

## La alteridad a través del espejo: origen e identidad en la narrativa nahua

Alterity through the Mirror:  
Origins and Identity in Nahua Narrative

**SAÚL MILLÁN** Doctor en ciencias antropológicas. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores y de la Academia Mexicana de Ciencias Antropológicas. Actualmente se desempeña como profesor del Posgrado en Antropología Social de la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Es autor de los libros *La ceremonia perpetua* (1993), *Lagunas del tiempo* (2002) y *El cuerpo de la nube: jerarquía y simbolismo ritual en la cosmovisión de un pueblo huave* (Premio Sahagún, INAH, 2007).

**RESUMEN** A partir de un análisis comparativo que toma como referencia la narrativa nahua y el pensamiento occidental, el presente artículo examina la relevancia de la noción de alteridad en diversos mitos mesoamericanos cuyas narraciones exhiben una visión singular sobre el origen y la identidad. El análisis comparativo permite en este caso distinguir entre dos tradiciones narrativas, una de las cuales enfatiza el papel de la filiación y la descendencia, mientras que la otra, por el contrario, revela la importancia de la alianza y la afinidad.

**PALABRAS CLAVE** Nahuas, mitología, alteridad, origen, parentesco

**ABSTRACT** Through a comparative analysis, which uses as references Nahua narrative and Western thought, this article examines the relevance of the notion of alterity in different Mesoamerican myths, whose narratives display a different idea regarding origin and identity. In this case, the comparative analysis allows us to distinguish between two narrative traditions, one which emphasizes the role of descent and filiation and another, on the contrary, which reveals the importance of alliance and affinity.

**KEYWORDS** Nahuas, mythology, alterity, origin, kinship

# La alteridad a través del espejo: origen e identidad en la narrativa nahua

Saúl Millán

A diferencia del mundo occidental, donde el pasado define la preservación de las identidades futuras, las narrativas indígenas suelen asumir que la alteridad se encuentra en el origen y el destino de los seres animados. En los mitos andinos, en los que Tristan Platt ha reconocido la presencia de un “feto agresivo”,<sup>1</sup> las almas ancestrales se conciben como pequeños diablos gentiles que entran en el vientre de las mujeres para dar vida a los embriones humanos, de tal manera que la gravidez se considera un proceso de conversión entre almas paganas y neonatos cristianos. De manera similar, los antiguos nahuas asumían que la gestación era en gran medida equivalente a capturar un guerrero en el campo de batalla, por lo que cada parto tomaba la forma de una operación beligerante entre la partera y los habitantes del inframundo.<sup>2</sup> Llamado *miquizpan*, “tiempo de muerte”, el alumbramiento aludía a la condición ontológica del feto, identificado como un ser de naturaleza fría y oscura que aún permanecía en la zona del Mictlan, ese inframundo imaginado que era a la vez destino de los muertos y origen de las generaciones futuras. De esta forma, mientras el nacimiento seguía un proceso que iniciaba con la transformación de un feto enemigo y culminaba con su integración al mundo terrestre, la muerte ponía en marcha un nuevo proceso de alteración en el que los difuntos transitaban de un estado inicial hacia otro diferente, convirtiéndose en seres que ya no se identificaban con su condición anterior.

1 Platt, “El feto agresivo. Parto, formación de la persona y mito-historia en los Andes”.

2 En el siglo XVI, en efecto, fray Bernardino de Sahagún había indicado que “cuando el niño precioso ha llegado sobre la tierra, enseguida la partera grita, lanza gritos de guerra, quiere decir que la pequeña mujer hizo bien la guerra, se volvió guerrera, ha hecho un cautivo, ha capturado a un niño precioso”. Citado en Olivier, *Cacería, sacrificio y poder en Mesoamérica. Tras las huellas de Mixcóatl, “Serpiente de Nube”*, p. 650.

Al igual que el origen, en efecto, el destino mortuorio se concibió como un ámbito ajeno donde los hombres alteraban su condición prevalente. De acuerdo con la trayectoria que marcaba su nacimiento, los difuntos ingresaban en un mundo que era socialmente análogo a las comunidades terrestres, pero que en principio difería por la condición ontológica de sus habitantes. La variedad de escenarios que proyectaba el final del ciclo vital, desde el Mictlan hasta el legendario reino del Tlalocan, ofrecía el panorama de un universo múltiple que distribuía a los humanos en distintos destinos mortuorios, cada uno de los cuales se encontraba integrado por un dueño o señor del lugar, algunos funcionarios locales y un conjunto indiferenciado de espíritus auxiliares que provenían de la esfera terrestre. Según afirmaban los antiguos habitantes de Tlaxcala, los hombres comunes se convertían tras su muerte en comadreas y escarabajos, mientras que los principales oficiales se volvían aves y nubes que auxiliaban a los dioses acuáticos.<sup>3</sup> Los informantes de Sahagún aducían a su vez que los difuntos renacían en un estado distinto al de su condición anterior, con lo cual indicaban que todos los seres estaban sujetos a un devenir discontinuo que se reproducía con el nacimiento y la muerte. Si el resultado de este proceso consistía en convertirse en nubes, animales o divinidades, las modalidades de la conversión podían resumirse en ese mecanismo que constantemente distinguía los estados anteriores de los posteriores, de la misma forma que discernía entre los lugares de origen y los lugares de destino. De ahí que fray Diego Durán, interesado por el origen de las poblaciones, dudara sobre la capacidad de sus integrantes para identificar su propia genealogía:

y dado el caso que algunos cuentan algunas falsas fábulas, conviene a saber: que nacieron de unas fuentes y manantiales de agua; otros nacieron de unas cuevas; otros que su generación es de los dioses, etcétera; lo cual clara y abiertamente se ve ser fábula, y que ellos mismos ignoran su origen y principio, dado que siempre confiesan haber venido de tierras extrañas.<sup>4</sup>

3 López Austin, *Cuerpo humano e ideología: las concepciones de los antiguos nahuas*, v. 1, p. 376.

4 Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme*, p. 54.

Redactado a mediados del siglo XVI, con la visión de un hombre que se reconoce a sí mismo en su propio linaje, el pasaje exhibe dos concepciones diametralmente opuestas en torno al origen y la identidad de los interlocutores. La idea de que los seres humanos procedían de un ámbito ajeno, situado más allá de los confines de la humanidad, contrastaba sin duda con la noción de una genealogía natural que trazaba una relación directa entre los ancestros y los descendientes. Ahí donde el pensamiento cristiano enfatizaba la continuidad entre los primeros y los segundos, destacando la conexión entre los sitios de procedencia y los lugares de destino, el pensamiento indígena se empeñaba en marcar sus discontinuidades, afirmando que las cuevas y los manantiales habían sido la morada de las poblaciones originarias. Concebidos como seres de distinta condición, con hábitos y residencias disímiles, el valor de esas poblaciones no se medía en razón de una continuidad temporal o de una identidad genealógica, sino en virtud de la alteridad que definía su condición inicial. Más que un desarrollo lineal entre miembros de la misma especie, la descendencia tomaba la forma de un proceso heterogéneo entre seres de distinta naturaleza, cuya alteración hacía posible transitar entre dos estados divergentes. La incorporación de un enemigo a través de la gestación, así como la procedencia incierta de los antepasados, aluden en efecto a un proceso discontinuo que permitía afirmar que los ancestros procedían de las cuevas y los neonatos del inframundo. Estas “tierras extrañas”, como las llama Durán, no remiten tanto a lugares lejanos como a sitios donde la alteridad es posible, de acuerdo con una narrativa que señalaba rupturas ahí donde el pensamiento cristiano veía tan sólo continuidades. Invisible a los españoles, otro tiempo se ocultaba en las cuevas y los manantiales, puntos privilegiados de contacto que, según Torquemada, alteraban el sentido temporal, ya que “frecuentemente se hacía mención de la perplejidad de los personajes al regresar a la superficie de la tierra en un tiempo distinto del que esperaban encontrar”.<sup>5</sup> Así como las figuras de la alteridad no podían ubicarse en una geografía precisa, esas tierras extrañas no eran necesariamente el producto de una fábula ficticia o de una indiferencia hacia el pasado, sino el resultado de un

5 Torquemada, *Monarquía indiana*, v. 3, p. 78.

procedimiento conceptual que buscaba la diversidad de los seres a lo largo de una línea temporal.

#### ALTERIDAD Y DUALISMO

La razón de que las poblaciones originarias procedan de las cuevas, los neonatos del inframundo y los ancestros de tierras extrañas puede sin duda buscarse en ese mundo especular que ha sido imaginado como la inversión simétrica del mundo humano. La zona del universo que los estudios me-soamericanos han dado en llamar “mundo virtual”, “mundo espejo” o “ámbito de las deidades”, los tzeltales lo designan como *chalamal*, los mixes como *elja tu’uk et* y los nahuas como *ocse taltikpak* (otro mundo). Si bien en algunas ocasiones se concibe como un supramundo y en otras como un inframundo, su rasgo esencial consiste en duplicar la vida terrestre y exponer su posible alteridad mediante el método de invertir los procesos acostumbrados. Las narrativas contemporáneas dejan en efecto entrever que el inframundo, antes de ser una región de la muerte o un sitio inevitable de los destinos humanos, es el “ámbito sobrenatural donde ocurre el proceso misterioso de transformación”,<sup>6</sup> lo que equivale a decir que es el ámbito privilegiado de la alteridad y sus posibles derivaciones.

De acuerdo con Holland, el ciclo vital de los tzotziles es diametralmente opuesto a partir del momento en que un muerto ingresa a la esfera del inframundo, ya que el difunto inicia un proceso de rejuvenecimiento que invierte la vida terrenal, transitando de la vejez hacia la infancia.<sup>7</sup> Una vez que ha transcurrido el mismo número de años del ciclo anterior, al espíritu le es permitido retornar al mundo de los vivos, a condición de que nazca en otra comunidad. La alteración se reproduce a su vez en el reino de los animales, cuyas almas retornan a la tierra y vuelven a nacer en el seno de la misma especie, siempre y cuando modifiquen el sexo al que previamente pertenecían.<sup>8</sup> El pensamiento indígena formula de esta mane-

6 Florescano, “Muerte y resurrección del dios del maíz”, p. 19.

7 Holland, *Medicina maya en los Altos de Chiapas*, p. 116-117.

8 Guiteras Holmes, *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil*, p. 177.

ra una idea recurrente en los mitos mesoamericanos, según la cual el inframundo no es solamente un sitio en el que los géneros y las edades se distinguen, invirtiendo su posición original, sino el lugar que hace posible la conversión de los seres en la alteridad que por naturaleza les corresponde.

Los mitos indígenas parecen en efecto indicar que la genealogía de los seres es por definición un proceso discontinuo. Más que la identidad entre generaciones sucesivas, sus narrativas suelen trazar una línea intermitente entre las fuentes de la creación y la naturaleza de las criaturas. En lugar de establecer una equivalencia entre ambos, las narraciones se esfuerzan por distinguir el origen de la creación, de tal manera que un mismo ser engendra siempre a otro distinto. Como si cada criatura fuera portadora de su propia alteridad, los personajes mitológicos se presentan en calidad de figuras duales que son a la vez masculinas y femeninas, celestes y telúricas. Diversos mitos mesoamericanos aluden así a la divinidad originaria como una entidad desdoblada, relacionada con la tierra y el agua, que recibía a la vez los nombres Tlaltéotl y Cipactli. El mito de origen advierte que la creación de los seres mundanos y divinos fue el resultado de un proceso de transformación mediante el cual este ser primigenio, a un tiempo masculino y femenino,<sup>9</sup> se dividió en dos mitades opuestas para dar origen a un universo segmentado, escindido entre el Cielo y la Tierra, al que los mitos acuden para explicar su diversidad, su orden y su movimiento. Aunque otras versiones identifican el proceso de creación en la antigua figura de Ometéotl, “dios de la dualidad” y “principio supremo”,<sup>10</sup> estas figuras no intervienen en la cosmogonía náhuatl más que a título de referencia original, génesis y principio de las cosas, cuya división define el lugar de lo alterno en el diseño general del universo.

En la cosmogonía náhuatl, los mitos de origen no sólo plantean la cuestión de cómo producir la diversidad a partir de la unidad, sino también la posibilidad de privilegiar la primera en detrimento de la segunda. En la medida en que la unidad originaria se divide, sus partes se organizan en

9 “Había una diosa llamada Tlaltéutl, que es la misma tierra, la cual, según ellos, tenía figura de hombre; otros decían que era mujer [...]. Después hicieron del peje Cipactli la tierra, a la cual llamaron Tlaltéutl, y pintanlo como dios de la tierra”. “Historia de los mexicanos por sus pinturas”, p. 18.

10 León-Portilla, *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, p. 153.

dos segmentos desiguales que son tan distintos entre sí como la luz y la oscuridad, la sequía y la humedad, lo alto y lo bajo. A pesar de su aparente simetría, algunos indicios conducen a pensar que esta concepción local del dualismo no se formula en términos de un apacible equilibrio. Lo que proclaman implícitamente sus mitos es que los polos que ordenan el universo —cielo y tierra, calor y frío, hombre y mujer, etcétera— no son equivalentes en sus términos, y deben por el contrario concebirse como un desdoblamiento que enfatiza el predominio de uno de ellos, evitando que la identidad de los segmentos opuestos se exprese mediante una simetría posible. De acuerdo con Jacques Galinier, quien ha propuesto examinar las cosmovisiones indígenas desde la óptica del “dualismo asimétrico”,<sup>11</sup> la división del cosmos no responde tanto a la lógica de oposición entre los conceptos y las categorías como a un principio de subordinación que “engloba” el segmento inferior en el superior, aun si en sus aspectos globales el primero puede tener preeminencia sobre el segundo. Aunque resultan gemelas en el origen, las partes se revelan progresivamente desiguales y tienden a ordenarse en una secuencia alterna de dominios, de tal manera que cada segmento termina por conceder la preeminencia a su contraparte.

