempo del mundo es finito, y algún día los dioses decidirán su des-

trucción. Entonces, como se dice entre los mayas, “se dará vuelta a la tortilla”; se liberarán los terribles seres ahora latentes, ya sin el control del Quinto Sol, y acabarán con la especie humana.

El carácter bestial de los *tzitzimime* diferencia de manera tajante la conducta del ser humano y la de sus ancestros protohumanos. En el náhuatl del siglo XVI la palabra *atlácatl* (no humano) significaba “mal hombre”, y sus derivados *atlacanemi* y *atlacacemele* eran, respectivamente, “hombre desconcertado, disoluto y vicioso” y “revoltoso, desatinado y loco”. Hoy en día es frecuente encontrar en las voces moralizantes la comparación escandalizada de los individuos antisociales con quienes vivieron sobre la superficie de la tierra antes de que fueran promulgadas las leyes divinas de la convivencia. Dichos seres eran los *xantiles*, y se dice que su conducta fue como es hoy la de los marranos.

¿Qué explicación puede darse entonces al canibalismo ritual de los pueblos mesoamericanos, práctica que fue común entre los mexicas? Es posible que en el ritual mismo existiese una referencia sagrada a las prácticas divinas de las vísperas de la creación del mundo.

UNA RELIGIÓN NAHUALIZADA

En un excelente tratado sobre el nahualismo, Martínez González (2011) ofrece un análisis riguroso y profundo referente a un área geográfica de enormes dimensiones. Resalta a lo largo de su trabajo la increíble complejidad del nahualismo y al mismo tiempo la diversidad de creencias que el complejo arropa en los muchos pueblos incluidos en el estudio. Pese a esta multiplicidad en el pensamiento y las prácticas de los creyentes, es posible encontrar lo que puede calificarse como el sentido más lato y simple del nahualismo e identificarlo como una de las características más fuertes de la tradición religiosa mesoamericana que aquí nos ocupa. Volvamos al momento aquel en que, en los límites entre el tiempo-espacio divino y el mundano, los dioses muertos por orden del Sol emergen del inframundo dotados de una cobertura de sustancia pesada, dura y perceptible que los convierte en creadores-criaturas, en pobladores del mundo sujetos al ciclo del desgaste y la destrucción. El receptáculo que ahora forma parte inseparable de los individuos, su “cáscara”, es permeable, y contiene no sólo una entidad anímica de sustancia divina, sutil, sino una pluralidad de entidades

que van a constituir, en forma definitiva o transitoria, su propio ser, incorporándose todas para formar una entidad compleja: la totalidad del individuo en un momento dado de su existencia. En otras palabras, el continente de las criaturas es susceptible de intrusión y de salida de una pluralidad de entidades sutiles. Éstas poseen la capacidad de cambiar de receptáculo, en un flujo que puede ser constante. Vuelvo con esto a Martínez González (2011: 499 y 503), quien nos dice:

En el pensamiento mesoamericano, el hombre actual es pensado como producto de la unión de dos clases radicalmente diferentes de componentes. Por un lado encontramos a los cuerpos que, imaginados como hechos de la tierra y sus productos, fungen como cobertura o recipiente para una clase de elementos mucho más sutiles. Por el otro lado, tenemos a las ánimas que son de una naturaleza menos palpable, derivan de las deidades y se encuentran contenidas en las partes más pesadas de las personas.

[...] Sin embargo, los humanos no son los únicos que tienen *nanahualtin*, los dioses, las colectividades y posiblemente los muertos podían igualmente poseerlos.

En su sentido más extensivo el término nahualismo indica, por tanto, un variado conjunto de procesos. Las sustancias sutiles se introducen en individuos ajenos para constituir, permanente o transitoriamente, parte de su integridad. Mientras más se penetra en el complejo, más facetas se descubren de una diversidad de formas de invasiones y sus consecuencias.

En el ser humano, concebido como la criatura más compleja, es grande el número de componentes de naturaleza sutil. En un cuadro sinóptico publicado anteriormente (López Austin y López Luján, 2009: 105), proponemos dos clases de entidades anímicas o almas en el hombre: el alma identitaria y las individualizantes. La primera de ellas es innata, inseparable del individuo, al que otorga su naturaleza (sus características esenciales), identificándolo ya con todos los seres humanos, ya con sus grupos de pertenencia genética, ya con los componentes de su propio sexo. Las otras, de una gran variedad, penetran en él después del nacimiento y le proporcionan características independientes a las ya adquiridas por su pertenencia a los conglomerados humanos con los cuales se identifica. Con las entidades individualizantes el ser humano completa su calidad de persona.

