
Molly H. Bassett, *The Fate of Earthly Things. Aztec Gods and God-Bodies*, Austin, University of Texas Press, 2015.

por Gabriel Kenrick Kruell

A 500 años de la incursión de las huestes españolas en el continente americano, los acontecimientos de la conquista de México vuelven a ser recordados y reconsiderados, encendiendo las reivindicaciones sociales de los pueblos originarios y reavivando las pretensiones todavía no completamente extintas del colonialismo europeo. Entre los múltiples temas que están siendo reexaminados a la luz de nuevas perspectivas destaca sin duda la concepción indígena de la conquista, que Miguel León-Portilla llamó exitosamente la “visión de los vencidos”, así como las diversas maneras en que los pueblos mesoamericanos percibieron a los hombres europeos y la forma en que reaccionaron frente a su repentina irrupción. En los medios masivos y en las redes sociales vuelven a resonar añejas preguntas a las que los historiadores creíamos haber dado una respuesta: ¿es cierto que Cortés era visto por Moctezuma como la encarnación de Quetzalcóatl, que regresaba después de muchos años para tomar posesión de su reino?, ¿cómo fue posible que Cortés y sus compañeros fueran considerados dioses, aun después de que los indígenas se habían dado cuenta de su condición humana? El libro de Molly H. Bassett, *The Fate of Earthly Things*, cuyo título hace referencia al tema tratado en el libro XI del *Códice florentino* (*The Earthly Things*, “las cosas terrenales”), intenta contestar a estas preguntas ofreciendo nuevas respuestas y desarrollando reflexiones estimulantes que merecen ser ponderadas por los especialistas.

En la introducción y en el capítulo 1, la autora nos muestra que, en realidad, los historiadores nos hemos acercado al problema de la divinización de los españoles por parte de los indígenas sin plantearnos preguntas fundamentales: ¿qué era un “dios” para los pueblos mesoamericanos?, ¿qué significaba para los antiguos nahuas la palabra *teotl*, traducida normalmente como “dios”? Dejando a un lado las interpretaciones poscoloniales de aquellos estudiosos que han negado la posibilidad de que los

españoles fueran considerados *teteo* (dioses) y las suposiciones de los que han juzgado las narraciones del regreso de Quetzalcóatl como mentiras generadas durante la conquista, Bassett propone una posibilidad alternativa y, desde mi punto de vista, mucho más interesante, que parte del concepto de *mythohistory* (mitohistoria) acuñado por el antropólogo norteamericano Gary Urton.¹ Según Bassett, la “mitohistoria” es una versión compartida de la historia mesoamericana que emerge como producto historiográfico de la perspectiva del contacto entre indígenas y españoles. Así, las narraciones que cuentan cómo los indígenas se acercaban a los españoles con una mezcla de curiosidad y espanto, pues pensaban que eran dioses que habían cruzado el mar, y las historias que relatan cómo Moctezuma donó su reino a Cortés porque creía que era un emisario de Quetzalcóatl no deben ser juzgadas según nuestros parámetros de verosimilitud y raciocinio, sino como resultado de la interacción entre dos formas de pensamiento muy distintas: la europea y la náhuatl. Sería entonces reduccionista pensar estas historias únicamente como engaños inventados por los españoles para hacerse del poder, o atribuir a los indígenas las mismas concepciones europeas acerca de lo divino, imaginando unos *teteo* nahuas que tenían características similares al Dios judeocristiano o a las deidades del panteón grecolatino.

Bassett, a partir del trabajo de campo etnográfico realizado desde 2006 entre los nahuas de Chicontepepec (Veracruz) en el marco de los cursos de verano organizados por el Instituto de Docencia e Investigación Etnológica de Zacatecas (IDIEZ), propone una visión de los dioses nahuas, llamados en la Huasteca veracruzana *totiotzin* (nuestros venerados dioses), que sin duda podría acercarse mucho más a lo que los antiguos nahuas denominaban como *teteo*. Partiendo de una clasificación lingüística presente en la variante del náhuatl de Chicontepepec, que distingue entre seres animados o activos que reciben el verbo “ser” o “estar” en su forma *itztoc* (que podríamos traducir como “estar mirando”) y seres inanimados o pasivos que reciben el verbo “ser” o “estar” en su forma *eltoc* (que podríamos traducir como “estar sintiendo”), Bassett, su compañera Kelly McDonough y un grupo de colegas nahuas que trabajan en el IDIEZ constituyeron un modelo lingüísti-