La propensión a desunir aquello que está integrado, dividiendo la unidad en segmentos diferenciados, se manifiesta con mayor claridad en las narraciones asociadas con los gemelos, tan frecuentes en la mitología mesoamericana como en otras narrativas amerindias. En los mitos de origen, según ha observado Olivier, las deidades precolombinas se presentan casi siempre como seres desdoblados, al grado que cada una de ellas puede integrar en sí misma a su propia alteridad bajo la forma de un gemelo que desempeña el papel de *alter ego*.<sup>12</sup> Formado por la unión de dos animales, el quetzal celeste y la serpiente terrestre, el nombre de Quetzalcóatl significaba a su vez “Gemelo Precioso” y se encontraba vinculado a la figura de Venus, un astro que también es gemelo en su doble aspecto de estrella matutina y vespertina. En el otro extremo, formando una pareja indisoluble, Tezcatlipoca se identificaba con un espejo de dos caras en el

11 Galinier, *La mitad del mundo: cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*.

12 Olivier, “Gemelidad e historia cíclica. El ‘dualismo inestable de los amerindios’ de Claude Lévi-Strauss en el espejo de los mitos mesoamericanos”.

que los hombres se reflejaban para advertir su inevitable alteridad, ya que se trataba de “un instrumento que deformaba y amplificaba las diferencias entre los dos gemelos, uno joven y otro viejo, cada uno reflejado en las dos caras del espejo”.<sup>13</sup> Si esta imagen sintetiza la dualidad de los hombres y del universo en el que habitan, revela también lo que Guilhem Olivier ha denominado una “gemelidad inestable”, cuya principal característica consistía en evitar la identidad entre seres semejantes. Como esos mitos amazónicos que enfatizan la desigualdad de las partes, considerando que un gemelo es fuerte y otro débil, uno oscuro y otro blanco, Quetzalcóatl y Tezcatlipoca intercambian sus posiciones respectivas en la medida en que sus diferencias se incrementan, de tal manera que cada uno asumía alternativamente el papel de Venus, el Sol y la Luna, de acuerdo con la evolución de los ciclos cosmogónicos. Dicho de otra manera, “la gemelidad inherente a cada deidad se hallaba en un estado de desequilibrio perpetuo” que daba paso a un nuevo ciclo solar,<sup>14</sup> como si el origen fuera más el resultado de una alteración constante que de una génesis uniforme.

En un plano más general, Lévi-Strauss había advertido que el dualismo de los gemelos amerindios contrasta con las fuentes filosóficas y éticas del pensamiento occidental. Mientras que la mitología amerindia ve en la dualidad la forma de la antítesis, las narrativas europeas se han esforzado por extraer de ella una síntesis plausible. En la tradición grecolatina, donde los mitos asociados con Cástor y Pólux subrayan la similitud de sus gustos y de sus pensamientos, considerando la unión indivisible entre ellos, el desequilibrio se produce fuera de la identidad que caracteriza a los gemelos. A pesar de nacer de padres diferentes, uno humano, el otro divino, los Dioscuros forman una unidad que tiende a la armonía hasta el punto que la desigualdad inicial se suprime para confundirlos: “todo ocurre a continuación como si una tendencia constante hubiera puesto al pensamiento indoeuropeo a borrar con una goma la diferencia entre los gemelos”,<sup>15</sup> promoviendo mediante esta operación que la unidad reine por encima de su diversidad. La narrativa de la antigüedad clásica invierte por

13 Olivier, “Gemelidad...”, p. 167.

14 *Idem.*

15 Lévi-Strauss, *Historia de Lince*, p. 289.

lo tanto el discurso amerindio, que parte de la unidad para buscar en ella su diferencia progresiva. La gemelidad inestable del universo mesoamericano culmina en una negación de la identidad absoluta y es en este sentido divergente de la perspectiva indoeuropea, pero análoga a la de tantos mitos amerindios que organizan el mundo a través de una serie de oposiciones polares, sin que las partes resultantes adquieran jamás una identidad verdadera. En este “dualismo en perpetuo desequilibrio”, como lo llamó Lévi-Strauss,<sup>16</sup> no sólo es posible reconocer la clave del pensamiento amerindio sino también su propensión a la apertura, ese espacio que el dualismo deja abierto en el lado anverso del universo con el fin de que la identidad encuentre su límite, evitando reconocerse a sí misma.

Al igual que los gemelos, que contienen su propia alteración, las narrativas indígenas proponen orígenes semejantes y resultados heterogéneos en el proceso de creación. De la misma manera que aquéllos se empeñan en evitar sus semejanzas, los dioses se esfuerzan en crear variaciones sobre un modelo uniforme y proceden a dividir la unidad temporal en seres y segmentos diferenciados, de tal manera que los habitantes de una era anterior ya no corresponden con los periodos sucesivos. Hombres y divinidades participan en la creación de una manera excepcional: no se contentan con reproducir la misma esencia que los antecede y optan, en cambio, por producir la diferencia al interior de cada unidad y de cada obra. Si esta capacidad para producir lo diferente encuentra su mejor expresión en un dualismo inestable, su funcionamiento exige que elementos heterogéneos formen parte de la creación, a fin de que ésta integre en su seno la alteridad que le es inherente. La concepción del ser no será por lo tanto la de una identidad constante e indivisible que se reproduce sin cesar a lo largo del devenir, sino la de un origen que es necesariamente alternativo al de su propio destino. Las narrativas indígenas contemplan en efecto la posibilidad de un origen ajeno, externo a la genealogía local, cuyos antecedentes se ubican generalmente en tiempos lejanos y en lugares diferentes.

En este contexto, conviene recordar que uno de los aspectos más relevantes de la concepción del tiempo entre los antiguos nahuas era la división en etapas llamadas “soles”, cuyo nombre aludía a periodos esencialmente

16 *Ibidem*, p. 287.

discontinuos que culminaban en transformaciones posteriores. “Se creía —anota López Austin— que el dominio solar se había otorgado sucesivamente a varios de los dioses, y que la era de cada uno había terminado al ocurrir un desequilibrio que conducía al caos, originándose así la necesidad de una nueva creación de seres humanos”.<sup>17</sup> Los mitos sobre el devenir, consagrados en la *Leyenda de los soles*, no sólo afirman que las creaciones siguieron una secuencia irregular, marcada por rupturas sucesivas, sino también que cada periodo alteró la fisonomía de las criaturas anteriores: las distintas especies de hombres dieron pie a que unos se transformaran en monos, otros en peces y otros en aves, mediante una modificación sustancial de sus cuerpos y de sus hábitos alimenticios. En este proceso discontinuo, sometido a un constante desequilibrio, los hombres contemporáneos sólo tenían como origen la alteridad que había caracterizado a las generaciones anteriores, generalmente integradas por enanos o gigantes que no lograron transmitir sus atributos a las generaciones futuras.

Con el fin de que el dualismo conserve su apertura inicial, los mitos conceden una función primordial a elementos y criaturas que proceden de un mundo diferente, como si éstos fueran la fuente de nuevos orígenes y de nuevas creaciones. En la mitología de los soles, Quetzalcóatl desciende al inframundo para obtener los huesos de las generaciones anteriores, la materia prima que sirvió para crear la nueva generación de los hombres. Guilhem Olivier ha observado con razón que este mito original, vinculado a los objetos provenientes del inframundo, encuentra una correspondencia simétrica en las narraciones asociadas al origen de la música y de las ple-garias, según las cuales Tezcatlipoca invierte la trayectoria y viaja a la morada del Sol, con el fin de traer a la tierra músicos de distintos colores.<sup>18</sup> En lugar de dirigirse al inframundo, el gemelo de Quetzalcóatl opta por los beneficios de la esfera celeste, pero al hacerlo reproduce ese movimiento análogo que consiste en buscar el origen fuera de la esfera terrestre. Aunque las narraciones difieren sobre los sitios de procedencia, ambas comparten la convicción de que los hombres y sus actividades provienen de ámbitos que son ajenos a la existencia humana, cuya subsistencia de-

17 López Austin, *Cuerpo humano...*, v. 1, p. 75.

18 Olivier, *Tezcatlipoca. Burlas y metamorfosis de un dios azteca*, p. 329.

pende de los recursos que se obtienen más allá de las fronteras de la especie. De ahí que la procedencia alterna de la música, las plegarias y los hombres sea en cierto sentido análoga al origen del maíz, que de acuerdo con la misma leyenda provino del seno de las montañas. Es necesario advertir, sin embargo, que si bien estas historias suponen un desplazamiento hacia lugares ajenos, donde se originan los seres y los objetos deseados, sus personajes están sujetos a una identidad inestable que se perfila bajo la forma de un *alter ego* o de una apariencia zoomorfa. En efecto, así como Quetzalcóatl y Tezcatlipoca acceden a su destino acompañados de una identidad duplicada, bajo las modalidades de Xólotl y Ehécatl,<sup>19</sup> el primero obtiene el maíz mediante una transformación que le permite identificarse con la fisonomía de sus donadores. Al encontrar una hormiga roja que había extraído el grano del Tonacatépetl, considerado el “monte de nuestro sustento”, Quetzalcóatl toma la forma de una hormiga negra y se convierte por lo tanto en un gemelo de su interlocutor, con la única salvedad de que ambos insectos difieren en sus colores. El encuentro no sólo propone una identificación necesaria con criaturas de distintas condiciones y fisonomías, sino una gemelidad inestable que establece un límite a la identidad absoluta.

Al referirse a la figura del *nahualli*, las fuentes antiguas solían derivar su etimología del verbo *nahualtia*, cuyo significado alude al acto de esconderse u ocultarse detrás de una vestimenta ajena, es decir, detrás de una identidad que ya no corresponde a la fisonomía original. Como el chamanismo, en efecto, el nahualismo es un movimiento hacia el exterior, y en esa medida un viaje iniciático que requiere de la alteridad para manifestarse. Esta exigencia explica que la primera categoría de personajes considerados *nanahualtin* (plural de *nahualli*), hayan sido los extranjeros o los pobladores de asentamientos vecinos, considerados a menudo como brujos o hechiceros. Los informantes de Sahagún afirmaban, de hecho, que los olmecas *huixtotin* eran *nonotzaleque* y *tlatatinime*, términos relacionados con el nahualismo, y que los chichimecas septentrionales habían sido grandes hechiceros y nigrománticos.<sup>20</sup> Actualmente, como ha observado Ro-

19 Cf. Olivier, “Gemelidad...”.

20 Citado en Martínez González, *El nahualismo*, p. 372.

berto Martínez, existe la tendencia a situar a los hechiceros en las poblaciones vecinas,<sup>21</sup> al grado que los nahuas de Atla suponen que los *tlahuipuchtin* abundan en Xolotla y San Pablito, localidades situadas a unos cuantos kilómetros de distancia.<sup>22</sup> Así como el extranjero es un nagual potencial, y por lo tanto un ser que se esconde bajo una vestimenta distinta, el nagual es un migrante que cambia de identidad para desplazarse hacia el exterior, donde usualmente encuentra las fuentes de su subsistencia. No es sorprendente, por lo tanto, que este tipo de habilidades se atribuyera también a personajes que no necesariamente ingresaban en la condición de nagueles o hechiceros, aun cuando contaban con el dominio suficiente de las fórmulas y los procedimientos para usarlos en beneficio propio, como era el caso de los caminantes, cazadores y recolectores de miel, cuyos oficios suponían un desplazamiento hacia ámbitos ajenos y una interacción con otras realidades.<sup>23</sup> Si hechiceros y nagueles podían buscar en el cielo o en el inframundo el escenario propicio para sus actividades, la travesía de otros oficios se asimilaba a propiedades semejantes y ponía en duda las motivaciones ocultas de su peregrinaje.

La historia de las migraciones en Mesoamérica sugiere que todo desplazamiento se concebía como una forma de alteración, en el sentido de que modificaba la identidad inicial de los protagonistas. La peregrinación de los mexicas hacia el lugar prometido por su dios tutelar, en un largo trayecto desde Aztlan hasta Tenochtitlan, no sólo implicó una variación significativa en la identidad de los peregrinos sino también una alteración de sus nombres y sus propias fisonomías. En uno de los episodios relevantes del viaje, el dios Mexi se dirige a sus protegidos para anunciarles que ya no serían aztecas como lo habían sido en Aztlan, y en honor a su dios tutelar llevarían el nombre de mexicas, identificados por los nuevos distintivos en el rostro y en las orejas, que los diferenciaban de otras poblacio-

21 *Ibidem*, p. 402.

22 Según ha observado Ichon, los totonacos de Jalpan opinan que los nagueles han desaparecido en la actualidad, pero están convencidos que en el pasado los comerciantes ambulantes se transformaban en nagueles para robar los puercos y las mujeres del poblado. Ichon, *La religión de los totonacos de la sierra*, p. 207.

23 López Austin, “Cuarenta clases de magos en el mundo náhuatl”.

nes.<sup>24</sup> Algunos documentos pictográficos, como el *Mapa de Quauhtinchan* y la *Historia tolteca-chichimeca*, indican a su vez que los signos distintivos de los peregrinos variaban a lo largo de su peregrinaje, ya que una nueva fisonomía se dibuja en el rostro de los personajes a través de la vestimenta y de las pinturas faciales. Así, el primer documento, que registra el traslado de Chicomóztoc hacia Cholula, ilustra la transformación de los protagonistas en el momento de arribar a su destino, donde los vestidos de piel animal se complementan con un tocado de plumas, “concedido a los migrantes después de una serie de eventos sobrenaturales”.<sup>25</sup> La modificación de la identidad inicial, ya sea por la vía de la vestimenta, los adornos corporales o las perforaciones nasales, deja entrever que las migraciones representaban algo más que simples desplazamientos geográficos y que la misma noción de “viaje”, contenida en los procedimientos chamánicos, formaba parte de un repertorio conceptual que también contemplaba los viajes oníricos.

En el altiplano guatemalteco, la mítica migración hacia el Oriente iba igualmente acompañada de un valor adicional, cuyo sentido consistía en un recorrido circular de carácter ceremonial, emprendido originalmente por las deidades tutelares, que partía de la región quiché y abarcaba una porción del sureste mexicano. Por medio de esta trayectoria, los antiguos progenitores habían logrado legitimar el control quiché sobre otras poblaciones del altiplano, ya que el viaje circular justificaba la existencia de nuevas técnicas militares, la presencia de deidades importadas de Tula y el ejercicio de poderes chamánicos aprendidos durante el peregrinaje. Según advierte el *Título de Totonicapán*, “todas las señales del señorío fueron juntadas y traídas por los que se fueron por donde sale el sol”,<sup>26</sup> en una lista extremadamente amplia de objetos exóticos que incluía caracoles, huesos de animal, plumas de aves y diversos instrumentos musicales. Estos objetos, importados desde el exterior junto a las nuevas divinidades tutelares, indicaban claramente que los antiguos progenitores habían asimila-

24 López Austin, *Los mitos del tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana*, p. 403.

25 Olko, “De los antepasados valientes a los paganos del norte. Los chichimecas y sus imágenes a través de la época colonial”, p. 24.

