

## Caras viejas, afeites nuevos: la usanza Respuesta a Michel Oudijk

### *Old Faces, New Cosmetics: Fashion Response to Michel Oudijk*

**Alfredo LÓPEZ AUSTIN**

Universidad Nacional Autónoma de México  
Instituto de Investigaciones Antropológicas  
alopezAustin@gmail.com

#### Resumen

Este artículo es la respuesta a un trabajo publicado en 2019 por Michel Oudijk en el que este autor critica investigaciones de Michel Graulich y de Alfredo López Austin. El texto incluye la argumentación sobre el paso semiótico de elementos léxicos y visuales de un género de expresión a otro, específicamente los que derivan del género mántico; analiza el valor de las fuentes históricas documentales y la actitud de los historiadores ante ellas, principalmente cuando se sospecha una deformación mayor, y enfoca lo anterior a los trabajos realizados por los dos investigadores criticados. El texto revisa el paradigma (o los paradigmas) criticado(s) por Oudijk y explica su génesis y desarrollo. En vista de que la crítica de Oudijk se centra en los planteamientos de López Austin sobre la estructura y el mecanismo cósmicos, se hace hincapié en la concepción mesoamericana del cosmos como una maquinaria y en las funciones de los árboles cósmicos, de los cuales se ofrece una interpretación de los valores simbólicos de sus representaciones.

**Palabras clave:** cosmovisión, paradigmas, simbolismo mántico, cosmogonía, geometría cósmica, iconografía

#### Abstract

*This article is the response to a work published in 2019 by Michel Oudijk, in which he criticizes research by Michel Graulich and Alfredo López Austin. It includes argumentation on the semiotic passage of lexical and visual elements from one genre of expression to another, specifically those derived from the mantic genre. It also analyzes the value of historical documentary sources and the historian's attitude towards them, mainly when greater deformation is suspected, by focusing on the work carried out by the two above-mentioned researchers. The article reviews the paradigm(s) criticized by Oudijk and explains its (their) genesis and development. Since Oudijk's criticism is centered on López Austin's proposals regarding the cosmic structure and mechanism, emphasis is placed on the Mesoamerican conception of the cosmos as machinery and the functions of cosmic trees, in particular through an interpretation of the symbolic values of their representations.*

**Keywords:** worldview, paradigms, mantic symbolism, cosmogony, cosmic geometry, iconography



### *Razones de la respuesta*

Michel Oudijk publicó en 2019 un capítulo destinado a la crítica de investigaciones del ya fallecido Michel Graulich y míos. Soy consciente de que a mi edad debo dedicarme plenamente a las investigaciones de mi preferencia, pero decido apartarme por esta vez de la actividad prioritaria por dos razones importantes: la primera, con este texto acompaño las argumentaciones de mis buenos amigos Michel Graulich y Guilhem Olivier; la segunda, continúo así el hilo de una discusión académica que quedó en suspenso por varias décadas.

### *Sobre los géneros y el género mántico*

Oudijk critica el uso que Graulich y yo hicimos de sendos segmentos de los códices *Vaticano A* y *Telleriano-Remensis* porque no tomamos en cuenta el género mántico de su información. Explica que estos dos códices fueron creados para instruir a los frailes sobre las creencias indígenas en materia adivinatoria, por lo cual poseen la estructura mántica de uso mesoamericano, y agrega que en este tipo de estructura los significados de las imágenes difieren de cuando las mismas aparecen en documentos históricos. Según Oudijk no se puede trasponer el significado de un elemento de un contexto a otro. Funda su razonamiento en un ejemplo comparativo: “sería como trasponer el significado de una copa de vino en un altar durante la misa al de una copa de vino en una mesa” (Oudijk 2019, 342). Ante esta crítica es necesario hacer dos puntualizaciones: la primera, sobre el carácter mántico de los documentos, y la segunda sobre el distanciamiento semiótico de elementos iguales según se encuentren en documentos históricos o mánticos.

Los códices *Vaticano A* y *Telleriano-Remensis* no son documentos de carácter mántico, ni lo son los textos que tomamos de ellos Graulich y yo, mismos a los que Oudijk se refiere. Los segmentos concernientes de ambos documentos tienen su origen, como lo afirma Oudijk, en fuentes adivinatorias que sirvieron de base para la intelección de los frailes; pero su creación es resultado de una relación dialógica entre personas de distintas culturas en un contexto colonial. Ninguno de los nuevos agentes es un adivino, ni un lector, ni un angustiado interrogante inmersos en un proceso mántico. La lectura cuidadosa de los textos escritos en caracteres latinos a lo

largo de ambas obras nos descubre una interpelación de los frailes surgida de su curiosidad ante los dibujos de estos códices: desean saber su significado amplio, no el estrictamente mántico. Las respuestas a la demanda de los frailes son puntuales, con informes cosmológicos, explicaciones iconográficas, relatos míticos, reseñas rituales, pasajes históricos y, por supuesto, significados adivinatorios. Sobre todas estas explicaciones, los frailes montan su propia interpretación, y la combinación de los saberes indígenas y los entenderes cristianos quedan escritos al calce y distan mucho de ser mánticos. Graulich y yo nos interesamos por un relato que aparece en la glosa de la combinación mencionada, texto de carácter predominantemente mítico, y por su vínculo con imágenes que juzgamos idóneas para proporcionarnos información cosmológica e iconográfica.