1 Gary Urton, *The History of a Myth*, Austin, University of Texas Press, 1990.

co para el concepto de “animacidad” (en inglés *animacy*) que abarca desde los seres más activos y poderosos, los *totiotzin*, hasta los seres más pasivos e inertes, como las piedras (*tetl*). La parte más interesante de este paradigma es que, en muchos casos, los mismos hablantes de la lengua náhuatl chicontepecana no están completamente de acuerdo sobre el nivel de “animacidad” de ciertos entes, como las nubes (*mixtli*), que no reciben el plural pero se mueven constantemente recorriendo el cielo. Además, en un contexto ritual como el de la fiesta de Chicomexóchitl (7-Flor), que tiene lugar en la estación de lluvias en un momento importante para el ciclo agrícola del maíz, ciertos materiales normalmente inertes, como los papeles (*amatl*), sufren una verdadera transformación ontológica a través de su recorte en forma de figuras humanas y de la vestimenta que reciben, convirtiéndose en un grupo de *totiotzin* al que los mayordomos del pueblo deben ofrecer hospedaje y comida durante todo el año.

La autora no aplica automáticamente el modelo de la “animacidad” en el náhuatl de la Huasteca a las concepciones de los antiguos nahuas, pues es consciente de la distancia temporal y geográfica y del hecho de que en el náhuatl clásico del siglo XVI la distinción lingüística entre seres animados e inanimados se expresa más bien a través de la pluralización de los sustantivos. Sin embargo, no obstante los cambios ocurridos durante 500 años, el ejemplo moderno proveniente de Chicontepec ilustra una manera diferente, propiamente náhuatl, de pensar a los diversos entes que pueblan el mundo y sirve a la historiadora norteamericana para reflexionar sobre cómo los nahuas del siglo XVI pudieron concebir a sus *teteo* y cómo pudieron conceptualizar a los españoles que desembarcaron en Veracruz en 1519. A través de un análisis revelador de los ricos presentes que Moctezuma envió a Cortés (máscaras, collares, penachos y cascabeles de materiales muy finos pertenecientes a los dioses), Bassett nos muestra de manera convincente cómo uno de los objetivos del emperador mexica era convertir al capitán español en una deidad, posiblemente Quetzalcóatl, de manera similar a cómo lo siguen haciendo los nahuas de Chicontepec con los papeles recortados en la fiesta de Chicomexóchitl. ¿Pero para qué convertir a un hombre extraño y peligroso en un dios? Recordemos que esta operación era habitual entre los antiguos nahuas, quienes, durante sus numerosas fiestas, transformaban a sus esclavos y prisioneros de guerra en

“imágenes” de los dioses, o *teixiptlahuan*, para luego sacrificarlos. El regalo de Moctezuma, entonces, pudo tener un propósito secreto, es decir convertir a Cortés y a sus huéspedes en “representantes” de los dioses y prepararlos para una futura inmólación ritual. La propuesta de Bassett es sumamente tentadora y se aleja de manera afortunada de la visión clásica de un Moctezuma fatalista, lleno de dudas sobre el futuro y resignado a su triste destino.

Antes de entrar de lleno en el tema principal del libro (explicar qué era un “dios” para los nahuas del siglo XVI), la autora ofrece en el capítulo 2 una reseña historiográfica de los estudios que desde la mitad del siglo XX abordaron esta cuestión. En primer lugar, cita el trabajo pionero del historiador de las religiones Arild Hvidtfeldt, un estudio en inglés publicado en Dinamarca y bastante olvidado hoy en día, pero que tuvo importantísimas repercusiones en la manera en la que concebimos lo que los nahuas llamaban *teotl*.² Para Hvidtfeldt, *teotl* era una sustancia impersonal que daba poder, éxito y riquezas a quien entraba en contacto con ella, a la manera del *mana* de los pueblos del Pacífico descritos por los antropólogos anglosajones de finales del siglo XIX y principios del XX. De hecho, el estudio comparativo de Hvidtfeldt retomaba las propuestas de Durkheim y Mauss, quienes planteaban que el concepto de *mana*, traducible como “fuerza”, “energía” o “poder”, estaba difundido entre prácticamente todos los pueblos del mundo. El nombre que daban los nahuas al *mana* sería entonces *teotl*. La concepción de Hvidtfeldt impactó en los estudiosos posteriores de la religión y de la cosmovisión mesoamericana: Alfredo López Austin, por ejemplo, habló del *teotl* como una fuerza vital que permeaba a todos los seres mundanos, en particular a los “hombres-dioses”, quienes llevaban la esencia del dios en su interior,³ mientras que J. Jorge Klor de Alva concibió la religión mesoamericana como un *teoyoismo*, es

2 Arildt Hvidtfeldt, *Teotl and *Ixiptlati. Some Central Conceptions in Ancient Mexican Religion, with a General Introduction on Cult and Myth*, Copenhagen, Munksgaard, 1958.