26 Citado en Craveri Slaverio, “El problema de la otredad entre las poblaciones del Altiplano guatemalteco según los documentos indígenas coloniales”, p. 171.

do los saberes chamánicos, además de una nueva organización política, una nueva espiritualidad y un conjunto de procedimientos rituales externos a la cultura local. Michaela Craveri ha hecho notar que la asimilación de elementos ajenos en el propio esquema cultural permite interpretar la mexicanización de las tierras altas de Guatemala como “un proceso desarrollado activamente por los propios grupos quicheanos, más que la asimilación pasiva de patrones culturales impuestos por conquistadores extranjeros”.<sup>27</sup> La apertura hacia éstos quedaba de hecho asentada en la antigua rivalidad entre quichés y rabinales, cuyas relaciones se hicieron explícitas en ese documento del siglo xv que de manera teatral narraba los conflictos del Rabinal Achí, el antagonista del territorio quiché que termina por sacrificar a su gobernante. De acuerdo con la trama de la obra, Rabinal Achí no sólo concede a su adversario las virtudes correspondientes a su cargo militar, como el valor, el ímpetu y la sabiduría, sino también ve en él la presencia de un extranjero indispensable. En su *Grammaire de la langue quiché*, publicada en 1862, Brasseur de Bourbourg reproduce en efecto los términos con que Rabinal Achí se dirige al gobernante sacrificado:

Aconsejaré al valeroso, al guerrero que no haga ruido, que no se mueva, que entre en el gran palacio, en la gran casa, porque aquí es estimado y honrado, en el gran palacio, en la gran casa, porque tiene doce hermanos mayores y doce hermanos menores, los guardianes del tesoro, de los objetos preciosos. Todavía no se ha manifestado su presencia, su aspecto. ¿Éste es el valeroso que vino a complementarlos, a perfeccionarlos, en el gran palacio, en la gran casa?<sup>28</sup>

Si bien es posible reconocer en este drama una visión insólita del enemigo, cuya figura desempeña en la trama un papel preponderante, también es factible identificar en él una operación general que convierte a la alteridad en un mecanismo indispensable. Entre la identidad y la alteridad, el

<sup>27</sup> *Idem.*

<sup>28</sup> Brasseur de Bourbourg, *Grammaire de la langue quiché*, p. 79; ver también Breton, *Rabinal Achí. Un drama dinástico maya del siglo xv*, p. 244-245.

texto opta por una salida desconcertante: otorgar a la diferencia la capacidad de forjar una identidad que por definición permanece vacante. Como esos mitos amerindios que otorgan un lugar a los personajes alternos desde el momento de su creación, el lugar del otro ya estaba de alguna manera prefigurado en un pensamiento que contemplaba su existencia como un ser necesario, indispensable para un dualismo abierto a personajes que resultan a la vez ajenos y familiares. Más que una amenaza, el enemigo se presenta para Rabinal Achí como una solución favorable, en la medida en que perfecciona y complementa el recinto que lo recibe, donde es “estimado y honrado” por hermanos que han terminado por integrarlo a su propio linaje. En una ontología en la que el otro no sólo es pensable, sino también indispensable, el mundo exterior adquiere una preeminencia que solamente puede medirse en la variedad de elementos que suministra a su contraparte.

Ante el encuentro del mundo hispánico y el mundo indígena, los historiadores han hecho notar que ni la resistencia nativa ni la conversión absoluta explican plenamente el proceso de conquista. Si este proceso estuvo asociado a una identificación que asimilaba a los invasores con las deidades locales, llamándolos *teteo* o “dioses”, se encontraba a su vez vinculado con la antigua costumbre de integrar figuras extrañas a los repertorios conocidos, en una operación que era recurrente en los desplazamientos y las migraciones. En la zona del Caribe, a poco tiempo del contacto inicial, los mayas de Cozumel seguían las instrucciones de los nuevos invasores y velaban las imágenes del cristianismo, acudiendo al encuentro de los navíos españoles con la figura de la virgen María a bordo de sus canoas. Farris ha señalado que aun los poblados mayas que no se encontraban bajo el dominio español invitaban a los sacerdotes a dar sus bendiciones a los pobladores y mantenían las cruces cristianas en el seno de sus propias comunidades.<sup>29</sup> Siguiendo esta lógica, los mexicas del altiplano solicitaban a Cortés que intercediera ante su dios para que hiciera llover y, para tal efecto, colocaban las imágenes de la cruz y de la virgen

29 Farris, *Maya Society Under Colonial Rule: The Collective Enterprise of Survival*, p. 83.

entre los ídolos del Templo Mayor de Tenochtitlan.<sup>30</sup> En ninguna parte de las crónicas se mencionan reacciones de oposición, actos de resistencia o respuestas indígenas que denuncien el carácter sacrilego de aquellos procedimientos. En lugar de oponerse a la profanación de sus templos, a mediados del siglo xvi toda vivienda indígena deseaba poseer alguna imagen del santoral cristiano, de la misma forma que sus miembros asumían los nombres y las vestimentas de los extranjeros enemigos. Hacia 1575, según advierte Lockhard, era rara la vivienda indígena que careciera de objetos y productos españoles,<sup>31</sup> desde las higueras hasta las cajas, las hachas y los cuchillos.<sup>32</sup> Más allá de su obvia utilidad, los indumentos europeos se incorporaron a las viviendas indígenas con la misma naturalidad con que los santos ocuparon el centro de sus comunidades, donde usualmente se disponía una “casa” para albergarlos.

Resulta significativo que el propósito de esas edificaciones, llamadas *santocalli* (casa del santo), no consistiera tanto en realizar ceremonias como en proporcionar una residencia a las efigies extranjeras, las cuales se convertirían más tarde en el emblema que identificaba a cada unidad territorial. Los datos examinados por Lockhart indican sin embargo que la incorporación de las nuevas figuras, representadas en santos, arcángeles y vírgenes, estaba de alguna manera supeditada a los designios oníricos, a través de los cuales se revelaba la naturaleza de los elegidos. De acuerdo con la leyenda de Sula, en las inmediaciones de Chalco, la elección del santo patronal no fue el resultado de un proceso consciente, sino de un sueño compartido por dos ancianos de la comunidad que asumieron la tarea de buscar en sus viajes oníricos al nuevo patrono del poblado: “lue-

30 Gruzinski, *La colonización de lo imaginario: sociedades indígenas y occidentalización en el México español*, p. 49-50.

31 Lockhard, *Los nahuas después de la conquista. Historia social y cultural de la población indígena del México central, siglos XVI-XVIII*, p. 418.

32 Las técnicas del tejido, así como la adopción de nuevos instrumentos musicales, se asimilaron a su vez de manera veloz y fulminante. Los nahuas copiaban atuendos, muebles, estilos arquitectónicos y diseños pictóricos. Su extraordinaria capacidad mimética, como observa Gruzinski, era sin embargo algo más que una demostración de virtuosismo y de ingenio inagotable, “dado que la versión indígena de la reproducción incorpora siempre una interpretación, desencadena una cascada de combinaciones, yuxtaposiciones, amalgamas y encuentros donde tiene lugar el fuego cruzado del mimetismo y los mestizajes”. Gruzinski, *El pensamiento mestizo. Cultura amerindia y civilización del Renacimiento*, p. 125.

go de dormir para meditar sobre el asunto, cada uno tuvo un sueño en el que Santiago apareció en medio de un gran esplendor, declaró que venía de Persia (es decir, de muy lejos) y anunció que sería el santo de Sula”.<sup>33</sup> Como muchos elementos que benefician a las comunidades, y de manera semejante a los mitos de origen, los santos son casi siempre seres que arriban desde lugares lejanos y confieren su nombre a los poblados, provocando una alteración de sus antiguas identidades. Mientras algunos asentamientos adquieren la condición de *santopan* (donde hay un santo), otros confieren a las figuras del santoral la función de otorgar una identidad nominal, bautizando al poblado con el nombre de los nuevos visitantes.

Los relatos del periodo colonial suelen insistir en que los huéspedes de la iglesia local, poblada de imágenes y efigies extranjeras, provienen de lugares distintos al de los recintos que ahora los albergan. A semejanza de sus feligreses, que provenían de las cuevas y los manantiales, los santos son originarios de parajes lejanos y en ese sentido figuras ajenas que transitan desde el exterior hacia el centro de las comunidades novohispanas. A mediados del siglo XVIII, los nahuas de Zitlala estimaban que su santo patrono había realizado una trayectoria ascendente desde la Costa Grande hasta la Montaña de Guerrero, eligiendo a su comunidad como residencia permanente.<sup>34</sup> En lugar de insistir sobre su procedencia vernácula, como solían hacerlo los poblados castellanos, los nahuas reafirman el valor de sus imágenes en la distancia que los separaba, marcando en sus mitos de origen la diferencia esencial entre los sitios de procedencia y los lugares de destino. Los relatos sobre los “santos viajeros”, de los que es posible mencionar numerosos ejemplos, no sólo muestran una narrativa constante a lo largo del periodo colonial, sino también dejan entrever que el pensamiento indígena invierte el proceso de la identidad novohispana. Mientras ésta parte de un lugar originario, desde el cual se expande hacia confines lejanos, la identidad nativa se conforma mediante una operación inversa, en la medida en que atrae hacia su centro elementos y seres de distinto origen, ya sea indumentos exóticos o santos extranjeros. Más que el efecto de un sincretismo religioso, el proceso de asimilación exhibe una disposición

33 Lockhart, *Los nahuas...*, p. 340.

34 Dehoue, “La migración, una tradición prehispánica: la Montaña de Guerrero”, p. 83.

diferente hacia el mundo exterior, dado que éste deja de funcionar como una amenaza para convertirse en una fuente necesaria de recursos. A mediados del siglo XVI, para parafrasear la brillante observación de Viveiros de Castro sobre los tupinambá del Brasil colonial,<sup>35</sup> la sociedad nahua era ya una sociedad de consumo que incluía con relativa facilidad los objetos y las imágenes disponibles, aun cuando éstas representaran los emblemas de los extranjeros enemigos.

Algunos investigadores han argumentado que la evangelización novohispana se ejerció sobre una población acostumbrada desde siglos atrás a los procesos sincréticos y a las condensaciones religiosas,<sup>36</sup> en un contexto interétnico en el que el flujo de imágenes, objetos y conceptos era sin duda frecuente. Pero este comercio incesante, hecho de transacciones cotidianas y de intercambios recíprocos, no explica el valor que las narrativas indígenas conceden a los componentes externos, cuyos emblemas desplazan con relativa facilidad a los elementos de las tradiciones anteriores. Al igual que sus antecesores, que solían retornar de las batallas con las efigies de los pueblos derrotados para emplearlas con fines ceremoniales, los indígenas novohispanos integran en su seno las imágenes de sus nuevos enemigos, otorgándoles un valor ceremonial semejante y colocándolas en el centro de sus propias comunidades. Incorporar elementos ajenos parece, en efecto, un procedimiento regular que se reproduce antes y después del periodo colonial, como si las instituciones locales exigieran componentes exógenos para constituirse. En este proceso, como advierte acertadamente Hernández Dávila,<sup>37</sup> el sincretismo deja de ser una operación fallida para volverse una consecuencia lógica del contacto cultural, ya que éste proporciona las piezas contempladas en el espacio que inevitablemente se exige. Bajo la forma de extranjeros, espíritus benefactores o habitantes del inframundo, la alteridad suministra el soporte de una identidad que no es autosuficiente y que requiere del otro hasta el punto de imaginarlo, ya sea por la

35 Viveiros de Castro, *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropología*, p. 211.

36 Chance, *La conquista de la Sierra. Españoles e indígenas de Oaxaca en la época de la Colonia*; Gruzinski, *El pensamiento mestizo*.

37 Hernández Dávila, “Cuerpos de Cristo: cristianismo, conversión y predación en la Sierra de las Cruces y Montealto, Estado de México”, p. 355.

vía de los sueños o de los mitos de origen. Si es posible identificar en esta operación el factor común de la ontología nahua, también es posible reconocer en ella la “apertura hacia el otro” en la que Lévi-Strauss veía la clave del pensamiento amerindio.<sup>38</sup>

#### UN SABER DISCONTINUO

Así como los habitantes de un poblado provenían de lugares lejanos, los recién nacidos del inframundo y los instrumentos musicales de la esfera celeste, el conocimiento terapéutico procedía de un mundo exterior que resultaba imprescindible para el beneficio humano. En 1629, a más de un siglo de haber iniciado el proceso de conquista, las respuestas indígenas seguían afirmando que los procedimientos empleados y los conocimientos adquiridos no procedían de “los hombres sino de gente de la otra vida”, como anotaba Hernando Ruiz de Alarcón en su *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas*. Los textos reunidos en la obra no son argumentos que pongan en duda la validez del cristianismo, como tampoco actos de fe que interroguen desde el púlpito las antiguas figuras del paganismo. El lector puede examinar un encantamiento después de otro sin advertir que el discurso indígena excluya elementos o categorías que ya no corresponden a su nueva situación colonial, como si la evangelización hubiera agregado imágenes alternas a los repertorios nativos. Así, una curandera afirmaba que un ángel le había revelado el secreto de las curaciones durante un sueño en el que era crucificada; otro especialista, llamado Domingo Hernández, confesaba que sus poderes y sus palabras provenían de la virgen María, mientras que otros demiurgos narraban sus incursiones por el infierno y sus traslados hacia el inframundo, donde el mismo Dios les había concedido sus medicinas.<sup>39</sup> Enfermedades y medicamentos no procedían ahora exclusivamente de los muertos y los pequeños númenes de la lluvia, sino de las nuevas figuras del santoral que estaban

38 Lévi-Strauss, *Historia de Lince*, p. 30.

39 Ruiz de Alarcón, *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que oy viven entre los indios naturales desta Nueva España*, p. 66-67, 184-187.

dispuestas a revelar secretos, transmitir conocimientos y suministrar lenguajes hasta entonces desconocidos.

En contraste con los textos coloniales, que se empeñan en discernir su carácter diabólico o divino, los conjuros no se esfuerzan por distinguir la procedencia de sus fuentes y convocan en su auxilio a una variedad extraordinaria de seres que ingresan en la noción de *teotl*, generalmente empleaba para traducir la idea de dios o divinidad. A pesar de que se dirigen a entidades no humanas, los enunciadores de las plegarias no se limitan a identificar dos cultos o dos tipos de divinidades protectoras, como un análisis religioso tendería a pensar, sino más bien funden en su práctica diversos sistemas de relación con el entorno, con la imagen y la productividad. De ahí que, más que discursos religiosos destinados a reproducir las formas estandarizadas del culto ancestral, las fórmulas descritas por Ruiz de Alarcón se encaminan a resolver asuntos de la vida cotidiana que no se veían directamente afectados por la acción del cristianismo. Además de la salud, que ocupaba el mayor esfuerzo de los especialistas, las esferas donde se hacía necesaria la intervención externa contemplaban actividades productivas que iban desde la cacería hasta el transporte de carga, pasando por la pesca, la agricultura y la producción de cal. La metafísica involucrada en estas labores exigía, sin embargo, una operación más amplia, ya que la cadena de causas y efectos abarcaba elementos que se encontraban fuera del círculo humano, en ámbitos tan distintos como el cielo, la floresta o el inframundo. Por esta razón, los hombres que salían en busca de panales recitaban por igual conjuros y fórmulas mágicas, bajo el argumento de que se debía reverenciar a las abejas, ofreciendo la cera a “Dios Nuestro Señor”. A fin de obtener sus propósitos, la cera transitaba de los panales silvestres a los altares cristianos, de la misma manera que las velas traídas por los españoles podían encenderse ahora frente a un ídolo de piedra en lo alto de un cerro. En uno y otro caso, los sitios destinados al culto reúnen objetos de distinta procedencia sin que la genealogía de los productos afecte la eficacia del ritual, concebido más como un receptáculo de distintas influencias que como un espacio exclusivo donde se reúnen los objetos provenientes de una tradición uniforme.