Las fuentes documentales coloniales tempranas señalan muy diferentes invasores. Los dioses, por ejemplo, nahualizaban a los hombres. Políticamente, los casos más conspicuos eran los hombres-dioses, convertidos en recipientes de una porción de naturaleza divina que hacía al poseído un representante de la deidad, misma que en su interior hablaba y obraba con toda su autoridad. Transitoriamente, un dios podía penetrar para inclinar el corazón humano hacia la inspiración artística o hacia el furor o la lascivia. Pero los dioses también nahualizaban a los animales, y aun se dice que algunos dioses tenían como preferida alguna especie que le servía para deambular por el mundo. Las entidades anímicas humanas nahualizaban hombres y animales. Hay menciones de que también los animales podían nahualizar, penetrando en individuos de otras especies. Las plantas y sus productos contenían elementos anímicos, divinos, que también nahualizaban, como es el caso de los dioses-conejos que habitaban el pulque y que se introducían en los bebedores para provocar pensamientos desordenados y conductas erráticas, condición que se prolongaba por todo el tiempo de la embriaguez. Otro tanto puede decirse de las plantas psicotrópicas.

El nahualismo en su sentido lato, como flujo de las entidades de sustancia ligera que se alojaba en cuerpos extraños, no era ni es un proceso aislado y extraordinario, sino el efecto del deambular cotidiano de las sustancias sutiles, de invasiones propias de la existencia normal y de la vida cotidiana. La penetración de las fuerzas divinas puede ser de tal extensión que forma parte de los elementos constitutivos del ser humano, definitivos, indispensables para la vida. Esther Hermitte (1970: 84), al referirse a una de estas almas constitutivas, acuñó una denominación precisa de la integración: "coesencia". Hoy los quichés hablan de la misma entidad anímica que los antiguos nahuas llamaban *tonalli*. En el Centro de México el *tonalli* era el alma-destino proveniente del dios-tiempo, transportado por el Sol cuando cursaba el cielo durante el día del ritual del "segundo nacimiento" del niño. El ritual se hacía en los primeros días de la criatura: se le mojaba la cabeza con el agua en la que se habían reflejado los rayos solares, y así una fracción del dios-tiempo penetraba y se convertía en una de las entidades anímicas de aquella persona. Los quichés denominan al *tonalli* el "rostro

del día” y afirman textualmente que dicho rostro nahualiza a la criatura (Tedlock, 1982: 110).

En resumen, que en la tradición religiosa mesoamericana las creencias, los rituales, las prácticas cotidianas en general, no pueden prescindir de la concepción de nahualismo, entendido en este sentido lato, pues la permeabilidad de los cuerpos, la movilidad de las entidades anímicas y el flujo de éstas sobre la tierra constituyen, en su conjunto, una de las explicaciones de la existencia del mundo y de la integridad de la persona humana.

EL EJE DEL SENTIMIENTO RELIGIOSO

Uno de los grandes retos para el historiador y para el antropólogo es entender los efectos de la evangelización en las distintas regiones colonizadas tras la Conquista española. Las fáciles respuestas, disím-bolas entre sí, de conversión, permanencia encubierta de las antiguas creencias y sincretismo han sido superadas por su simplicidad. El sincretismo, al menos si se entiende como la mera fusión conciliada de dos creencias que en el fondo son diametralmente distintas, en realidad nada explica. Considero que un primer paso para enfrentar el difícil problema es señalar las divergencias fundamentales que existen entre el cristianismo y la religión indígena, y a partir de allí evaluar los cambios que, para mayor complejidad, no han sido uniformes entre todos los herederos de la tradición mesoamericana.

Hay que tomar en cuenta que se trata del enfrentamiento de una religión de salvación/condenación con otra para la que el centro de las preocupaciones es la existencia mundana del hombre, independientemente de que se crea en la persistencia de una parte del ser humano en el más allá. En las religiones de salvación/condenación el individuo lucha celularmente por la consecución de una plenitud eterna; en las mesoamericanas el individuo tiene que concebirse como componente de un tejido social. Hay que tener presente que el indígena converso fue refractario —y en buena medida lo sigue siendo— a la creencia de que los actos realizados en su breve existencia en el mundo condicionan una vida eterna de infinita felicidad o de indescriptible tormento.