3 Alfredo López Austin, *Hombre-dios. Religión y política en el mundo náhuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1973.

decir un pensamiento basado en la idea abstracta de *teotl*.⁴ Hasta la fecha podemos ver la fuerte influencia que tuvieron las ideas de Durkheim y Mauss, filtradas en el mundo mesoamericano a través de Hvidtfeldt, en el hecho de que al traducir el prefijo *teo-*, que sirve para componer muchas palabras nahuas, la mayoría de las veces utilizamos los conceptos “dios”, “divino” o “sagrado”. La crítica de Bassett a esta manera de proceder me parece muy atinada, pues la autora nos advierte que, en realidad, al traducir *teotl* como “dios” o “sagrado”, estamos introduciendo nuevamente en el mundo náhuatl nuestras propias ideas occidentales acerca de lo que es un “dios” o sobre el ámbito de lo “sagrado”.⁵

¿Cómo huir de este círculo vicioso al que nos condena la práctica engañosa de la traducción? En el capítulo 3, Bassett propone el método filológico como posible escapatoria y recoge todos los registros del término *teotl* aparecidos en la magna obra de fray Bernardino de Sahagún, la *Historia general de las cosas de Nueva España*, en particular el libro XI que trata de “las cosas terrenales”. Debo decir que, desde mi punto de vista, esta parte del libro, aunque demuestra una amplia erudición y un gran manejo del náhuatl clásico, resulta bastante decepcionante. A través del análisis de tres pasajes del libro XI que tratan respectivamente la turquesa fina (*teoxihuitl*), el azabache (*teotetl*) y el oro (*teocuitlatl*), Bassett intenta acercarse al significado original de *teotl* y llega a la conclusión de que éste se puede resumir en cinco propiedades:

1. La posesión o propiedad (*axcaitl*)
2. El hado, suerte, privilegio o prerrogativa (*tonalli*)
3. La exclusividad, ocupación, negocio o quehacer (*nexcahuilli*)
4. Lo maravilloso, asombroso, digno de estima (*mahuiztic*)
5. Lo valioso o amado (*tlahzoca*)

4 J. Jorge Klor de Alva, *Spiritual Warfare in Mexico. Christianity and the Aztecs*, 2 v., Santa Cruz, University of California Santa Cruz, 1980.

5 Sobre el problema de la traducción, véase también el brillante ensayo de Miguel León-Portilla, “Have We Really Translated the Mesoamerican ‘Ancient Word’?”, en Brian Swann (ed.), *On the Translation of Native American Literatures*, Washington, Smithsonian Institution Press, 1992, p. 313-338.

Estoy completamente de acuerdo con las dos últimas características, lo “maravilloso” y lo “valioso”, cualidades de *teotl* que ya habían sido destacadas por otros estudiosos desde los tiempos de Hvidtfeldt. Sin embargo, considero que las tres primeras cualidades, la “propiedad”, la “prerrogativa” y la “exclusividad”, no distinguen a los *teteo* de manera particular, sino que son compartidas potencialmente por cualquier tipo de ser. De hecho, Bassett misma nos ofrece suficientes ejemplos que demuestran que tanto los dioses como los hombres y otros entes poseen sus propios *axcaitl*, *tonalli* y *nexcahuilli*, de manera que estas tres propiedades no son de ninguna manera una prerrogativa de los dioses. Además, estos tres términos son intercambiables, es decir que funcionan como sinónimos, tal como lo muestra una expresión del libro XI del *Códice florentino*: “*intonal, imaxca, inneixcahuil in tlatoque, in totecuahuan* / su prerrogativa, su propiedad, su exclusividad de los gobernantes, de nuestros señores”. A mi manera de ver, los conceptos *axcaitl*, *tonalli* y *nexcahuilli* no aportan realmente mucho al esclarecimiento de lo que significaba el término *teotl* para los antiguos nahuas.