Aunque los seres involucrados en esta operación no se presentaban como antepasados o descendientes de los hombres, constituían la fuente

necesaria de conocimientos y recursos que habilitaba la existencia sobre la superficie terrestre. Como los seres mundanos y los lugares originarios, el saber procedía del exterior y se situaba más allá de los confines humanos, en esos ámbitos que eran a la vez principios de la gestación y moradas de la muerte. Las expresiones *temachtiani* y *teixcuitiani*, que se empleaban para designar las funciones pedagógicas, llevaban implícita la noción de un saber externo cuyas propiedades aludían a la acción de “dar sabiduría a los rostros ajenos”.<sup>40</sup> La idea subyacente consistía por lo tanto en suponer que los conocimientos humanos, al igual que las herramientas empleadas para aliviar las enfermedades corporales, conformaban medios exógenos que no se heredaban en línea descendente de una generación a la siguiente, sino representaban por el contrario dones y saberes discontinuos, transmitidos entre seres que profesaban epistemologías divergentes. De esta forma, un saber discontinuo corría de manera paralela al conocimiento habitual, permitiendo que la noción de aprendizaje fuera poco valorada entre aquellos hombres que asumían el papel de *nahualli*,<sup>41</sup> cuyas facultades derivaban de ámbitos ajenos al espacio humano. Apoyado por la ingestión del peyote y del tabaco, el personaje conocido como *paini* acudía al inframundo en busca de los ancianos venerables, de la misma manera que otros especialistas consultaban a los niños fallecidos que moraban en el Tlalocan, llamados *xocoyomeh*, acerca de la naturaleza de sus enfermedades.<sup>42</sup> En defensa de sus allegados, los terapeutas acudían a procedimientos que sólo podían aprenderse ahí donde se habían generado, ya que algunas afectaciones como la gota, la hidropesía y el tullimiento se identificaban con la acción que ejercían los auxiliares de Tláloc.<sup>43</sup> La transmisión del conocimiento se volvía necesariamente una operación interespecífica, entablada entre seres de distinta naturaleza que no sólo generaban los padecimientos corporales, sino también los medios necesarios para aliviarlos.

En su *Historia natural de Nueva España*, elaborada durante la segunda mitad del siglo xvi, el naturalista Francisco Hernández había hecho

40 León-Portilla, *El jaguar: su ser divino, humano y felino. Antología personal*, p. 33.

41 Martínez González, *El nahualismo*, p. 318.

42 López Austin, *Cuerpo humano...*, v. 1, p. 388.

43 López Austin, “Cuarenta clases...”, p. 108.

notar que las piedras bezoares, extraídas de las entrañas de los ciervos, se empleaban a menudo como instrumentos adivinatorios a los cuales se les atribuían numerosas propiedades curativas. “Es fama —anotaba— que son remedio eficaz para toda clase de envenenamientos, que curan el síncope y los ataques epilépticos, que aplicadas a los dedos concilian el sueño, aumentan las fuerzas, excitan la actividad genésica, robustecen todas las facultades [...] y que no hay casi, en suma, enfermedad que no curen”.<sup>44</sup> Según ha observado Olivier,<sup>45</sup> características semejantes se adjudicaban a otras presas de cacería como el pelícano lacustre, cuyo vientre proporcionaba una “piedra de jade” en la que los informantes de Sahagún identificaban un espejo donde se reflejaba el destino de los cazadores. Hacia la misma época, los curanderos indígenas de Guatemala utilizaban diferentes formaciones minerales durante el transcurso de sus sesiones terapéuticas, una de las cuales recibía el nombre de *leomabag* (espejo de piedra), que revelaba a los chamanes locales el porvenir de los enfermos y hacía sospechar que algunos curanderos, afectados por la ceguera, veían a través de esas herramientas curativas. “Provisto de un instrumento de adivinación —añade Olivier—, el hechicero recupera, sea cual fuere su estado físico, esa visión original que los hombres han perdido, visión que abría antiguamente el camino de un contacto directo con los dioses” y que permitía “superar la condición humana, caracterizada por una ceguera relativa”.<sup>46</sup> Ya sea que provengan del vientre de un venado, de un ave lacustre o de algún animal acuático,<sup>47</sup> esos objetos petrificados confieren a sus portadores una perspectiva adicional que les permite experimentar con diferentes puntos de vista. La línea que conecta el saber terapéutico con la “visión”, tan frecuente en el ejercicio chamánico, supone abandonar la perspectiva habitual y observar las enfermedades del paciente desde el punto de vista de los agentes que las han suscitado.

44 Hernández, “Historia natural de Nueva España”, v. 3, p. 307-309.

45 Olivier, *Tezcatlipoca*, p. 455.

46 *Ibidem*, p. 221-222.

47 Entre los nahuas de Veracruz, según ha observado Antonio García de León, “algunos pescadores obtienen suerte cuando hallan la ‘piedra’ en algún animal acuático. El cangrejo suele tenerla en la tenaza derecha y algunos ostiones también la tienen. Esta piedra surte efecto durante un año y es necesario sahumarla cada jueves”. García de León, “El universo de lo sobrenatural entre los nahuas de Pajapan, Veracruz”, p. 307.

En épocas más recientes, los nahuas de la Huasteca visualizan el cielo como un reflejo del mundo, por lo cual los especialistas rituales emplean instrumentos terapéuticos a los que denominan “espejos” (*tescatl*), conformados por cristales de cuarzo y hachas de cobre que han dejado caer los sagrados enanos de la lluvia.<sup>48</sup> De igual forma, sus vecinos totonacos estiman que los cristales conocidos como *pu-lakawa* proceden de la esfera celeste y sirven para ver las cosas que no se reflejan en este mundo. Al describir sus funciones y sus atributos, Alain Ichon advierte que estos instrumentos, enviados por los espíritus en calidad de dones terapéuticos, están de alguna manera adheridos a la persona del curandero, razón por la cual no pueden transmitirse ni por la sangre ni por la enseñanza hacia posibles discípulos: “el conocimiento de plegarias y gestos rituales no se adquiere, como tampoco puede transmitirse”.<sup>49</sup> De ahí que este saber discontinuo, cuyo aprendizaje requiere de iniciaciones y viajes oníricos, tome la forma de un pacto que no se expresa mediante el lenguaje de la herencia, la enseñanza o la filiación, sino a través de esos mecanismos que median entre la depredación y las alianzas con el mundo exterior. En la *Historia general de las cosas de Nueva España*, Sahagún ya había hecho notar que la posesión de instrumentos mágicos constituía uno de los motivos por los cuales los difuntos transitaban hacia el reino de Tlalocan, ya que los dioses *tlaloque* “no querían que los hombres poseyeran piedras preciosas y por esta causa le mataban, enojados contra él, y también le llevaban al paraíso terrenal”.<sup>50</sup> Sin embargo, estas figuras mitológicas no fueron en realidad concebidas como dioses omnipotentes sino como seres humanos que habían sido elegidos por las deidades de la lluvia, convirtiéndose en sus servidores después de la muerte.<sup>51</sup> Así como otras deidades solían transmitir

48 Sandstrom, *El maíz es nuestra sangre. Cultura e identidad étnica en un pueblo indio azteca contemporáneo*, p. 317.

49 “El don se nos aparece, pues, como una cosa absolutamente personal, así como la aparición de los cristales que lo manifiestan. No puede transmitirse ni por la sangre ni por la enseñanza: los curanderos no hacen discípulos. El conocimiento de plegarias y gestos rituales no se adquiere, como tampoco puede transmitirse: es entregado de un solo golpe, por revelación divina”. Ichon, *La religión...*, p. 288.

50 Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, v. 3, lib. XI, p. 265.

51 Como hace años hacía notar Pedro Carrasco, “se puede decir que los servidores de los dioses son las almas de los hombres que mueren de una manera particular que los señala

sus capacidades visuales a sus allegados, generalmente hechiceros y especialistas rituales, los propietarios de piedras preciosas pasaban a ser parte de un ejército indiferenciado, integrado por numerosos *tlaloque*, que elegía a hombres de su misma condición para integrarlos a sus filas y convertirlos en servidores de las deidades de la lluvia.

Entre los nahuas de Milpa Alta, donde la función chamánica ha estado tradicionalmente vinculada a las precipitaciones pluviales, los hombres conocidos como “graniceros” suelen obtener instrumentos propiciatorios durante el periodo de iniciación. En la década de los cincuenta, Madsen reportó el caso de un especialista ritual que, tras ser afectado por un rayo, recibió tres piedras de curación y una “mujer espiritual”, donada por los *abhuaque* acuáticos en calidad de consorte desde el punto de vista de las deidades de la lluvia.<sup>52</sup> En otras regiones se afirma que son los *aluxe*, figuras singulares de la mitología maya, quienes conducen a los especialistas ceremoniales hacia las vecindades de las ruinas prehispánicas, donde podrán encontrar cristales de roca que revelan los secretos de su oficio, así como el nombre de los vientos y las propiedades curativas de las plantas.<sup>53</sup> Los mayas estiman, sin embargo, que estos instrumentos no constituyen tan sólo oráculos o herramientas propiciatorias, sino emblemas materiales de una alianza que corre paralela al proceso de iniciación y que representa en teoría el requisito indispensable de su desarrollo. El hecho de que los cristales adivinatorios reciban el nombre de *sáastun*, cuya traducción literal es “señora esposa”, conlleva la prohibición de que el cristal entre en contacto con el lecho matrimonial, con el fin de evitar “los celos de la esposa que habita en la piedra ritual”.<sup>54</sup> La misma lógica guiaba, sin embargo, las acciones del granicero nahua que, de acuerdo con los datos de Madsen, debía evitar los vínculos carnales con su mujer terrenal, a riesgo

---

como servidores del dios a cuya corte se suman”. Citado en López Austin, *Cuerpo humano...*, v. 1, p. 388.

52 Madsen, *The Virgin's children. Life in an Aztec village today*, p. 183; véase también, Lorente, *La razzia cósmica. Una concepción nahua sobre el clima, deidades del agua y graniceros en la sierra de Texcoco*, p. 57-58.

53 Ruz, *Sustentos, aflicciones y postrimerías de los amerindios*, p. 54.

54 Hirose, *El ser humano como eje cósmico: las concepciones sobre el cuerpo y la persona entre los mayas de la región de los Chenes, Campeche*, p. 30.

de ser sancionado corporalmente por sus parientes espirituales, proveedores de su nueva consorte y de las piedras curativas.

Las relaciones de afinidad, entabladas entre especialistas rituales y espíritus proveedores de objetos y conocimientos, aparecen también en otros casos reportados a lo largo de Mesoamérica, aunque siempre asociados con el mismo objetivo. En este sentido, en efecto, los mames de Chiapas aseguran que los chamanes contraen matrimonio con una mujer sobrenatural, concedida por las deidades telúricas en el transcurso del proceso de iniciación, la cual los posee durante sus sesiones terapéuticas.<sup>55</sup> A su vez, los chinantecos consideran que ciertos personajes, cuyo *alter ego* es el cerro, suelen tener una esposa que habita en las cuevas de los cerros vecinos, a la cual visitan en forma corporal aun cuando en su propio mundo mantengan relaciones matrimoniales con una mujer humana.<sup>56</sup> Los nahuas de Veracruz, por su parte, narran la historia de una serpiente que se convierte en una hermosa mujer para complacer sexualmente a los culebreros, otorgándoles los conocimientos secretos para aliviar el veneno de sus mordeduras.<sup>57</sup> Los mopanes de Belice prolongan a su vez la idea de un saber que emerge de manera discontinua mediante un contacto corporal con la alteridad, al afirmar que una serpiente coloca su lengua en la boca del iniciado y, de esta forma, le comunica los conocimientos necesarios para ejercer el arte del chamanismo.<sup>58</sup> El saber se transmite en este caso mediante procedimientos orales, como si el nuevo conocimiento fuera un alimento que altera la fisiología del iniciado, otorgándole una identidad que no existía antes de la comensalidad y de las nuevas alianzas espirituales.

Los ejemplos anteriores sirven para demostrar que, así como no hay relaciones con la alteridad fuera del ámbito del chamanismo, tampoco hay iniciación posible fuera de las relaciones de afinidad. Ajenas al grupo consanguíneo, la salud y la enfermedad son siempre el resultado de las relaciones sociales con el exterior, y en ese sentido respuestas somáticas ante normas y valores culturalmente construidos. En una nosología en la que la

55 Oakes, *The Two Crosses of Todos Santos. Survivals of Mayan Religious Rituals*, p. 207.

56 Bartolomé y Barabas, *La presa Cerro de Oro y el Ingeniero el Gran Dios*, p. 195.

57 Münch, *Etnología del Istmo veracruzano*, p. 190.

58 Boccara, “H-Wan Tul, Dueño del metal: mitología del ganado y del dinero”, p. 61.

herencia genética no se identifica con las causas originales, numerosas enfermedades se consideran, por el contrario, el efecto de una interacción entre un cuerpo y un espíritu enemigo que retiene consigo el alma de la persona; en contrapartida, un hombre se convierte en chamán cuando un espíritu auxiliar le confiere los instrumentos necesarios para el desempeño de su oficio, una vez que la iniciación ha hecho posible la transformación de un extraño en un ser familiar. En efecto, si un chamán es generalmente un antiguo doliente, afectado por la enfermedad que más tarde habrá de curar, con frecuencia es también la presa de entidades no humanas que exigen una conversión ineludible. Sin embargo, mientras este proceso de conversión remite a una transformación controlada, en el que una entidad no humana se convierte en aliado del chamán, la enfermedad se concibe como una alteración inusitada del cuerpo, una metamorfosis no deseada que despoja al paciente de su identidad original. Así como la iniciación culmina finalmente en las relaciones que los chamanes entablan con los espíritus, convirtiéndose en parientes por afinidad, la enfermedad supone una muerte que separa al paciente de sus propios lazos consanguíneos. Como ha observado Fausto, la enfermedad que deriva de una captura del alma encierra en realidad dos órdenes de realidades: “para los parientes humanos del paciente —que ven debilitar, perder fuerza y evadirse— se trata de una muerte; para la entidad que robó el alma, se trata de la transformación de otro en un pariente”.<sup>59</sup> En este sentido, la afinidad no sólo es el lado inverso de la depredación ejercida sobre las almas, sino la operación que revierte el proceso natural en favor de un vínculo que ha sido social y culturalmente construido. Al crear afinidades con el mundo exterior, la alianza vuelve semejante al enemigo, convirtiendo lo que es extraño en algo conocido y familiar.