A mediados de abril de 2013, como parte del homenaje al historiador Álvaro Matute, propuse que en la época de la Conquista existía una

diferencia sustancial entre los sentidos atribuidos a la historia (*res gestæ*) en las culturas mesoamericanas y en las sustentadas en tradiciones bíblicas (judaísmo, cristianismo e islam). Me referí entonces al sentido de la historia en su mayor dimensión: no el sentido de la historia de un pueblo, de un proyecto, de un movimiento político, sino el atribuido a la historia de la humanidad, esto es —desde un antropocentrismo común entre muchas culturas— a la razón de ser del mundo.

En el orden bíblico, el sentido de la historia del mundo depende del cumplimiento escatológico de un fin: la separación definitiva, eterna, del bien y el mal. El mundo, creado a imagen y semejanza de Dios, y por lo tanto perfecto, sufrió la distorsión del Demonio, introductor del mal y de la muerte, y su acción provocó la inmundicia mezcla del bien y el mal. Ésta se disolverá con el fin mismo del mundo, cuando tras el juicio final queden eternamente separados el bien de los salvos y el mal de los condenados.

La religión mesoamericana de aquella época también era escatológica en cuanto suponía la destrucción del mundo (el *butic* de los mayas, el Quinto Sol de los nahuas). Sin embargo, en la religión mesoamericana, el sentido de la historia no dependía del gran final: acabaría, simplemente, cuando los dioses enviaran la gran catástrofe, sin mayores consecuencias para una historia humana que con la catástrofe, simplemente, concluiría. Los dioses cumplían sus fines de creación al producir la continuidad del mundo, lograda tanto con su constante intervención como con la participación humana. Al menos así sería hasta que lo determinara en contrario su divina voluntad.

Como en el cristianismo, el hombre mesoamericano creía existir en el centro del conflicto entre dos principios opuestos. Sin embargo, la naturaleza de las dadas en juego era totalmente diferente. El bien y el mal son polares, excluyentes, y su coexistencia es sinónimo de imperfección. En cambio, los dos principios opuestos del mesoamericano son complementarios; cada uno depende de la existencia del otro, y de su juego resulta la existencia del cosmos. La separación de los opuestos en los creyentes de la tradición bíblica significa la perfección. Una separación similar sería para el mesoamericano el fin del movimiento. El cristiano vivía en un mundo imperfecto, dañado; el mesoamericano, en el mundo posible.

En pocas palabras, para el pensamiento bíblico el mundo tiene un sentido teleológico que se cumple al final de su existencia; en cambio, en el pensamiento mesoamericano la escatología no tiene ningún sentido teleológico, pues los fines a los que los dioses destinaron el mundo se cumplen día con día con su continuidad, con su permanencia, y la destrucción del mundo sólo indicará un cambio de la voluntad divina.

En esta ocasión me refiero al eje del sentimiento religioso, a la motivación radical del ser humano en su diálogo permanente con la divinidad. La gracia divina es una creencia arraigada en lo más profundo de la conciencia del fiel cristiano. La gracia divina es una manifestación de la omnipotente voluntad de Dios, de su bondad infinita. Es un don gratuito que ayuda al hombre a salvarse. Es un acto unilateral e inmerecido de Dios. Es, sin duda, el vínculo más valioso que puede establecerse entre Dios y el hombre.

En la religión mesoamericana la creación del hombre está marcada por una finalidad de los dioses: su servicio. La expresión más nítida es su descripción en el *Popol Vuh*. El ser humano existe como culminación del intento de los dioses por formar la criatura idónea que los reconozca, los adore, los alimente, que se reproduzca a fin de que los descendientes sigan trabajando para prolongar la existencia del mundo. El hombre nació, por tanto, ligado a una obligación, al trabajo, y el mundo se mantiene gracias al esfuerzo de los dioses complementado por el esfuerzo de los hombres, gracias al cansancio de unos y de otros, y gracias a que unos a otros se reciprocen al disolver el cansancio con el don del alimento. Es una asociación compleja que incluye tanto a los hombres vivos como a los que ya murieron, que hace a todos deudores y acreedores en una relación indisoluble. El niño mismo contrae la deuda por defecar sobre el rostro de la Tierra, por ofenderla con sus heces, y muy pronto por alimentarse con los frutos de ella sustraídos. El pago final del individuo es la muerte, cuando su cuerpo ingresa al seno de quien lo ha sustentado; pero entre el nacimiento y la muerte, la ingestión de los productos nacidos de la estrecha colaboración humana y divina deberá ser pagada con el trabajo que significa la oración, el cumplimiento del ritual, el sacrificio y la ofrenda.