Me parece que hay otra debilidad en este capítulo 3: la autora no aprovechó todos los pasajes de la obra de Sahagún que hablan de *teotl*, sino que sólo los reportó en un apéndice al final de su libro.⁶ Muchas de estas palabras o expresiones aportan más luces en torno a la idea náhuatl de *teotl*, en particular los fragmentos de Sahagún en los que se describe el mar (*teoatl*) como “agua inmensa o espantosa”, el zanate mexicano (*teotzanatl*) como un “pájaro completamente negro”, el roble (*teocuahuitl*) como un “árbol extremadamente robusto” y el desierto (*teotlalli*) como un “páramo desolado”. Llama la atención, además, que la autora no comentó casi nada acerca del significado de la palabra *teotl* como Sol (Tonatiuh), sentido señalado por Sahagún en el pasaje acerca del oro (*teocuitlatl* o “excremento del Sol”) y evidente en palabras como *teotlac* (atardecer), el topónimo Teotenanco (en la muralla del Sol), que aparece con un glifo de Tonatiuh en el *Códice Mendoza*, y el antropónimo Tlaca-téotl (Sol de día), que también se expresa pictográficamente con un glifo solar en el *Códice Xólotl*. Sin duda, había mucha más madera de la que

6 Apéndice B, p. 205.

cortar. Sin embargo, al limitarse al comentario de los pasajes relativos a *teoxihuitl*, *teotetl* y *teocuitlatl*, Bassett disminuyó drásticamente el rico abanico de significados asociados al concepto de *teotl*.

Mucho mejor logrado, desde mi punto de vista, es el capítulo 4, en el que, apoyándose en un famoso estudio del antropólogo británico Alfred Gell acerca de la “agencia” de las obras de arte, la autora aborda el concepto de *teixiptla* en relación con el de *teotl*.⁷ Bassett analiza *ixiptla* como un sustantivo compuesto por dos raíces, *ix-* (ojo o cara) y *xip-* (piel o cáscara), y por un sufijo locativo *-tla*. Además, resalta el hecho de que *ixiptla* es una palabra que siempre está acompañada de algún prefijo o sufijo posesivo, lo que la convierte en una propiedad inalienable de una persona: *teixiptla* (*ixiptla* de alguien) y el plural *teixiptlahuan* (*ixiptlas* de varios). En los diccionarios del siglo XVI, *ixiptla* se traduce normalmente como “sustituto” o “representante”, y su forma abstracta *ixiptlayotl* como “imagen” o “efigie”. Sin embargo, Bassett prefiere la traducción *localized embodiment* (personificación localizada) porque es más cercana a la etimología de la palabra y porque manifiesta de manera mucho más explícita el hecho de que esta “personificación” está “localizada” en dos partes del cuerpo humano: la cara (*ix-*) y la piel (*xip-*). Como ejemplos de esta centralidad del rostro y de la epidermis, la autora presenta dos casos sumamente reveladores: las pieles de los sacrificados que vestían los *teixiptlahuan* de Xipe Tótec durante la fiesta de *tlacaxipehualiztli*, y las máscaras de piedras preciosas que recubrían los rostros de las efigies de Xiuhtecuhtli y Milíntoc en la fiesta de *izcalli*.

En sustancia, en el curso de los rituales, los *teixiptlahuan*, fueran éstos humanos o artefactos, no sólo representaban a los dioses, sino que constituían el cuerpo a través del cual las divinidades recibían vida y podían interactuar con el mundo. Las brillantes reflexiones de Gell ayudaron a Bassett a explicar de manera muy persuasiva por qué, a diferencia del mundo judeocristiano en el cual la devoción hacia las criaturas de Dios o hacia los artefactos de los hombres era considerada “idolatría”, en el mundo mesoamericano ciertas personas y objetos creados por las manos del hombre eran altamente venerados, a la par de los mismos dioses. Consi-

7 Alfred Gell, *Art and Agency. An Anthropological Theory*, Oxford, Clarendon Press, 1998.

dero que esta parte del libro representa una aportación significativa al tema de la religiosidad y de la ritualidad en el mundo mesoamericano, la cual merece ser celebrada y, ojalá, tomada en cuenta por los especialistas como punto de partida para nuevas y estimulantes reflexiones.

La única crítica que se podría hacer a esta parte del libro, por lo demás excelente, es que, al enfocarse únicamente en la relación entre *teotl* e *ixiptla*, Bassett pierde de vista el vínculo igualmente importante que existía entre el *ixiptla* y el que Hubert y Mauss definieron magistralmente en su ensayo clásico sobre el sacrificio como “sacrificante”, o sea la persona individual o colectiva que ofrecía ritualmente su víctima a un dios. Se extraña bastante una referencia a los trabajos de Michel Graulich (a quien Bassett ni siquiera menciona), por ejemplo su clásico ensayo *El sacrificio humano entre los aztecas*, publicado originalmente en francés en 2005, en el cual el investigador belga lanzó su hipótesis en torno a la identificación que había en el mundo náhuatl entre “sacrificante” y “sacrificado” y sobre el papel que jugaba la víctima sacrificial como “sustituto”.⁸ Hubiera sido muy interesante saber qué piensa la autora acerca de la propuesta según la cual, a través del “sacrificado”, el “sacrificante” moría simbólicamente y pagaba la deuda que había contraído con los dioses. No olvidemos que, según Molina, uno de los significados del sustantivo *teixiptla* era “sustituto” y que el verbo *ixiptlayohua* significaba “recompensarse o satisfacerse algo”, “quedar pagada o satisfecha la deuda” o “ser sustituido”.⁹