#### ALMAS EXTRANJERAS

En un estudio reciente, Pedro Pitarch ha hecho notar que las almas indígenas personifican la antítesis de las identidades locales.<sup>60</sup> En lugar de prolongar las semejanzas entre el cuerpo y el espíritu, los tzeltales de Can-

59 Fausto, “Banquete de gente: comensalidad e canibalismo na Amazonia”, p. 13.

60 Pitarch, *La cara oculta del pliegue. Antropología indígena*, p. 19.

cuc optan por definir su interioridad mediante entidades anímicas que resultan diferentes desde el punto de vista de la identidad corporal. En calidad de animales silvestres, fenómenos atmosféricos y figuras antropomorfas que asumen la fisonomía de los antiguos colonizadores, las almas se definen por ser elementos que habitan en cuerpos ajenos, en principio distintos al espacio corporal que los retiene. En efecto, a pesar de que el repertorio de posibilidades es sumamente amplio, el común denominador de estos seres espirituales es que no participan de la condición indígena de sus portadores. Las entidades conocidas como *lab*, así como el alma contenida en los corazones, asumen el semblante de efigies extranjeras que se alejan del modelo indígena y que toman en contrapartida los rasgos de sus antiguos invasores. Ya sean animales, meteoros o figuras antropomorfas, los *lab* remiten a conductas y fisonomías que son típicamente hispánicas y que surgen tan sólo durante el periodo colonial, como es el caso de los sacerdotes y escribanos que han terminado por integrarse en el repertorio imaginario de las almas tzeltales.

Designadas con las derivaciones castellanas de *pale*, *obispo* y *profesol*, estas almas extranjeras no sólo revelan su condición foránea en los oficios coloniales que invariablemente los identifican, sino también en una fisonomía específica que distingue entre sacerdotes dominicos, clero secular, obispos y jesuitas, en concordancia con sus atuendos y su aspecto general. Pitarch advierte que la identidad hispánica de las almas se extiende aun a las “aves” del corazón, conocidas genéricamente como *ch’ulel*, que suelen describirse como *kaxlan me’mut* o “ave madre de Castilla”, pues representan gallos y gallinas importadas de España que cumplen el papel de entidades anímicas. De ahí que el *ch’ulel* pueda definirse como aquello que es “lo otro del cuerpo”, su inevitable alteridad, pero sólo en la medida en que la identidad interna de los tzeltales difiere de su exterioridad corporal. De esta forma, cuando los indígenas afirman que todas las cosas tienen alma, incluidas las piedras, las montañas y las casas, el juicio debe entenderse en el sentido de que todos los existentes contienen su propia otredad.<sup>61</sup> Como esos objetos a los que se les atribuye la condición general de personas, los seres humanos integran elementos de distinta naturaleza y de distinta pro-

61 *Ibidem*, p. 192.

cedencia, con los cuales construyen un modelo de identidad que se caracteriza más por sus constantes variaciones que por su infinita perseverancia.

El modelo indígena, en su combinación singular de almas y cuerpos, invierte así la concepción occidental de la persona. No sólo evita equiparar la humanidad de los cuerpos con la humanidad de las almas, sino también postula que estas últimas conforman un conjunto esencialmente heterogéneo que proviene del mundo exterior, ajeno a la condición indígena de sus portadores. Aun cuando los tzeltales suelen distinguir entre el plano de la interioridad y el plano de la exterioridad, la respuesta nativa consiste en afirmar que su interioridad es en realidad externa, en el sentido de que las almas son en el fondo entidades extranjeras y, en esa medida, elementos intrusos en el espacio que las contiene. Pitarch sugiere que el dualismo entre el cuerpo y el alma, marcado por la diferencia ontológica de sus componentes, encuentra su correspondencia en un modelo social que es común a numerosas comunidades mesoamericanas, donde las iglesias y los ayuntamientos hispánicos ocupan el centro del espacio habitado, mientras que el perímetro exterior exhibe la condición indígena del poblado. Como sucede con las almas al interior del cuerpo, los vestigios de la historia colonial se sitúan en el interior del lugar, en calidad de centros espirituales que tienen su origen en el contacto inicial con los europeos. La conclusión general no consiste por lo tanto en suponer que la conformación de los cuerpos y los poblados contemporáneos es tan sólo el producto de un proceso colonial, sino en advertir que la “premisa trascendental para la constitución de la persona y la sociedad indígenas es la presencia interiorizada de los extranjeros enemigos”.<sup>62</sup> En lugar de expresar la continuidad cultural de su propio pasado, el centro de los cuerpos y los espacios está definido por una interioridad que es ajena a su devenir, y en esa medida externa a las tradiciones vernáculas que solemos emplear para delimitar nuestras propias identidades. Si el legado interior separa a los tzeltales de su tradición cultural, en cambio los acerca al mundo de los animales, los dioses y los espíritus, que se conciben como las formas más acabadas de la alteridad humana.

62 *Ibidem*, p. 35.

Envolver una edificación dentro de otra, a la manera de las *matrioskas* rusas, era una costumbre habitual en la antigua Mesoamérica, donde la construcción de los templos se guiaba por principios semejantes, de acuerdo con legados internos que se integraban con elementos importados desde el exterior, bajo la forma de entierros u oblaciones. Durante el periodo anterior a la conquista, en la antigua capital de Tenochtitlan, los sitios ceremoniales albergaban, en efecto, diversas construcciones que a veces imitaban la arquitectura y la pintura de Teotihuacán, o bien edificios bajos, ricamente decorados, cuyos ornamentos procedían de la tradición tolteca.<sup>63</sup> A estas edificaciones se aunaban objetos de distinta procedencia que se unían a las osamentas de humanos y animales, en conjuntos tan diversos que abarcaban figurillas antropomorfas, recipientes de cerámica, piedras semipreciosas, caracoles marinos y manufacturas provenientes de sociedades arcaicas o de sitios lejanos. El interior de los recintos, cuya diversidad contrastaba con la relativa homogeneidad de los templos, generalmente dispuestos de manera piramidal, se encontraba en efecto poblado de objetos que tenían su origen en escenarios radicalmente distintos al de los ámbitos que más tarde terminarían por contenerlos. De acuerdo con las estimaciones de Matos Moctezuma,<sup>64</sup> el ochenta por ciento de las ofrendas del Templo Mayor provenía de regiones diferentes al altiplano central de México, principalmente de los actuales estados de Puebla, Oaxaca y Guerrero, así como de las zonas costeras del Pacífico y del Golfo de México. Si estos productos se depositaban al interior de un recinto que representaba el centro del universo, situado a más de dos mil metros sobre el nivel del mar, no era en función de sus similitudes con la naturaleza y la cultura locales, ya que un número considerable de las oblaciones correspondía a peces, aves y reptiles que no se reproducían en las inmediaciones de la capital mexicana. López Luján ha hecho notar que algunos objetos manufacturados, como las máscaras olmecas y teotihuacanas, habían sido elaborados por culturas y civilizaciones que se encontraban alejadas por varios siglos de distancia del imperio de los mexicas, quienes en cambio seguían

63 Graulich, *El sacrificio humano entre los aztecas*, p. 317-318.

64 Matos Moctezuma, "El proyecto Templo Mayor", p. 15.

la costumbre de extraer de los sepulcros ofrendas pertenecientes a sociedades extrañas para integrarlas en sus repertorios rituales.<sup>65</sup>

Al incorporar elementos exóticos al interior de su Templo Mayor, justamente conocido como *Huey Teocalli*, los antiguos mexicanos no hacían más que prolongar una costumbre habitual, de acuerdo con la cual los guerreros retornaban de sus campañas militares con las efigies de los pueblos sometidos, cuyas imágenes “coleccionaban” con fines ceremoniales.<sup>66</sup> A juicio de Olivier, la misma práctica se manifestaba durante el procedimiento ritual que se llevaba a cabo con las presas de cacería y los enemigos cautivados, cuyos cráneos solían incorporarse en los famosos *tzompantli* con la intención de “sembrar” las osamentas y propiciar su regeneración subsecuente.<sup>67</sup> En efecto, si “los mexicas ceden al culto de las reliquias”,<sup>68</sup> no lo hacen con la vocación de un anticuario victoriano que colecciona los vestigios del pasado con el fin de esclarecer su propia genealogía. Los objetos no ingresan en el recinto sagrado en virtud de una genealogía común que conectaría los elementos del pasado con los del presente mediante una línea ininterrumpida, propia de nuestra identidad histórica, sino en razón del carácter alterno que al parecer los definía. Relacionados con el nacimiento, la muerte y la metamorfosis, su destino es ingresar a ese espacio subterráneo que tiene la facultad de transformar los seres y las cosas, alterando los géneros, los ciclos vitales y los lugares de residencia, como afirman los tzotziles contemporáneos acerca de los ciclos vitales y del sexo de los animales.<sup>69</sup>

Algunas interpretaciones indican en efecto que las ofrendas depositadas en el Templo Mayor, cuya estructura se concebía como una montaña cósmica, eran equivalentes en el pensamiento indígena a las simientes agrícolas, cumpliendo la misma función regenerativa que se atribuía a los huesos y las cenizas.<sup>70</sup> En este sentido, conviene recordar que los antiguos

65 López Luján, *Las ofrendas del Templo mayor de Tenochtitlan*, p. 131-133.

66 Gruzinski, “Las repercusiones de la conquista: la experiencia novohispana”, p. 163.

67 Olivier, *Cacería...*, p. 348.

68 Duverger, *El primer mestizaje. La clave para entender el pasado mesoamericano*, p. 609.

69 Holland, *Medicina maya...*, p. 116-117.

70 Nagao, *Mexica Buried Offerings. A Historical and Contextual Analysis*, citado en López Luján, *Las ofrendas...*, p. 106.

nahuas imaginaban los cerros como depósitos desde los cuales nacían las nuevas poblaciones, de tal manera que después del alumbramiento surgían pueblos que procedían a construir pirámides esencialmente análogas a los cerros fecundantes.<sup>71</sup> En su calidad de cueva o “monte sagrado”, la pirámide del Templo Mayor era en consecuencia una cavidad que no reunía objetos sino “semillas”, es decir, gérmenes de las criaturas que surgirán a la vida después de transitar por su inevitable transformación. López Austin y López Luján han propuesto además que estas semillas, entendidas a su vez como corazones o interioridades anímicas, constituían en realidad las “almas” de las criaturas depositadas en el seno del recinto.<sup>72</sup> Ajenas al espacio que las contiene, su diversidad se asemeja a la extraña interioridad en la que Pitarch ha visto el enigma de las almas tzeltales, cuyas figuras revelan la imagen de oficios inusuales, animales exóticos y extranjeros enemigos.

Las exploraciones que se llevaron a cabo hacia finales de los años setenta terminaron por confirmar lo que las fuentes coloniales habían indicado con anterioridad, en el sentido de que la pirámide del Templo Mayor era una estructura dual, conformada por dos templos gemelos que se distinguían en la cúspide. Aunque ambos recintos se orientaban hacia el Oeste, el templo meridional estaba consagrado a Huitzilopochtli, divinidad asociada a la guerra y la cacería que había guiado a los mexicas a lo largo de su peregrinación. De acuerdo con el principio de dualidad, el lado opuesto y septentrional se dedicaba a Tláloc, una antigua divinidad local que difería de su contraparte por su carácter agrícola y pluvial, estrechamente vinculada con el horizonte olmeca y teotihuacano. Como en el caso de los gemelos amerindios, la asimetría del dualismo mesoamericano otorgaba una preeminencia singular a la divinidad alógena, externa al panteón local, y procedía en consecuencia a designar el templo con su nombre (“Cu de Huichilobos” o “Templo de Huitzilopochtli”), concediendo a su capilla mayores atributos y dimensiones que el espacio dedicado a la deidad local. La preeminencia del dios extranjero puede además advertirse en un documento que describe los incidentes previos a la construcción del templo, el cual narra la travesía de un explorador mexica en el interior de un manan-

71 López Luján, *Las ofrendas...*, p. 99.

72 López Austin y López Luján, *Monte sagrado-Templo mayor*, p. 53.

tial cercano a la zona lacustre, donde Tláloc cede su territorio a la nueva divinidad y confirma su voluntad de otorgarle un lugar en el seno de sus dominios. Según las descripciones del *Códice Aubin*, el antiguo dios de la lluvia, dueño de los cerros y los manantiales, se dirige a Axolohuan en los siguientes términos: “Ya llegó mi hijo Huitzilopochtli, ésta es su casa, que es el único á quien debe quererse y permanecerá conmigo en este mundo”.<sup>73</sup>

Mediante este reconocimiento, la divinidad anfitriona no sólo anticipaba la apertura con que Rabinal Achí albergaría a su enemigo en el “gran palacio”, cuyas palabras hemos citado en páginas anteriores, sino también los términos con que siglos más tarde, en el famoso encuentro de 1519, Moctezuma se dirigía a Hernán Cortés para indicarle que una larga espera había terminado: “Has arribado a tu ciudad [...], llegas ya a tu tierra, ven y descansa, toma posesión de tus palacios”.<sup>74</sup> En los tres casos, la lógica de los anfitriones reafirma la antigua propensión de convertir a un extraño en un ser familiar, cuyas operaciones se observaban incluso en las numerosas ocasiones que antecedían al sacrificio. Se sabe, en efecto, que cuando un guerrero capturaba a un enemigo en el campo de batalla aludía al cautivo recién derrotado como “mi hijo amado” (*ca iuhquj nopiltzin*), mientras éste designaba a su captor como “mi amado padre” (*ca notatzin*).<sup>75</sup> Si en un primer momento se trataba a las víctimas como enemigos, informándoles que su suerte era ineluctable pero gloriosa, se procedía enseguida a incorporarlos en el seno de la estructura familiar, ya que estaban “en su casa” y compartían en consecuencia la identidad de sus comensales: “lo cierto —señala Graulich— es que la teoría azteca del sacrificio volvía indispensable la integración de la víctima, pues se suponía que el sacrificante moría simbólicamente a través de su hijo”,<sup>76</sup> considerando el representante de su propio sacrificio. Graulich advierte además que

73 *Códice Aubin*, citado en López Luján, *Las ofrendas...*, p. 91.

74 León-Portilla, *La filosofía náhuatl ...*, p. 20. Según ha observado Marshall Sahlins, los principales imperios americanos, tanto aztecas como incas, estuvieron gobernados por extranjeros inmigrantes. Además, “la llegada de los extranjeros que iniciaron las dinastías mayas de Tikal y Copán, según las inscripciones del periodo clásico, eran conocidos por orígenes reales similares en las ciudades post-clásicas de la Quiche, Mayapán y otras”. Sahlins, “Alterity and Autochthony. Austronesian Cosmographies of the Marvelous”, p. 137.