Gracia divina y reciprocidad con los dioses son dos motores muy distintos del sentimiento religioso. La primera es unilateral; la segunda,

bilateral. La primera recae sobre un individuo; la segunda está fundada en la interrelación de las sociedades humanas y divinas. La primera es gratuita; la segunda es cohesiva. La primera tiene como fin la existencia ultramundana futura; la segunda persigue un fin mundano, cotidiano, presente.

La inquietud del historiador por la génesis de un sentimiento religioso suele conducir a la fantasía. Sin embargo, es difícil sustraerse a la tentación de la búsqueda. Cuando los especialistas nos hacen notar las diferencias entre las técnicas agrícolas, resaltan por un lado las del cultivo del trigo en el Viejo Mundo y las del maíz y los tubérculos en Mesoamérica. Establecen, por ejemplo, el contraste entre la siembra al voleo y la siega en manojos tronchados por la hoz, por una parte, y por otra el cuidado casi hortelano de las plantas, el depósito y cobertura de la simiente de maíz en la milpa, la aporcadura de cada tallo, la revisión del estado de maduración de cada panoja, el quiebre de cada caña para que el fruto no se dañe con la lluvia y el corte individual de la mazorca. Tras la atención que el milpero dedicó a cada planta, al ingerir su alimento ¿no pensará en una ley de reciprocidad?, ¿no la atribuirá a la planta, la lluvia, el Sol y sus propios muertos familiares que intervinieron en el cultivo?, ¿no la considerará ley universal?

LA FATIGA DE LOS DIOSES

Los dioses trabajan; el trabajo los fatiga y su alivio es el descanso. La idea podría parecer demasiado humana, extraña al ser aplicada a la divinidad. Es necesario que nos remitamos sintéticamente a la naturaleza de los dioses mesoamericanos.

Ante los urgentes requerimientos de la vida, el hombre aplica los medios utilizados en su ámbito social a todo lo que forma su entorno, y aun traspasa los límites de su mundo para anticiparse al arribo de las fuerzas causales que imagina provenientes de un tiempo-espacio diferente. Habla, solicita, ruega, suplica, exige, amenaza, agrede, aplaca, ofrece bienes y servicios a los seres de éste y otro mundo, y trata de permutar y contratar con ellos. Previamente les atribuyó las capacidades de percepción, intelección, volición y agencia, junto con las necesidades, apetencias y sentimientos propios de los seres sociales humanos. En otras palabras, los convierte en personas.

El hombre mesoamericano se ha caracterizado por la enorme extensión que ha dado a la personificación de su circunstancia real e imaginada, y aun se ha concebido él mismo poblado por entidades personales que conviven en el interior de su cuerpo, integrándolo. Así, cree percibir el ecúmeno y el anecúmeno como ámbitos espaciotemporales pletóricos de entes de existencia anterior a la creación del mundo. Son entes imperceptibles para el ser humano en condiciones normales de vigilia; con agencia sobre el mundo perceptible, y con una acción eficaz que puede ser captada y afectada en mayor o menor grado por la acción del hombre. No todos estos entes son iguales. Entre ellos, el mesoamericano ha distinguido aquellos que podríamos denominar —en términos no muy exactos— fuerzas sobrenaturales, y aquellos a los que ha atribuido el carácter de personas. Éstos, los dioses, son capaces de comprender las expresiones humanas; ejercen su acción eficaz sobre el mundo gracias a su propia voluntad, y su voluntad es susceptible de ser afectada por la acción de los hombres. Independientemente de que se les atribuya apariencia antropomorfa o no, son antropozoicos; esto es, poseen en buena parte una existencia con atributos equivalentes a los presentes en la vida humana. Pero son antropozoicos en la concepción más amplia de lo humano: son sociales. Los dioses, en tanto poseedores de cualidades de naturaleza social, aman, odian, apetecen, perdonan, necesitan, se satisfacen, esperan, se vengan de ofensas e incumplimientos... trabajan y se fatigan por el esfuerzo realizado.