La segunda puntualización se refiere a mi negativa de aceptar que exista tal distanciamiento de significados de un elemento significativo cuando se encuentra en dos o más contextos de distintos géneros. Todos los géneros parten de un contexto social común que produce grandes redes vinculantes entre sus distintos ámbitos. Tomemos como ejemplo para ilustrar mi posición valores un poco más complejos que la simple referencia al vino de altar y al vino de mesa: vayamos a la cartomancia.

Entre los diseños del segundo arcano mayor del tarot suelen aparecer dos columnas que flanquean la figura de la Sacerdotisa (véase figura 1).<sup>1</sup> Una columna es negra y la otra es blanca. La negra tiene una letra *B* y la blanca una *J*, o sus equivalentes en escritura hebrea, una *beit* y una *yod*. Hagamos abstracción de los demás elementos de la carta para limitar nuestro ejemplo a estas dos columnas. Las letras se refieren a los nombres de dos columnas de bronce: Boaz y Jaquín, conocidos ampliamente desde la antigüedad. La fundición de dichas columnas data del siglo x a. C., cuando los reyes Hiram I de Tiro y Salomón de Israel, aprovechando el vacío político dejado por Egipto y Siria, establecieron una firme alianza con el propósito de extender su comercio hasta los mercados árabes, egipcios y mesopotámicos. La liga política incluyó un intercambio de trabajadores que permitía a Salomón recibir de Tiro excelentes artistas, escultores de Sidón entre ellos, expertos en la talla de maderas preciosas. Recibía también el rey Salomón, a cambio de trigo, cebada, aceite y vino de Israel, materiales preciosos, como las maderas de cedro, ciprés y sándalo de Líbano, necesarias para el fastuoso Templo de Jerusalén que construía hacia el año 960 a. C.

<sup>1</sup> Todas las figuras de este trabajo han sido redibujadas por Alfredo López Austin.

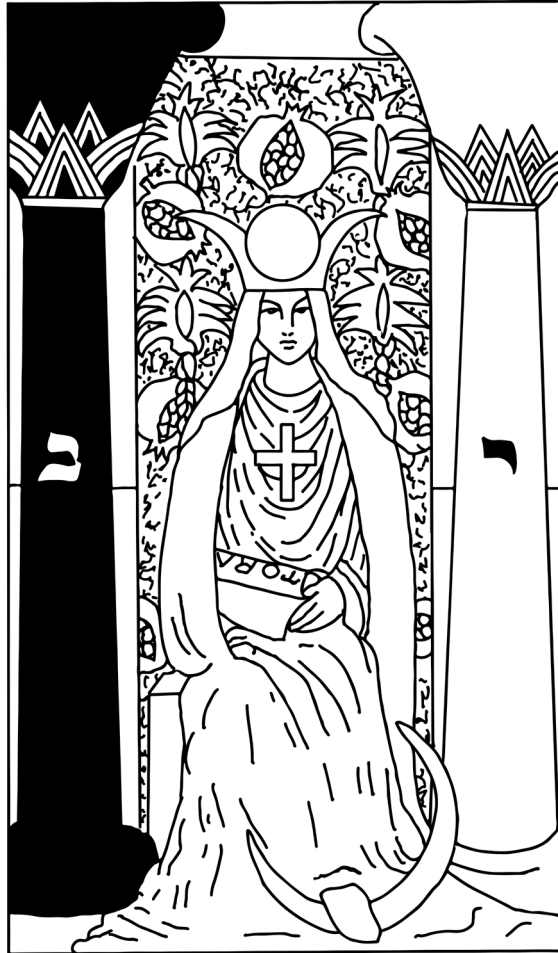


Figura 1. Segundo arcano mayor del tarot: La Sacerdotisa.  
Fuente: Dibujo de Alfredo López Austin