Después de haber tratado ampliamente los significados relativos a *teotl* e *ixiptla* en el capítulo 4, en el siguiente y último capítulo Bassett se dedica a estudiar otro concepto relacionado con los primeros dos: el de *tlaquimilolli* (envoltorio), que también traduce como una especie de *embodiment* (personificación) de los dioses. A diferencia de los *teixiptlahuan*, los *tlaquimilolli* eran fardos que contenían las reliquias de los dioses dejadas después de su muerte y que podían constituir partes de sus cuerpos (huesos o cenizas funerarias) o algunas de sus pertenencias (piedras, espejos, armas,

8 Michel Graulich, *El sacrificio humano entre los aztecas*, México, Fondo de Cultura Económica, 2016.

9 Estos significados son reportados en cuatro tablas del capítulo 2 (p. 53-55) y en el apéndice A del libro (p. 203-204), pero la autora casi no explora sus implicaciones para el concepto de *teixiptla*.

prendas, etcétera). Para los antiguos nahuas estas manifestaciones divinas estaban rodeadas de misterio, dado que, a diferencia de los *teixiptlahuan*, se resguardaban en los templos y eran celosamente escondidas por los sacerdotes. No cualquier persona podía entrar en contacto con estos fardos, pues estaban cargados de un poder tan peligroso que sólo los iniciados lo podían manejar. La mayoría de la gente nunca había tenido la suerte de observar el contenido de un *tlaquimillolli*, e inclusive muchos de sus custodios no se atrevían a abrirlos o a mirar las reliquias. Durante las migraciones que llevaron a los diferentes pueblos mesoamericanos al lugar en el que fundarían sus ciudades, estos bultos acompañaban a los migrantes y eran cargados por los *teomamaque* (cargadores del dios), quienes hablaban con ellos y acataban la voluntad de los dioses.

En esta última parte del libro, Bassett ahonda en las implicaciones de la acción de *quimilhuia* (enrollar) o *quimiloa* (envolver), y encuentra ciertas similitudes con el concepto de *ixiptla*. Tras analizar muchos de los contextos del *Códice florentino* en los que aparece la operación de “enrollar” o “envolver” —la curación de heridas, los rituales mortuorios en los que se amortajaba a los difuntos y la exposición en *tlacaxipehualiztli* del *malteotl*, el fémur del cautivo sacrificado envuelto en papel y recubierto por una máscara—, la autora explica el altísimo poder transformador y regenerativo que estaba asociado a los *tlaquimilolli*. La importancia que los nahuas atribuían a estos bultos era tal que durante la conquista, cuando la situación estaba perdida para los mexicas, los sacerdotes escondieron el fardo de Huitzilopochtli con la esperanza de que en algún momento el dios pudiera volver y liberar a los pueblos de la cuenca de México del dominio español. A mi manera de ver, en esta última parte del libro las reflexiones de Bassett sobre el significado de los *tlaquimilolli* tienen resonancias muy interesantes con lo que plantea Pedro Pitarch en un libro reciente.¹⁰ Aunque la autora no parece conocer esta publicación, la lectura de este ensayo y el diálogo con el antropólogo español pudieron proporcionar a Bassett puntos de contacto y abrir la puerta a posibilidades de reflexión compartida.

10 Pedro Pitarch, *La cara oculta del pliegue. Antropología indígena*, México, Artes de México/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2013.

En esta breve reseña ha sido imposible comentar todas las vertientes y los matices de un libro tan rico. La obra de Molly H. Bassett combina una metodología filológica rigurosa con cuestionamientos teóricos sumamente interesantes y reveladores, no sólo inspirados en las reflexiones de grandes figuras de la historia y de la antropología, sino también fundados en su propio trabajo de campo. Sólo hay que esperar que esta magnífica *opera prima* de la joven investigadora norteamericana sea leída y aprovechada por el público interesado en la historia de México y por los especialistas que se dedican a su reconstrucción, interpretación y difusión. No tengo dudas de que los planteamientos novedosos y estimulantes de Bassett tendrán un impacto importante y una influencia duradera.