75 Graulich, “Aztec Human Sacrifice as Expiation”, p. 368.

76 Graulich, *El sacrificio...*, p. 187.

la identificación entre los guerreros y sus víctimas, motivada por el parentesco ritual, estaba a su vez asociada con la captura de una fuerza vital, conocida como *tleyotl*, que transitaba de los cautivos hacia sus captores, al grado que sacrificantes y sacrificados se asumían como miembros de la misma carne. Iniciada durante el proceso de captura, esta identificación se prolongaba a lo largo de una larga convivencia que culminaba en los baños conjuntos, las danzas compartidas y los atavíos semejantes, cuando los guerreros se cubrían con las plumas, la tiza y el ocre rojo que usualmente adornaba el cuerpo de las víctimas.<sup>77</sup>

Si es posible percibir a las deidades precolombinas como caleidoscopios en permanente mutación, ya que se fundían y desdoblaban con la misma facilidad con que cambiaban sus atributos, también es factible reconocer en sus creaciones una identidad inestable que oscilaba entre diferentes figuras y abría la posibilidad de identificarse aun con sus adversarios. No era extraño, en consecuencia, que las autoridades locales asumieran la identidad del dios tutelar de sus enemigos, portando sus emblemas y sus atavíos, en lugar de seguir la filiación entre criaturas y creadores, exclusiva de las sociedades acostumbradas al monoteísmo. Habitados por el contrario a la metamorfosis, a los orígenes inciertos y a las identidades variables, dioses y criaturas practicaban periódicamente el cambio de piel, adoptando con frecuencia la epidermis del enemigo. Así como el vencedor desollaba al primer enemigo vencido y revestía su piel en el campo de batalla, en diversas ocasiones ceremoniales se practicaba el desollamiento de personajes que encarnaban a las deidades tutelares. La costumbre de cubrir el cuerpo con la piel de los cautivos, común durante las celebraciones dedicadas a Xipe Tótec, era en este sentido análoga a la de ciertos personajes que acostumbraban envolverse con la piel de los jaguares y de otros depredadores. Al comentar esta práctica, común en numerosas narraciones antiguas y contemporáneas, López Austin sugiere que el cambio de piel se encuentra asociado con la percepción del protagonista, ya que

77 Una operación inversa tenía lugar a través del personaje llamado *tetzompac*, representante de los enemigos cautivos, quien solía atacar ritualmente a los transeúntes mexicas para apoderarse de sus mantas, que simbolizaban sus “pieles”. En ambos casos, como indica Baudez, “se trata de asimilar a mexicas y enemigos, el ‘Ego’ y ‘otro’”. Baudez, “Sacrificio de sí, sacrificio del otro”, p. 437.

“su nueva forma le da posibilidades de ver lo que normalmente ve un jaguar”, en el sentido de que “la transformación rompe las barreras de la percepción humana y [permite ver] en los animales del monte mucho más de lo que los hombres ven”.<sup>78</sup> En ambas circunstancias, en efecto, el principal objetivo consistía en obtener la piel del enemigo y emplearla como un instrumento de la percepción, con el fin de observar las cosas desde el punto de vista del enemigo.

En este contexto, cobra una particular relevancia el concepto de *ixiptla*, así como los desplazamientos semánticos que derivaban de su raíz esencial. Aunque el término designaba por igual la imagen de una deidad, la divinidad que surgía durante una visión, el ser humano que la representaba y la víctima sacrificial que asumía sus atributos, sus derivaciones provenían de la partícula *xip* que indicaba la “piel”, la “cáscara” o la “cobertura”.<sup>79</sup> De ahí que la palabra se empleara para identificar a los oficiantes que vestían los atuendos divinos, aludiendo a una personificación que se cubría con las vestimentas de un ser ajeno a su condición. De acuerdo con la traducción que ofrece Dehouve, la noción de *ixiptla* puede ser entendida como una envoltura de los órganos de la vista, el oído y la voz, en la medida en que implica cubrirse con los ornamentos de un dios y ver, escuchar y hablar como él.<sup>80</sup> El término suprimía en consecuencia la distancia entre la representación y lo representado, entre el ser personificador y el ente personificado, dado que el primero se concebía como la sustancia de una fisonomía exterior que guardaba bajo la piel un dios interior, a semejanza de esas figurillas teotihuacanas que hospedan en su cuerpo a una multiplicidad de seres extraños, justamente conocidas como “figuras huésped” (Figuras 1 y 2). Estas figurillas eran anfitrionas de la alteridad, receptáculos de formas humanas y animales que albergaban en su seno un número variable de efigies diminutas, convirtiéndose en la cobertura de un conjunto de seres heterogéneos.

78 López Austin, *Los mitos del tlacuache*, p. 95.

79 Gruzinski, *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a Blade Runner*, p. 61-62;

López Austin, *Los mitos del tlacuache*, p. 435.

80 Dehouve, *La realeza sagrada en México (siglos XVI - XXI)*, p. 74.

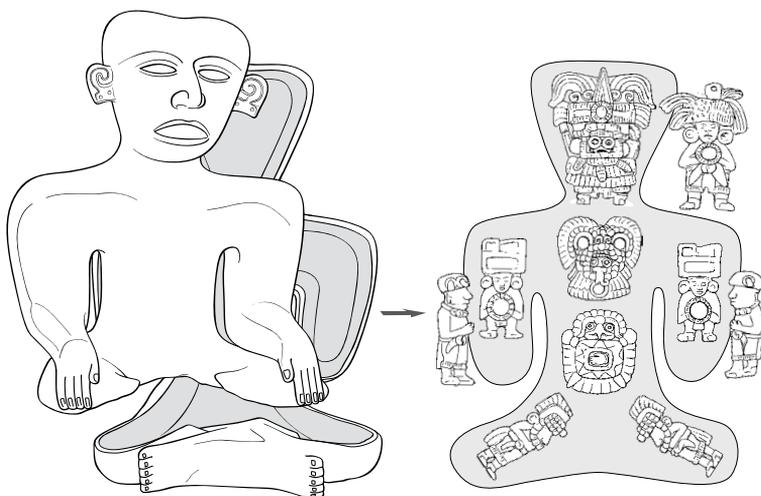


Figura 1. Figura huésped de estilo teotihuacano, Clásico (250-600 d.C.), cerámica y cuentas de jade. Museo Regional de Antropología Palacio Cantón, Mérida. Dibujo de Nicolas Latsanopoulos



Figura 2. Figura huésped, Teotihuacán, Clásico (250-650 d.C.), arcilla y pigmentos. Museo Diego Rivera Anahuacalli, México. Dibujo de Nicolas Latsanopoulos

¿Qué es, en efecto, lo que envuelven estas figuras? Como si cada personaje fuera el portador de su propio inframundo, las figuras prehispánicas no parecen expresar tanto la unidad indivisible de la persona como su carácter divisible y fragmentario (lo que hoy se denomina una “persona dividida”).<sup>81</sup> En lugar de exhibir un cuerpo habitado por órganos, como mostraría un mapa cartesiano de la anatomía humana, las figuras huésped hacen emerger un tipo de interioridad que altera la imagen de un conjunto organizado, sujeto a un principio de unidad corporal. El cuerpo no es en este caso un modelo jerarquizado que parte de un centro espiritual y se distribuye a lo largo de un alma sensitiva, motriz o vegetativa, como tampoco una unidad centralizada en la que un órgano superior controla el resto del organismo. Estos cuerpos sin órganos, para emplear la expresión de Deleuze y Guattari,<sup>82</sup> remiten a una multiplicidad de figuras interiores que se distinguen más por su variedad que por su carácter uniforme. La cualidad más relevante de estas figuras es que hospedan en su seno a seres de distinta condición y de distinto origen, convirtiendo a la fisonomía corporal en un espacio de confluencia y en un receptáculo de diversas tradiciones. Las efigies convocadas al interior de los cuerpos no son en este sentido miniaturas que reproduzcan la forma general de sus portadores, a la manera de esas muñecas rusas en las que es posible advertir un modelo fractal de diferentes escalas que en el fondo resultan esencialmente semejantes.<sup>83</sup> Como los antiguos templos, las figuras prehispánicas terminan por reunir elementos de distinta filiación, algunos de los cuales provienen de regiones lejanas y étnicamente diferenciadas de la cultura teotihuacana, sin que el origen de estos elementos sea un factor que atente contra la identidad de sus anfitriones. La precedencia de las figuras interiores, así como su carácter variable y heterogéneo, indican por el contrario que el

81 Strathern, *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*, p. 13-14.

82 Deleuze y Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, p. 98.

83 Otro ejemplo son las esculturas polinesias conocidas usualmente como Tangaroa, en las que Alfred Gell ha reconocido el concepto de “personalidad fractal” desarrollado por Roy Wagner. En este caso, según indica Gell, las esculturas polinesias contienen una estructura similar a los fractales matemáticos, ya que en las distintas escalas de reproducción “un conjunto de personas, como un linaje o una tribu, es ‘una persona’ a causa de configurar una genealogía”. Gell, *Arte y agencia. Una teoría antropológica*, p. 184.

dualismo mesoamericano concebía la alteridad como una parte constitutiva de la persona, generalmente dividida entre una fisonomía reconocible y una interioridad ajena a su condición.

## INTERIORIDADES OCULTAS

La noción de una alteridad interna, que en Occidente aparece hacia finales del siglo XIX bajo la forma de un inconsciente enemigo, designa la conformación de un sujeto dividido entre una exterioridad conocida y una interioridad desconocida. Sin embargo, mientras que en la teoría freudiana el inconsciente es *el otro de sí mismo*,<sup>84</sup> cuya función primordial consiste en traicionar los designios de la conciencia, la teoría indígena supone que las interioridades anímicas resultan ajenas a sus portadores y, en esa medida, son entidades que impiden una identificación unitaria. En contraste con la interioridad de los cuerpos indígenas, íntegramente conformada por la captura de recursos externos, la noción del inconsciente freudiano se presenta en Occidente como un resultado de la historia del sujeto, y en ese sentido como un ámbito interior que se forja con los recursos provenientes del pasado, producto del origen y del devenir temporal. Dado que la historia proporciona en este caso el *nomos*, la variación subjetiva y personal, la genealogía es la fuente de las identidades individuales y colectivas, así como la línea que conecta el origen con el porvenir.

La analogía entre psicoanálisis y chamanismo permitió a Lévi-Strauss encontrar numerosas semejanzas a nivel de sus operaciones, ya que en ambos casos el propósito consistía en llevar a la conciencia conflictos y resistencias que han permanecido inconscientes.<sup>85</sup> Sin embargo, al tratar los síntomas de la histeria tal como la histérica se los indica, Freud descubre en el inconsciente una forma de alteridad que no estaba contemplada en la identidad del sujeto y que se abría paso en el mismo corazón de la

84 Gauchet, "Personne, individu, sujet, personnalité", p. 56.

85 En "La eficacia simbólica", en efecto, Lévi-Strauss argüía que "la comparación con el psicoanálisis nos ha permitido aclarar algunos aspectos de la cura chamánica. No puede asegurarse que, inversamente, el estudio del chamanismo sea incapaz de aclarar un día ciertos aspectos oscuros de la teoría de Freud". Lévi-Strauss, "La eficacia simbólica", p. 180.

modernidad occidental. Bajo la forma de una alteridad enemiga, el inconsciente y sus efectos son reconocidos como los signos de una sociedad que ha abandonado la creencia en los espíritus y en las apariciones milagrosas, antiguamente consideradas como manifestaciones normales y recurrentes en el ámbito del cristianismo medieval. De ahí que la locura, la histeria o la alucinación no sean identificadas como tales en un mundo en el que las apariciones son frecuentes y en el que cualquier campesino puede aducir sus encuentros con espíritus sobrenaturales, sin que éstos sean considerados el efecto de una patología personal. Si “no hay inconsciente pensable en una cultura religiosa”, según ha observado Gauchet,<sup>86</sup> sólo existen patologías anímicas en un mundo mecánico, sin dioses y sin espíritus, donde predomina el orden natural. A partir de esta ruptura, la modernidad descubre la alteridad en la propia conformación del sujeto y procede a imaginarla como una interioridad oculta, sistemáticamente desconocida, que sólo puede ser identificada mediante los efectos que produce. La relación entre causas y efectos se vuelve en este caso una teoría filogenética, de acuerdo con la cual los factores anteriores son la fuente de explicación de los posteriores, de la misma manera que la infancia explica la vejez y los ancestros prefiguran el perfil de sus descendientes. En otras palabras, el origen se convierte en destino y el devenir en una línea continua que rige la historia de los sujetos y la psicología de las poblaciones.

No es casual, en efecto, que una de las metáforas recurrentes en la teoría freudiana sea el concepto de profundidad, una noción estrechamente vinculada con la topología del inconsciente, dividido en estratos cada vez más profundos que implican la presencia de capas inferiores y superiores. Semejante al trabajo del arqueólogo, al que Freud se compara con agrado, el psicoanálisis es el arte de internarse en las profundidades del inconsciente, donde yace una revelación que se esconde bajo la forma de un texto originario (*Urtext*), verdad y principio de las cosas. A propósito de *Tótem y tabú*, Freud confesaba su interés en “aplicar el método analítico a problemas que, relacionados con la psicología de los pueblos, nos hacen remontarnos a los orígenes de las instituciones más importantes de

86 Gauchet, “Personne...”, p. 142.

nuestra civilización”.<sup>87</sup> En esta concepción arqueológica del inconsciente, el texto originario no solamente es el mejor texto, sino el único medio de evitar las distorsiones de una verdad oculta que no revelan los datos contenidos en la superficie. Si el propósito del psicoanálisis era llevar a la conciencia conflictos originales que habían permanecido hasta entonces inconscientes, su objetivo consistía por consiguiente en acercar los polos del dualismo interior, eliminando las diferencias que los distinguen. Como esos gemelos que intentan suprimir sus diferencias, borrando con una goma su distinción inicial, la dicotomía entre consciencia e inconsciente no sólo tiende al equilibrio, sino también a la unidad del sujeto consigo mismo, que es la clave de las identidades individuales.