Según el historiador judío Flavio Josefo (1997, lib. VIII, 1: 444-45), nacido hacia el año 37 d. C., Salomón pidió a Hiram de Tiro que le enviara un fundidor de excelencia, y el rey fenicio le mandó a Quiromo, hijo del israelita Urías y de madre de la estirpe de Neftalí. Curiosamente, al referirse a este episodio, la Biblia da el nombre de Hiram de Tiro al escultor, repitiendo el de quien lo había elegido y enviado. Las fuentes históricas proporcionan datos detallados de las columnas: sus formas, sus medidas, su constitución hueca, su ornamentación, la colocación y orientación de cada una en el portal del Templo... Nos dicen que la fundición se llevó a

cabo en la llanura del río Jordán, entre Sucot y Saretán, tal vez para aprovechar las tierras arcillosas del sitio en los dechados y la fundición de las dos piezas (1 Reyes 5:1-18; 7:13-22, 41-42, 46; 2 Crónicas 2:1-18, 3:15-17; Jeremías 52:21-23). Hay quien ha supuesto que sus nombres derivan de la poesía religiosa: Boaz del Salmo 21:1 y Jaquín del Salmo 93:2. Las fuentes también mencionan la destrucción de las columnas, pues tras el asedio caldeo de Jerusalén en 587 a. C., el capitán Neriglisar o Nergal-sharezer de la guardia del rey Nabucodonosor saqueó la ciudad, derribó sus murallas, destruyó los fastuosos edificios, hizo pedazos las columnas y mandó el producto de su pillaje a Babilonia (2 Reyes 25:8-17; 2 Crónicas 36:17-21; Jeremías 52:4-23).

No sólo estos escuetos datos, sino la historia al detalle de Boaz y Jaquín, eran conocimientos comunes en los tiempos en que los usuarios del tarot diseñaban y utilizaban su simbología en las cartas. Es más, la importancia de Boaz y Jaquín se prolonga en los saberes de nuestra época, y lo hace más allá de las prácticas mánticas: sus nombres se repiten en los ritos y la arquitectura masónica, y se difunden ampliamente por la literatura contemporánea y la cinematografía, extendiéndose hasta el campo de las series de anime.

La historia es fuente y marco de la semiótica del tarot; pero hay todo un complicado conocimiento simbólico en su manejo mántico derivado en parte de ella. Nace de una extensísima red cultural que enlazó las fuentes de la simbología de las cartas: la hagiografía, la alquimia, la mitología grecolatina, el cristianismo y las religiones vecinas, la historia sagrada y la profana, la filosofía y la cosmogonía, la física, la química, las ciencias astrales, el calendario, el ocultismo, la egiptología, la brujería, la medicina y la farmacia, la iconografía, la cocina, la heráldica... No es que los tarotistas hayan acudido por información a este caldero: es que su mántica también estaba en el caldero.

En la simbología no se forman compartimentos estancos. Por el contrario, se crean ámbitos de extraordinaria conectividad. Así, por ejemplo, el complejo nominal-simbólico-mitológico que integran Hermes-Mercurio, el caduceo, las talarias, el pésato y el gallo invade los campos semánticos del cielo, los metales, los nombres de los días de la semana, el comercio, el robo y el fraude, la medicina y la farmacia, la comunicación y la mensajería, los credos y la filosofía, la botánica (vg. planta mercurial), la literatura y las artes visuales, entre muchísimos más. Y los campos se retroalimentan. En su ejercicio, el tarotista debía y debe saber que las dos

columnas se asocian al número 2 de la carta, mismo que remite a la naturaleza dual del cosmos. Estos elementos son, por tanto, una díada de opuestos complementarios. La columna blanca es el universo material, mientras que la negra es el universo antimaterial. Lo anterior alude, a su vez, al carácter de la Sacerdotisa como poseedora de la sabiduría constituida por el principio pasivo y el principio activo: una sabiduría receptiva, reflexiva, muy diferente a la poseída por el primer arcano, el Mago, cuyo conocimiento es activo y agresivo, nacido de la acción y no de la contemplación. Y así pudiera continuarse con un extensísimo listado de asociaciones significativas.

En resumen, la praxis mántica requiere de un manejo sapiencial simbólico que es producto de los saberes globales de una sociedad, saberes de larga duración, con frecuencia basados, real o supuestamente, en la tradición histórica.

### *Sobre el uso de fuentes viciadas*

El argumento central de la crítica de Oudijk radica en los vicios que afectan a los códices *Vaticano A* y *Telleriano-Remensis*, producidos en un contexto de reevaluación de las tradiciones orales anteriores a la imposición cristiana. Según Oudijk, los frailes ajustaron la información previa a la Conquista a las historias bíblicas y leyeron relatos en escenas que no los contenían.

El tema de las fuentes viciadas me remite a los días en que un grupo de colegas tomábamos clases con Paul Kirchhoff. Recuerdo las palabras de Kirchhoff cuando nos insistió en que no había fuente histórica tan viciada que no pudiera aportar algo de verdad. Una de las labores fundamentales del investigador, nos dijo, es indagar sobre el proceso de elaboración de la fuente y, a partir de su análisis, determinar qué elementos, por qué vías de búsqueda y en qué medida pueden ser aprovechados. El criterio profesional, nos dijo, aleja de la ingenuidad de aceptar sin más o descartar sin más una fuente.