Según el pensamiento mesoamericano, trabajo y descanso se encuentran enfrentados en las dos categorías de opuestos complementarios. El primero es de naturaleza caliente; el segundo, de naturaleza fría. El trabajo acalora y consume el cuerpo; lo adelgaza, lo extenua. Es vida plena; pero, como toda acción de vida, su consumación aproxima a la muerte, ya que los opuestos complementarios no son polares, sino partes de la dinámica de un ciclo. El descanso, en cambio, refresca, alimenta, repone las fuerzas, nutre, engorda; pertenece a la sombra, al frío, a la muerte. Participa de la condición de la sombra, de los alimentos y las bebidas. Por todo lo anterior, culmina con el retorno del cansado a su existencia activa. Si los dioses trabajan en el mundo, es necesario que descansen, que se alimenten; incluso, que penetren en el ámbito de la muerte para poder cumplir eficazmente sus futuras tareas. Era ésta

la causa por la que los dioses, al nahualizarse en las víctimas del sacrificio, podían ser inmolados ritualmente en los templos.

En este mundo gobernado por el Sol, todos los dioses trabajan. Ya se habló de las leyes dictadas por aquél para este mundo, impuestas a quienes lo pueblan transitoria o definitivamente. El trabajo puede ser muy lúdico: hay lucha constante entre los distintos elementos de la casa de las criaturas. Una forma conspicua de la lucha son las manifestaciones meteóricas. En la lucha se miden fuerzas, ejercidas en el orden en extremo jerarquizado de los dioses. Hay que tomar en cuenta que la sustancia divina se encuentra distribuida en seres de una gama que va de los más poderosos motores del mundo hasta los dioses interiorizados en las criaturas más humildes. Sin embargo, la fuerza disminuye con el esfuerzo y esto explica los procesos cósmicos fundamentales para la existencia del mundo: el poder ejercido de un dios sobre otro debilita al fuerte; en la competencia se llega al punto de equilibrio y se lo traspone. La trasposición provoca la inversión del poder y así se inicia una nueva fase. El proceso se repite, provocando un ciclo de prolongación indefinida. La noche, poderosa por su naturaleza primigenia y femenina, es superada por la fuerza masculina del día; pero el día se fatiga en el mando y es sustituido por la noche.

En el juego cósmico, los dioses son seres necesitados que requieren la colaboración del hombre para enfriarse, para saciar su hambre, para recuperar sus fuerzas. El hombre contribuye con su trabajo, también extenuante, que ha de ser aliviado con el sustento recibido de los dioses. Es la justificación de la reciprocidad, ley que cohesiona no sólo las sociedades humanas, sino todas las sociedades que se encuentran sobre la faz de la Tierra, incluyendo la sociedad de los dioses.

LOS PATRONOS

La justa ley de la reciprocidad se establece tomando en cuenta la gradación de la importancia de las relaciones sociales. La realidad y la equidad imponen la distinción. La equidad descarta toda igualdad indiscriminada y distribuye los rangos de atención con relación a la magnitud del intercambio. Cada individuo está más fuertemente interrelacionado con su pueblo que con los extraños; más con su grupo comunal que con el resto de su propio pueblo; más con su familia que

con cualquier otra familia de su comunidad. Estas relaciones se reflejan en el orden divino y la dimensión de los radios de interdependencia se plasma en la jerarquía de los patronos.

En lengua náhuatl el término clave es *calpultéotl*, calificativo dirigido no sólo a la divinidad del grupo comunal, el *calpulli*, sino extendido a otros niveles de comprensión. Por ejemplo, los antiguos nahuas señalaban a Quetzalcóatl como patrono de la humanidad, a Xicalláncatl de los xicalancas, a Otómitl de los otomíes y a Cuextécatl de los cuextecas o huastecos; pero, descendiendo de nivel de comprensión, Tepoztécatl era el patrono del pueblo de Tepoztlán y, en nivel decreciente, Cóyotl Ináhual era el patrono de *calpulli* en uno de los barrios de la ciudad de México-Tenochtitlan.

Anteriormente me referí a los patronos de las criaturas, empezando por el dios patrono del maíz. Los patronos de los hombres forman parte de esta misma categoría. Desde el tiempo de la creación, cada dios creador-criatura sufrió en sí mismo una transformación en el inframundo que lo introdujo en un ciclo mundano de existencia: así transita de la vida a la muerte, de la muerte a la vida. Cada dios lo es de una clase de criaturas. La sustancia sutil es fraccionable; el creador-criatura es al mismo tiempo uno y muchos, clase e individuos, y mientras una parte de las porciones individuales ocupan la superficie de la Tierra, otra se encuentra en el proceso lustral, latente y regenerador situado en el sitio frío, nebuloso y oscuro de la muerte, en la gran bodega o en el árbol o la boca de la montaña por los que se regresa a la luz del Sol. Esto hace que cada individuo sea en su interior una porción del dios patrono. En el hombre esta porción constituye el alma principal, la que otorga la esencia humana.