En su propensión hacia el dualismo inestable, el pensamiento indígena rehúye la identificación de las partes y promueve por el contrario sus diferencias progresivas, poblando los cuerpos de interioridades extrañas y desconocidas. De ahí que la labor del chamanismo no descansa en la tarea de objetivar el interior de los seres para descifrar finalmente su posible unidad, sino en distinguir la variación interna de los cuerpos y los objetos, que siempre es una forma de subjetivarlos. En efecto, cuando el discurso mítico o las visiones chamánicas atribuyen un carácter subjetivo a aquellos seres y objetos en los que reconocen una variación, no hacen más que distinguir diferencias en un modelo aparentemente uniforme. Subjetivar equivale en estos casos a diferenciar. La lógica científica del psicoanálisis, en su intento de objetivar el inconsciente, tiende por el contrario a homologar las diferencias iniciales, promoviendo que las partes en conflicto resulten finalmente semejantes. La identidad es por lo tanto el resultado de una operación que formula semejanzas entre seres y ámbitos heterogéneos, identificando su posible unidad y los factores que comparten. En su esfuerzo por establecer elementos comunes, la razón genealógica asume que la descendencia es la forma natural de la identidad, el mecanismo que une a los antepasados con sus descendientes, de la misma manera que vincula el origen con el porvenir mediante una línea de generaciones sucesivas. La idea de una corriente que fluye en la misma dirección, descendiendo de los ancestros

87 Freud, citado en Mudrovic, *Historia, narración y memoria. Los debates actuales en la filosofía de la historia*, p. 136.

hacia las generaciones futuras, genera lo que Ingold ha denominado “líneas de transmisión”,<sup>88</sup> definidas como conectores genealógicos que crean filiaciones artificiales entre dos puntos inconexos, uniéndolos a través de su origen. En la medida en que las relaciones de pertenencia a un mismo linaje proporcionan el modelo para conceptualizar las identificaciones colectivas, éstas se expresan necesariamente en los lenguajes de la filiación y la genealogía, cuyos términos resultan indispensables para pensar las relaciones entre el origen de un grupo y su identidad colectiva.

En contraste con la razón genealógica, los mitos amerindios han hecho de la afinidad el mecanismo que mueve las interacciones del pasado y del presente, en un universo narrativo donde las alianzas entre seres de distinta condición aparecen casi siempre como las causas que desencadenan los acontecimientos futuros. Así, un mito mesoamericano asegura que el origen de los olmecas se remonta al encuentro sexual entre un jaguar y una entidad humana femenina; otro relato, que narra la creación de la humanidad después del diluvio, afirma que los huicholes contemporáneos surgieron de la unión entre un hombre y una perra negra, siguiendo los consejos de Nakawé, diosa de la tierra que hacía brotar la vegetación.<sup>89</sup> A estos ejemplos se pueden añadir los casos de numerosas sociedades que han desarrollado una ideología de la afinidad hasta el punto de convertirla en un operador cosmológico,<sup>90</sup> cuyos principios se extienden más allá de los intercambios matrimoniales y abarcan la interacción de los seres humanos con las almas, los animales y los difuntos. De ahí que las diferencias entre los mitos amerindios y las narrativas del Viejo Mundo puedan formularse mediante “la preeminencia de las relaciones de alianza matrimonial en los primeros y de las relaciones de parentalidad en las segundas”.<sup>91</sup> Las figuras paternas que pueblan la mitología occidental, bajo la forma de una divinidad protectora o de una línea de ancestros

88 Ingold, *Líneas: una breve historia*, p. 167.

89 Soustelle, *Los olmecas*, p. 53; Lumholtz, *El México desconocido. Cinco años de exploración entre las tribus de la Sierra Madre Occidental*, p. 191.

90 Cf. Àrhem, *Makuna Social Organization. A Study in Descent, Alliance and the Formation of Corporate Groups in the Northwestern Amazon*; Hugh-Jones, “Bride-service and the Absent Gift”.

91 Viveiros de Castro, *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología posestructural*, p. 189.

venerables, aparecen de cierta manera desplazadas por una ideología de la afinidad que reconoce el valor de la alteridad en los mismos principios de la alianza, un mecanismo que integra a seres de distinto origen en la propia formación social. La clave de la afinidad no sólo consiste en evitar las relaciones consanguíneas entre personajes que comparten un origen común, sino en crear vínculos entre seres de naturaleza diferente, como acostumbra formular sus predicados el pensamiento chamánico y los mitos amerindios. En sus distintas modalidades, la afinidad ofrece un excelente soporte para conceptualizar las relaciones con el exterior, especialmente las que se entablan con los extranjeros y los enemigos, cuyos orígenes aseguran la integración de lo alterno en lo propio y la variación de las generaciones futuras. Los nexos entre descendencia e identidad, frecuentes en la narrativa europea, son por lo tanto sustituidos por las relaciones que comparten la alianza y la alteridad, entendidas como dos modelos paralelos que obtienen sus recursos del exterior y que se expresan genéricamente en el lenguaje de la exogamia, cuyas reglas exigen que los cónyuges y los objetos necesarios provengan de fuera del grupo.

En este sentido, la distinción consagrada por Morgan entre afinidad y consanguinidad prefigura dos narrativas divergentes.<sup>92</sup> Mientras una de ellas enfatiza el papel de la filiación, destacando las líneas genealógicas que conectan las generaciones del pasado con las del presente, la otra tiende a identificar el origen de la humanidad con la alteridad de sus personajes. Los vínculos entre antepasados y descendientes no se definen en este caso mediante una continuidad temporal, sino a través de un proceso disconti-

92 Las distinciones entre la descendencia y la afinidad ocuparon un lugar relevante en las teorías antropológicas de mediados del siglo anterior, cuando las disputas sobre la naturaleza del parentesco dividían a los académicos en dos mitades irreconciliables. Entre otros antropólogos, Edmund Leach argumentó que las teorías que destacaban el papel de la descendencia habían sido desarrolladas en regiones propicias a la filiación, donde funcionaban correctamente, mientras que en otros lugares del mundo, particularmente en el sureste de Asia e Indonesia, las sociedades habían construido sus instituciones en torno a las alianzas matrimoniales, otorgando a la descendencia un papel secundario. Algunos críticos sugirieron incluso que las discrepancias entre Leach y los africanistas surgían del hecho de que se ocuparan de distintas regiones etnográficas, donde las teorías de la filiación parecían encajar mejor que en numerosas sociedades que privilegiaban por el contrario el mecanismo de las alianzas. Cf. Kuper, *Antropología y antropólogos. La escuela británica: 1922-1972*.

nuo que establece rupturas entre estados ontológicos diferentes. De esta forma, los neonatos que provienen del inframundo se convierten tras su muerte en pequeños númenes de la lluvia, los enemigos pasan a ser parientes consanguíneos y los difuntos se transforman en vientos nefastos o en animales silvestres. A diferencia de los ancestros, los difuntos devienen miembros de una comunidad que ya no guarda una relación genealógica con su grupo de origen. Si bien es cierto que los nahuas distinguen distintas categorías de difuntos, separando a los muertos familiares de los difuntos que ya no tienen un nombre, la distinción entre ambas categorías consiste en transitar de la identidad hacia la alteridad, con lo cual se reproducen los vínculos existentes entre las criaturas y sus creadores. De ahí que algunos investigadores, al considerar los vínculos de parentesco que operan en el mundo nahua, hayan concluido finalmente que en Mesoamérica no existen grupos de filiación, sino más bien un tipo de organización cognática de “parentela personal”, en virtud de que “*el principio de descendencia juega un papel muy reducido*”.<sup>93</sup> Por esta razón, argumenta Arizpe, es inútil buscar clanes y linajes ahí donde “no existe un culto a los ancestros” y donde éstos no gozan de un prestigio especial,<sup>94</sup> como es el caso de los nahuas orientales examinados por ella.

La idea de ancestralidad, según ha hecho notar Philippe Descola,<sup>95</sup> resulta hasta cierto punto incongruente en un mundo en el que los difuntos están por definición excluidos de los colectivos humanos y no ejercen ningún poder sobre ellos, al grado de concebirllos como seres heterogéneos que ya no participan de la condición humana de sus ascendentes. Cabría entonces preguntarse si la relación formulada entre los vivos y los muertos no impide “la cristalización de una consciencia colectiva, dado que dicha relación establece una diferencia ontológica radical entre los ‘antiguos’ y los contemporáneos, es decir, entre los miembros presentes y pasados de una misma sociedad”.<sup>96</sup> Al considerar que nuestra historia ha sido la narrativa de un linaje que se ha forjado mediante engendramientos sucesivos,

93 Arizpe, *Parentesco y economía en una sociedad nahua*, p. 186. Énfasis nuestro.

94 *Idem*.

95 Descola, *Más allá de naturaleza y cultura*, p. 477.

96 Taylor, “Remembering to Forget: Identity, Mourning and Memory Among the Jivaro”, p. 99.

Anne Christine Taylor se ha interrogado sobre las condiciones que han posibilitado el surgimiento de un verdadero pensamiento histórico, correlativo a la visión de uno mismo en la continuidad lineal.<sup>97</sup> Se puede pensar, sin embargo, que la naturaleza de la relación planteada entre los vivos y los muertos dificulta en otras sociedades la aparición de un pensamiento semejante, dado que la mecánica de identidades horizontales, fundadas en el mantenimiento de alteridades sociológicas, promueve una concepción distinta del devenir y formula la idea de una transición entre estados ontológicamente diferentes.

Asombrado por el testimonio de sus interlocutores, fray Diego Durán dudaba en efecto que los nahuas del siglo XVI contaran con una conciencia histórica que les permitiera reconocer su propio devenir, ya que según sus términos aquellos pueblos nativos ignoraban su “origen y principio”.<sup>98</sup> Entre otros factores, este malentendido inicial se encontraba motivado por una teología renacentista, sumamente influenciada por la obra de san Agustín, que se esforzaba en refutar la noción de un tiempo cíclico, característico de la antigüedad grecolatina.<sup>99</sup> La noción de un tiempo lineal, con un inicio y un final, iba acompañada de la convicción de que existía un orden de las cosas y de que cada etapa anterior contenía en germen a las etapas posteriores. Si esta continuidad era ajena a las cosmogonías nativas, enfocadas en la discontinuidad de los acontecimientos y de los seres, imponía una concepción del saber que no tenía cabida en el repertorio conceptual de los pueblos indígenas, obligados a describir su origen en el lenguaje de los nuevos colonizadores. Por esta razón, las respuestas que recibe el fraile dominico son en gran medida similares a las que años más tarde obtiene la Corona española durante la elaboración de los *Títulos*

97 *Idem.*

98 Durán, *Historia...*, p. 54.

99 La idea de un estado anterior, que ingresa posteriormente en un periodo de corrupción y retorna más tarde a su origen, también se encontraba presente entre los griegos. Sin embargo, tanto cristianos como griegos proponen una salida a este estado de decadencia. Entre estos últimos, la única esperanza de volver a un estado mejor la proporciona la creencia de que todo devenir es cíclico, que la sucesión de los acontecimientos gira en forma de círculos, por lo que siempre se volverá al punto de partida. Para los cristianos, por el contrario, la promesa de salvación eterna se encuentra fuera del mundo y del tiempo. Cf. Mudrovcic, *Historia...*

*primordiales*, destinados a reunir informaciones sobre el origen de los pueblos y la extensión espacial de sus demarcaciones. Como ha indicado Gruzinski, estos documentos coloniales hacen malabares con la historia, yuxtaponen fechas y episodios, evitan los encadenamientos rigurosos y consignan hechos históricamente inexactos, al grado que la “desconcertante superposición de las épocas”<sup>100</sup> vuelve incomprensible su narración para un lector acostumbrado al orden cronológico. Redactados durante la segunda mitad del siglo xvii, la mayoría de ellos en la lengua vernácula, los *Títulos primordiales* ejercen una reinterpretación del pasado que no sólo ignora por lo general sus antecedentes precolombinos, designados ocasionalmente como el “tiempo de la gentilidad”, sino también identifica la fundación de sus poblaciones con el “tiempo de la Santísima Trinidad”. Aun cuando la memoria del pasado precristiano sirve para apoyar una antigua raíz local, a la manera de un telón de fondo que ha dejado de ser relevante en el escenario, nunca se esgrime para explicar el origen y la fundación de los poblados, cuyo territorio se defiende en cambio mediante el mito cristiano de la Creación. Así, el *Título de Santiago Sula* recupera la narración bíblica del *Génesis* para justificar su existencia en el tiempo y el espacio, como si un origen ajeno fuera entonces necesario para reconstruir su propio pasado:

Entended o sabed que cuando Dios crió el mundo, hizo todo cuanto quiso, hizo y quiso porque pudo. La santísima Trinidad crió todo, los cielos y la tierra con todo el firmamento del mundo y también crió Dios el sol, luna y estrellas y todo cuanto hay en el mundo. Lo crió Dios como poderoso. Y ahora hablaré y razonaré y declararé e informaré cómo y de la manera que se fundaron los pueblos y cómo se pusieron formalmente.<sup>101</sup>

Si la narrativa cristiana hace su aparición en la memoria local, ofreciendo a los mitos de origen un nuevo punto de partida, no por ello suministra una teleología de la historia que culmine en el Juicio Final, de

100 Gruzinski, *La colonización...*, p. 129.

101 *Título de Santiago Sula*, citado en Gruzinski, *La colonización...*, p. 119.

acuerdo con los parámetros marcados por la tradición bíblica. El carácter múltiple de la ontogénesis, del que los mitos cosmogónicos daban constancia con anterioridad, permitía incorporar una nueva genealogía de las poblaciones que en buena medida correspondía con la discontinuidad temporal, marcada por las continuas rupturas de los mundos o los soles. Según ha observado López Austin, el surgimiento particular de los pueblos indica que “nada hay atrás en su historia”, ya que los milagros de su creación daban origen, en forma definitiva, a “clases no existentes anteriormente en el mundo”.<sup>102</sup> Por inédita que resulte la imagen bíblica de la Creación, la leyenda cristiana venía a ocupar un lugar que de alguna manera se encontraba disponible, a la vez que facilitaba la aparición de nuevos orígenes y de dioses creadores hasta entonces desconocidos. A juzgar por los criterios que guiaban a los redactores de los Títulos, su importancia no estaba en distinguir si se trataba de Dios o de la Santísima Trinidad, sino en el hecho de que ambas figuras eran fuentes de transformación de “todo cuanto hay en el mundo”, incluidos los astros y los nuevos poblados que surgían de las mismas fuentes.