La idea de la esencia del hombre presenta problemas, pues ésta pertenece a la concepción mítica del mundo y en esta concepción no cabe el principio de diferenciación evolutiva. La esencia es como fue en el origen. El lenguaje es esencia del hombre, pero lo es también cada lengua para cada pueblo; son esenciales las características humanas, pero también lo son las étnicas; es esencial el trabajo, pero cada pueblo recibió un oficio al ser creado. Lo general y lo particular chocan al reclamar su carácter esencial. Ya he planteado el problema en trabajos anteriores y he enunciado la solución que dieron los mesoamericanos (López Aus-

tin, 1994: 35-41). En el alma identitaria las características esenciales se daban en sus distintos niveles, desde la pertenencia a la especie hasta la pertenencia familiar, pasando por la étnica y la del *calpulli*. ¿Cómo comprenderlo? Quedaba expuesto, básicamente, en la diferenciación de dos tipos de mitos de creación del hombre: el primer tipo corresponde a los mitos que se refieren a la creación de la especie humana (v.g., Quetzalcóatl compone a los hombres de huesos y cenizas de muertos y de la sangre de su propio pene); el segundo tipo, a los que relatan cómo surgen a la vida mundana los distintos grupos, ya claramente diferenciados, después de haber pasado en el anecúmeno una vida latente en una ciudad mítica común (la Tulán de los quichés). Corresponden los dos tipos a los dos pasos de la creación; los seres humanos, tras ser creados, permanecen y se reproducen en el anecúmeno hasta que llega el momento de su diferenciación y salida. Salen conducidos por sus patronos; cuentan ya con identidades propias, añadidas a la naturaleza general humana. El camino se inicia en las bocas de las cuevas-matrices de la montaña paridora. Los grupos migran separados. El patrono los apropia de su destino y los conduce a la tierra prometida para que esperen allí su “amanecer”, la salida prístina del Sol. El proceso es paralelo en el nivel del panteón. Es posible por la fisión del patrono general en múltiples patronos, diferentes entre sí.

Muchas historias antiguas de migración siguen el patrón mítico de la división de la humanidad aún no nacida para entrar al mundo con una distribución y un destino predeterminados. Los mitos más notables proceden tanto del Centro de México como de los Altos de Guatemala. Las narraciones siguen vigentes en su núcleo procesual. Un mito reciente de los tzotziles —expresado ya bajo cánones cristianos— indica cómo el patrono de los hombres se desdobra en varios patronos —en ese caso los hermanos de Dios— y cada uno de ellos dirige un pueblo hasta situarlo en su tierra prometida:

Por lo que se refiere a la fundación de Larráinzar, [...] los hombres creados en el tercer mundo se multiplicaron rápidamente y [...] Dios se dio cuenta de que tenía suficientes hijos; decidió entonces crear los pueblos dividiendo las tierras de todo el mundo entre los chamulas, zinacantecos, tenejapanecos, huastecos, etc., y envió a sus hermanos, los santos, para que fundaran municipios en los que, posteriormente, habrían de servir como protectores

y patronos. San Andrés escogió Larráinzar para fundar su hogar, como otros santos eligieron otros lugares (Holland, 1963: 79).

No repetiré detalles. Aquí me referiré a algunas correspondencias de esta creencia con la organización social y política en los pueblos del Altiplano Central de México durante el Posclásico Tardío. Por las raíces del término y por su uso más frecuente, *calpultéotl* era en sentido estricto el nombre del patrono del *calpulli*. No sólo era su protector, sino su creador, por lo que recibía el nombre de *tlacaxinachtli* o “semilla de hombres”. Las características principales del *calpulli* eran la integración social de familias que se decían descendientes del dios protector y creador, mismas que se reproducían preferentemente bajo un régimen endogámico. El *calpulli* se caracterizaba por una religión que tenía como peculiaridades el culto al patrono, la administración y celebración de las fiestas comunales y la formación de la escuela, constituida como un monasterio al que ingresaban los niños del barrio a edad temprana. El barrio era su lugar de residencia propio, dividido entre las familias de la comunidad. Era propietario de la tierra de labranza, ya parcelada por familias, ya destinada a los gastos comunales. La unidad profesional de sus componentes, caracterizados por un oficio, se creía heredada de las enseñanzas del patrono en el momento de la creación. Le era propia una cultura construida a lo largo de la historia del grupo. Sus autoridades tradicionales, presididas por el *teáchcauh* o “hermano mayor” y su Consejo de ancianos, formaban un cuerpo colegiado que resolvía los problemas internos. Una autoridad impuesta, estatal, regía al *calpulli* en lo que afectaba su vida externa: al frente estaba el *tecuhli*, funcionario designado por el poder central que era juez, representante del *tlahtoani* en el *calpulli* y del *calpulli* en el palacio, comandante militar, recaudador de tributos, etc. El *calpulli* se encontraba bajo un régimen fiscal estatal en el que formaba una unidad tributaria. En el orden militar, también estatal, los varones adultos del *calpulli* formaban un escuadrón con una bandera propia.

En el Centro de México, como en otras regiones de Mesoamérica, pero desde muchos siglos atrás, regía un sistema político en el que el dominio era de carácter territorial sobre una población multiétnica. Históricamente se había impuesto sobre regímenes de dominio por

linaje, en los cuales el rey había asumido el carácter de “hermano mayor” de sus súbditos, equiparando su figura a la del propio patrono. En otros trabajos, Leonardo López Luján y yo hemos denominado *zuyua-no* al régimen de dominio territorial, nombre que hemos elegido al derivarlo del mito justificante de tal política, pues hace referencia, en lengua maya, al lugar mítico de origen común de los grupos. Hay que dejar muy claro, sin embargo, que el régimen territorial no eliminó al régimen de linaje que, como puede suponerse, estaba basado en la figura del *calpultéotl*. La hegemonía del régimen territorial simplemente distribuyó el poder entre las unidades del antiguo régimen, conservando todos sus principios internos de organización, costumbres y culto religioso. Simplemente, colocó un soberano a aquella nueva, compleja y heterogénea entidad política, dando a cada una de las cabezas de linaje una función administrativa particular en el gran organismo que se integraba.

BIBLIOGRAFÍA

- BAEZ CUBERO, Lourdes, 2008, “Entre la memoria y el olvido. Representaciones de la muerte entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla”, en Lourdes Baez Cubero y Catalina Rodríguez Lazcano (eds.), *Morir para vivir en Mesoamérica*, Veracruz, Consejo Veracruzano de Arte Popular/INAH, pp. 57-84.
- BOAS, Franz, 1964, *Cuestiones fundamentales de antropología cultural*, Buenos Aires, Ediciones Solar/Librería Hachette.
- BOEGE, Eckár, 1988, *Los mazatecos ante la nación. Contradicciones de la identidad étnica en el México actual*, México, Siglo XXI Editores.
- CARRASCO, Pedro, 1976, “La sociedad mexicana antes de la Conquista”, en Daniel Cosío Villegas (coord.), *Historia general de México*, 3 vols., México, Colmex, pp. 165-288.
- GONZÁLEZ TORRES, Yólotl, 1987, “Taxonomía religiosa mesoamericana”, en Barbro Dahlgren de Jordán (ed.), *Historia de la religión en Mesoamérica y áreas afines. I Coloquio*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM, pp. 45-57.

- , 1975, “Algunos aspectos de la problemática del estudio de la religión en Mesoamérica”, en *XIII Mesa Redonda*, México, Sociedad Mexicana de Antropología, pp. 221-226.
- HERMITTE, M. Esther, 1970, *Poder sobrenatural y control social en un pueblo maya contemporáneo*, México, Instituto Indigenista Interamericano.
- HOLLAND, William H., 1963, *Medicina maya en los Altos de Chiapas*, México, INI.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, 1994, *Tlalocan y Tamoanchan*, México, FCE.
- , 1994-1997, “La religione della Mesoamerica”, en Giovanni Filoramo (coord.), *Storia delle religioni*, Roma, Editori Laterza, vol. 5, pp. 5-75.
- , 2008, “Características generales de la religión de los pueblos nahuas del Centro de México en el Posclásico Tardío”, en Silvia Limón Olvera (ed.), *La religión de los pueblos nahuas*, Madrid, Trotta, pp. 31-72.
- y Leonardo López Luján, 2009, *Monte Sagrado-Templo Mayor*, México, INAH/Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM.
- MARCUS, Joyce, 1989, “Zapotec Chiefdoms and the Nature of Formative Religions”, en R. J. Sharer y D. C. Grove (comps.), *Regional Perspectives on the Olmec*, Nueva York, Cambridge University Press, pp. 148-197.
- y Kent Flannery, 1994, “Ancient Zapotec Ritual and Religion: An Application of the Direct Historical Approach”, en Colin Renfrew y Ezra Zubrob, *The Ancient Mind*, Nueva York, Cambridge University Press, pp. 55-74.
- MARTÍNEZ GONZÁLEZ, Roberto, 2011, *El nahualismo*, México, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM.
- SELER, Eduard, 1990-1998, “The Pulque Vessel of the Bilimec Collection”, en Eduard Selser, *Collected Works in Mesoamerican Linguistics and Archaeology*, 6 vols., Culver City, Labyrinthos, vol. III, pp. 199-227.
- TAUBE, Karl, 1997, “La vasija de pulque de Bilimek. Saber astral, calendarios y cosmología del Posclásico Tardío en el México central”, en Xavier Noguez y Alfredo López Austin (coords.),