Sería sencillo argüir que esta concepción singular del génesis obedece a la idea de un tiempo cíclico y repetitivo, o bien a las directrices de un “eterno retorno” en las que Mircea Eliade veía el movimiento esencial de los mitos arcaicos, en el cual “las cosas se repiten hasta el infinito y en realidad nada nuevo ocurre bajo el sol”.<sup>103</sup> Sin embargo, los mitos indígenas de la creación no dibujan un movimiento circular en el que un punto retorna a su posición inicial e inicia nuevamente su recorrido hacia el sitio original. Como hemos sugerido con anterioridad, el punto de partida no coincide con el punto de llegada: los difuntos regresan a la esfera terrestre para nacer en otra comunidad y las almas de los animales, al renovarse en la misma especie, alternan el sexo al que previamente pertenecen, convirtiéndose en algo diferente.<sup>104</sup> La creación no es en este caso una duplicación sino una multiplicación que modifica la naturaleza de los seres,

102 López Austin, *Los mitos del tlacuache*, p. 401.

103 Eliade, *El mito del eterno retorno. Arquetipos y repetición*, p. 56.

104 Como observa León-Portilla, los “brotes ideológicos acerca de una posible re-encarnación, no lograron prevalecer en el pensamiento religioso náhuatl, que orientado hacia ‘lo visible y palpable’, persistió aferrado a la idea de que esta vida es una experiencia única, ya

evitando así que su identidad inicial coincida con las identidades posteriores. Si los hombres y los animales se transforman al inicio y al final de su ciclo vital, es lógico que los poblados se concibieran a sí mismos como nuevas creaciones y que orígenes distintos se atribuyan a diferentes dioses creadores. La divinidad no es en este caso el punto primigenio de la creación sino el puente entre transformaciones sucesivas, concebidas como un tránsito entre estados ontológicos divergentes.

La noción de un devenir discontinuo, que se aplica tanto a los ciclos cosmogónicos como a los ciclos vitales, permite entender por qué la memoria genealógica no ocupa en los mitos amerindios el espacio y el valor que los textos bíblicos confieren a la genealogía de sus personajes, generalmente inscritos en una sucesión de generaciones que se remonta a una unidad inicial. Aun cuando comparten la idea de formas originarias, en la mitología amerindia no parece haber cabida para una “Sagrada Familia” cuyos miembros se identifican por las relaciones filiales que los unen. A diferencia del monoteísmo bíblico, que traza una línea continua entre filiación y divinidad, el politeísmo indígena asocia la afinidad con la creación, de tal manera que el origen se concibe como la unión de líneas divergentes y no como el resultado de una unidad familiar, identificada con la naturaleza y la ontología de sus descendientes. En una tradición en la que la divinidad creadora no cuenta con afines en el mundo divino, aquélla sólo puede encaminar sus relaciones hacia el conjunto de la humanidad en calidad de vástagos o descendientes, pero en todo caso hacia seres que han sido forjados a imagen y semejanza de la divinidad inicial.<sup>105</sup> La identidad entre el creador y sus criaturas, inherente al monoteísmo, convierte a la genealogía en una razón universal que sólo adquiere sentido mediante la identificación de los orígenes, fuente ineludible de toda unidad. Sin embargo, para pueblos que “ignoran su origen y principio”, como afirmaba Diego Durán, la razón genealógica no sólo es ajena a sus designios, sino también a su propia concepción temporal. El círculo que dibuja ese movimiento, caracterizado a menudo como un tiempo cíclico, no remite tanto

---

que ‘no he de sembrar otra vez mi carne en mi madre y en mi padre’, según afirmaban los versos de los Cantares Mexicanos”. León-Portilla, *La filosofía...*, p. 209.

105 Assman, *Violencia y monoteísmo*, p. 112.

a un retorno a los orígenes como a la ausencia de un inicio y un final, en contraste con el carácter lineal que los textos bíblicos confieren a la sucesión temporal. En efecto, si la Biblia hace recorrer al hombre un itinerario que comienza en el Edén y termina en la ciudad celestial, los mitos amerindios proponen en cambio orígenes sucesivos y destinos ininterrumpidos, cada uno de los cuales da lugar a nuevas generaciones y nuevas formas de alteridad. En este sentido, los sucesivos mundos o “soles” que definieron la concepción mesoamericana del tiempo no encierran “una dirección explícita tan marcada como las filosofías de la historia elaboradas en el seno de la tradición bíblica”,<sup>106</sup> de acuerdo con la cual la causa del hombre radica en los ancestros que lo han antecedido. Cuando la noción de temporalidad se convierte en una categoría menos histórica que procesual, menos continua que discontinua, la idea de un origen primigenio deja de tener sentido para aquellas identidades colectivas que emanaban de tiempos y lugares heterogéneos, como confesaban los antiguos nahuas a fray Diego Durán.

#### BIBLIOGRAFÍA

- Ärhem, Kaj, *Makuna Social Organization. A Study in Descent, Alliance and the Formation of Corporate Groups in the Northwestern Amazon*, Upsala, Acta Universitatis Upsaliensis, 1981.
- Arizpe, Lourdes, *Parentesco y economía en una sociedad nahua*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1973.
- Assmann, Jan, *Violencia y monoteísmo*, Madrid, Fragmenta Editorial, 2014.
- Bartolomé, Miguel A. y Alicia Barabas, *La presa Cerro de Oro y el Ingeniero el Gran Dios*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Instituto Nacional Indigenista, 1990.
- Baudez, Claude-François, “Sacrificio de sí, sacrificio del otro”, en Leonardo López Lujan y Guilhem Olivier (comps.), *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2010.

106 Gutiérrez Estévez, “Mayas y mayeros: los antepasados como otros”, p. 438.

- Boccaro, Michel, “H-Wan Tul, Dueño del metal: mitología del ganado y del dinero”, en *Enciclopedia de la mitología yucateca*, París, Édition Ductus, 2001, t. 4, p. 55-91.
- Brasseur de Bourbourg, Charles Étienne, *Grammaire de la langue quiché, espagnole-français*, París, Arthus Bertrand Éditeur, 1862.
- Chance, John K., *La conquista de la Sierra. Españoles e indígenas de Oaxaca en la época de la Colonia*, Oaxaca, Instituto Oaxaqueño de las Culturas, 1998.
- Craveri Slaviero, Michaela, “El problema de la otredad entre las poblaciones del altiplano guatemalteco según los documentos indígenas coloniales”, *Estudios de Cultura Maya*, v. XXII, 2002, p. 167-184.
- Dehouve, Danièle, “La migración, una tradición prehispánica: la Montaña de Guerrero”, *Rutas de Campo*, n. 6, enero-febrero de 2015, p. 20-28.
- , *La realeza sagrada en México (siglos XVI-XXI)*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/El Colegio de Michoacán/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2016.
- Deleuze, Gilles y Félix Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia, Pre-textos, 1988.
- Descola, Philippe, *Más allá de naturaleza y cultura*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 2012.
- Durán, Diego, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme*, 2 v., edición de Ángel María Garibay K., México, Porrúa, 1967.
- Duverger, Christian, *El primer mestizaje. La clave para entender el pasado mesoamericano*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/ Instituto Nacional de Antropología e Historia / Taurus, 2007.
- Eliade, Mircea, *El mito del eterno retorno. Arquetipos y repetición*, Buenos Aires, Emecé editores, 2001.
- Farris, Nancy, *Maya Society under Colonial Rule: The Collective Enterprise of Survival*, Princeton, Princeton University Press, 1984.
- Fausto, Carlos, “Banquete de gente: comensalidad e canibalismo na Amazonia”, *Mana*, v. 8, n. 2, 2002, p. 7-44.
- Florescano, Enrique, “Muerte y resurrección del dios del maíz”, *Nexos*, n. 184, abril 1993, p. 42-53.
- Galinier, Jacques, *La mitad del mundo: cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/Instituto Nacional Indigenista, 1990.
- García de León, Antonio, “El universo de lo sobrenatural entre los nahuas de Pajapan, Veracruz”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 8, 1969, p. 279-311.

- Gauchet, Marcel, “Personne, individu, sujet, personnalité”, en Marcel Gauchet y Jean Gagnepain (comps.), *Histoire du sujet et théorie de la personne*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2007.
- Gell, Alfred, *Arte y agencia. Una teoría antropológica*, Buenos Aires, Editorial Sb, 2016.
- Graulich, Michel, “Aztec Human Sacrifice as Expiation”, *History of Religions*, v. 39, n. 4, 2000, p. 352-371.
- , *El sacrificio humano entre los aztecas*, México, Fondo de Cultura Económica, 2016.
- Gruzinski, Serge, *El pensamiento mestizo. Cultura amerindia y civilización del Renacimiento*, Barcelona, Paidós, 2007.
- , *La colonización de lo imaginario: sociedades indígenas y occidentalización en el México español*, México, Fondo de Cultura Económica, 1991.
- , *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a Blade Runner*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994.
- , “Las repercusiones de la conquista: la experiencia novohispana”, en Carmen Bernand (comp.), *Descubrimientos, conquista y colonización de América a quinientos años*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994, p. 148-171.
- Guiteras Holmes, Calixta, *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil*, México, Fondo de Cultura Económica, 1965.
- Gutiérrez Estévez, Manuel, “Mayas y mayeros: los antepasados como otros”, en Miguel León-Portilla, Manuel Gutiérrez Estévez, Gary H. Gossen y Jorge Klor de Alva (comps.), *De palabra y obra en el Nuevo Mundo. Imágenes interétnicas*, México, Siglo XXI, 1992, v. 1, p. 417-442.
- Hernández Dávila, Carlos Arturo, “Cuerpos de Cristo: cristianismo, conversión y predación en la Sierra de las Cruces y Montealto, Estado de México”, tesis de doctorado en Antropología Social, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia, 2016.
- Hernández, Francisco, “Historia natural de Nueva España”, en *Obras completas*, v. 3, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1959.
- Hirose, Javier, *El ser humano como eje cósmico: las concepciones sobre el cuerpo y la persona entre los mayas de la región de los Chenes, Campeche*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2008.
- Holland, William R., *Medicina maya en los Altos de Chiapas*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1963.
- Hugh-Jones, Stephen, “Bride-service and the Absent Gift”, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, v. 19, 2013, p. 356-377.

- Ichon, Alain, *La religión de los totonacas de la sierra*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1973.
- Ingold, Tim, *Líneas: una breve historia*, Barcelona, Gedisa, 2015.
- Kuper, Adam, *Antropología y antropólogos. La escuela británica: 1922-1972*, Barcelona, Anagrama, 1973.
- León-Portilla, Miguel, *El jaguar: su ser divino, humano y felino. Antología personal*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2009.
- , *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, 7a ed., México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1993 [1956].
- Lévi-Strauss, Claude, “La eficacia simbólica”, en *Antropología estructural*, Buenos Aires, Ed. Eudeba, 1968, p. 168-185.
- , *Historia de Lince*, Barcelona, Anagrama, 1992.
- Lockhart, James, *Los nahuas después de la conquista. Historia social y cultural de la población indígena del México central, siglos XVI-XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica, 1999.
- López Austin, Alfredo, “Cuarenta clases de magos en el mundo náhuatl”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 7, 1967, p. 87-117.
- , *Cuerpo humano e ideología: las concepciones de los antiguos nahuas*, 2 v., México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1980.
- , *Hombre-dios. Religión y política en el mundo náhuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1998.
- , *Los mitos del tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1996.
- López Austin, Alfredo y Leonardo López Luján, *Monte sagrado-Templo mayor*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2009.
- López Luján, Leonardo, *Las ofrendas del Templo Mayor de Tenochtitlan*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1993.
- Lorente Fernández, David, *La razzia cósmica. Una concepción nahua sobre el clima, deidades del agua y graniceros en la sierra de Texcoco*, México, Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social, 2011.
- Lumholtz, Carl, *El México desconocido. Cinco años de exploración entre las tribus de la Sierra Madre Occidental*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1986 [1904].

- Madsen, William, *The Virgin's Children. Life in an Aztec Village Today*, Austin, University of Texas Press, 1960.
- Martínez González, Roberto, *El nahualismo*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2011.
- Matos Moctezuma, Eduardo, "El proyecto Templo Mayor", *Antropología e Historia*, n. 24, 1978, p. 3-17.
- Mudrovic, María Inés, *Historia, narración y memoria. Los debates actuales en la filosofía de la historia*, Madrid, Akal, 2005.
- Münch, Guido, *Etnología del Istmo veracruzano*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1994.
- Oakes, Maud, *The Two Crosses of Todos Santos. Survivals of Mayan Religious Rituals*, Nueva York, Pantheon Books, 1951.
- Olivier, Guilhem, "Gemelidad e historia cíclica. El 'dualismo inestable de los amerindios' de Claude Lévi-Strauss en el espejo de los mitos mesoamericanos", en María Eugenia Olavarría, Saúl Millán y Carlo Bonfiglioli (comps.), *Lévi-Strauss: un siglo de reflexión*, México, Universidad Autónoma Metropolitana/Juan Pablos, 2010, p. 143-184.
- , *Cacería, sacrificio y poder en Mesoamérica. Tras las huellas de Mixcóatl, "Serpiente de Nube"*, México, Fondo de Cultura Económica/Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 2015.
- , *Tezcatlipoca. Burlas y metamorfosis de un dios azteca*, México, Fondo de Cultura Económica, 2004.
- Olko, Justyna, "De los antepasados valientes a los paganos del norte. Los chichimecas y sus imágenes a través de la época colonial", en Miguel Ángel Ruz Barrio y Juan José Batalla Rosado (comps.), *Códices del Centro de México. Análisis comparativos y estudios individuales*, Varsovia, Universidad de Varsovia, Facultad de "Artes Liberales", 2013, p. 13-31.
- Pitarch, Pedro, *La cara oculta del pliegue. Antropología indígena*, México, Artes de México, 2013.
- Platt, Tristan, "El feto agresivo. Parto, formación de la persona y mito-historia en los Andes", *Anuario de Estudios Americanos*, t. LVIII, n. 2, 2001, p. 633-678.
- Ruiz de Alarcón, Hernando, *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que oy viven entre los indios naturales desta Nueva España*, 2a. ed., edición de Francisco del Paso y Troncoso, México, Librería Navarro, 1953.
- Ruz, Mario Humberto, *Sustentos, aflicciones y postrimerías de los amerindios*, Madrid, Casa de América, 2000.

- Sahagún, Bernardino de, *Historia general de las cosas de Nueva España*, 4 v., edición de Ángel María Garibay K., México, Porrúa, 1956.
- Sahlins, Marshall, "Alterity and Autochthony. Austronesian Cosmographies of the Marvelous", *Hau: Journal of Ethnographic Theory*, v. 2, n. 1, 2012, p. 131-160.
- Sandstrom, Alan, *El maíz es nuestra sangre. Cultura e identidad étnica en un pueblo indio azteca contemporáneo*, México/San Luis Potosí, Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social/El Colegio de San Luis, 2010.
- Soustelle, Jacques, *Los olmecas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1984.
- Strathern, Marilyn, *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*, Berkeley, University of California Press, 1988.
- Taylor, Anne-Christine, "Remembering to Forget: Identity, Mourning and Memory Among the Jivaro", *Man*, New Series, v. 28, n. 4, 1994, p. 86-104.
- Torquemada, Juan de, *Monarquía indiana*, v. 3., edición de Miguel León-Portilla et al., México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1975.
- Viveiros de Castro, Eduardo, *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropología*, São Paulo, Cosac y Naify, 2002.
- , *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología posestructural*, Madrid, Katz editores, 2010.