ALFREDO LÓPEZ AUSTIN

De hombres y dioses, Zinacantepec, El Colegio Mexiquense,
pp. 109-154.

TEDLOCK, Barbara, 1982, *Time and the Highland Maya*, Albuquerque,
University of New Mexico Press.

LOS RUMBOS DEL PENSAMIENTO
HOMENAJE
A YÓLOTL GONZÁLEZ TORRES

Félix Báez-Jorge
Isabel Lagarriga Attias
Coordinadores

Los rumbos del pensamiento: homenaje a Yólotl González Torres / Félix Baéz-Jorge,
Isabel Lagarriga Attias, coordinadores. - México : Instituto Nacional de
Antropología e Historia, 2015.
308 p. : il., mapas ; 23 x 16.5 cm. -- (Colección Etnología y Antropología Social.
Serie Memorias)

ISBN: 978-607-484-644-7

1. González Torres, Yólotl. 2. Excavaciones (Arqueología) - México. I. Baéz-Jorge,
Félix, coord. II. Lagarriga Attias, Isabel, coord. III. Instituto Nacional de
Antropología e Historia (México). IV. t. Colección Etnología y Antropología
Social (Instituto Nacional de Antropología e Historia). Serie Memorias

LC: CC115 / . G659

Primera edición: 2015

Diseño de portada: Natalia Rojas

D.R. © Instituto Nacional de Antropología e Historia
Córdoba 45, Col. Roma, C.P. 06700, México, D.F.
sub_fomento.cncpbs@inah.gob.mx

ISBN: 978-607-484-644-7

Todos los derechos reservados. Queda prohibida la reproducción total o parcial
de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y
el tratamiento informático, la fotocopia o la grabación, sin la previa autorización
por escrito de los titulares de los derechos de esta edición.

Impreso y hecho en México

ÍNDICE

Introducción <i>Félix Báez-Jorge</i>	9
Yólotl González Torres. Semblanza <i>Isabel Lagarriga Attias</i>	15
Rasgos de la tradición religiosa mesoamericana <i>Alfredo López Austin</i>	25
Mesoamérica, sacrificio humano y alucinógenos en la obra de Yólotl González Torres <i>Dora Sierra Carrillo</i>	51
Los depósitos rituales y las ceremonias de reconstitución del universo en Teotihuacan <i>Leonardo López Luján</i>	75
La tierra, espejo del cielo <i>Alfonso Arellano Hernández</i>	99
La peregrinación mexicana y la ceremonia del Fuego Nuevo <i>Ana María Luisa Velasco Lozano</i>	127
Las religiones comparadas: teoría y estudio de caso <i>Rosa del Carmen Martínez Ascobereta</i>	165

Mito y símbolo en los estudios comparados de la religión <i>Blanca Solares</i>	187
El culto guadalupano y la Danza de los Matachines en la ciudad de Chihuahua <i>Silvia Martha Ortiz Echániz</i>	209
Cosmogonías acuáticas en el Vishnuismo <i>Benjamín Preciado</i>	233
El culto a la Santa Muerte, una herejía popular de reelaboración cultural <i>Carlos Garma Navarro y Roberto García Zavala</i>	245
El neochamanismo en Xalapa, Veracruz <i>Isabel Lagarriga Attias</i>	271
Yólotl González Torres y el estudio del pensamiento religioso mesoamericano <i>Félix Báez-Jorge</i>	297
Síntesis curriculares	303