Detengámonos en la elección de las vías de búsqueda. Son numerosas las utilizadas, y casi siempre son compatibles entre sí. Hay, por ejemplo, la revisión incisiva de la información en la búsqueda de un dato claro, preciso, firme, que devela el problema. Una vía diferente es la reunión de información heterogénea para construir un contexto dado y juzgar si los elementos conjuntamente elegidos poseen la coherencia suficiente para ser aceptados

como válidos, al menos en forma provisional e hipotética. A mi juicio, ambas vías son legítimas, aunque muy diferentes. La primera no deja de tener un matiz aleatorio, pero su resultado es tajante. El historiador actúa como un gambusino que espera vislumbrar una pepita de oro en la rotación centrífuga de la batea. La segunda semeja el trabajo del tejedor de redes: el historiador debe reunir una cantidad ingente de información, hacer cúmulos de elementos vinculados, encontrar una lógica de conjunto y determinar el valor de los informes por su correspondencia recíproca, como si los datos fueran dovelas de una bóveda. Es una vía lenta, pesada, onerosa, pero adecuada para la investigación de la producción social de la cultura. Me declaro más tejedor que gambusino, aunque me mantengo alerta ante la posibilidad de hallazgo del dato luminoso.

### *Sobre nuestro uso de las fuentes viciadas*

Oudijk critica que Graulich y yo hayamos aceptado la información contenida en los dos documentos viciados con muy poco análisis crítico. Asegura que no valoramos suficientemente el peso de la influencia de la religión cristiana. Juzga que tampoco tomamos en cuenta que la información náhuatl prehispánica, por su carácter mántico, no proporcionaba información mítica (Oudijk 2019, 369-70). Según Oudijk, uno de los ejemplos más contundentes de nuestro error fue no advertir que la idea del pecado en los textos analizados resulta de la reinterpretación de uno o más frailes redactores de los documentos, en su afán de ajustar el origen mesoamericano a la historia bíblica (Oudijk 2019, 363).

Repito que la fuente de la información que Graulich y yo utilizamos deriva de lo expresado por los españoles a partir de las respuestas de informantes indígenas a sus preguntas sobre las imágenes de un código adivinatorio. La información indígena colonial incluye un mito, y este mito fue viciado por los cristianos al creer que se vinculaba al mito bíblico. Graulich se defendió en su tiempo contra la crítica que recibió de sus colegas (Graulich 1983. Texto inicial de Graulich: 575-81; comentarios críticos: 581-84; réplica de Graulich: 584-87).

Por mi parte, considero haber evaluado el mito suficientemente antes de aprovecharlo. Lo hice desde una posición teórica sobre la naturaleza del mito, cuya fórmula publiqué posteriormente en *Los mitos del tlacuache*. En el capítulo 20 de dicho libro (López Austin 1996, 317-31) abordé el pro-

blema de las diferentes clases de asuntos cosmológicos contenidos en las narraciones míticas: los hazañosos, los nodales y los nomológicos. Los hazañosos son historias vivas y coloridas que dan a conocer cómo algo adquirió existencia en este mundo. Los nodales se refieren a la sucesión esquemática de los pasos procesuales cósmicos a los que literariamente se refieren las hazañas. Los nomológicos son las leyes subyacentes de los procesos cósmicos. Esto explica la proliferación de los mitos, sus versiones y sus episodios, pues muy diferentes aventuras pueden referirse, sin contradicción, a un mismo proceso cósmico.

Tomando en cuenta lo anterior, para aprovechar el texto mítico en cuestión debía localizar y abstraer los aspectos sobresalientes de las hazañas; entender cuál era la instauración que resultaba del mito, y comparar todo con mitos similares que condujesen a la misma incoación. Al analizar ambos códices viciados, el esquema nodal condujo a los siguientes puntos: a) la distinción de dos niveles de dioses (el del Padre y la Madre y el de los hijos); b) la secuencia de dos estados diferentes (morada anecuménica original común para todos los dioses y traslado de algunos dioses hijos al mundo y al inframundo), y c) el cambio que crea una nueva realidad. Estos puntos enlazan las hazañas divinas con los procesos nodales. Muestran la escisión que conduce a la instalación de un ámbito alterno al anecuménico que ocuparán los dioses hijos y sus creaciones. Es un proceso que debe buscarse en otros relatos míticos. Así sucede, al menos, en los siguientes: a) la Diosa Madre pare un pedernal, los dioses hijos lo arrojan sobre la tierra y el cuchillo se fragmenta en 1 600 dioses (Mendieta 1945, 1: 83-84; “Historia de México” 1965, 109); b) los dioses hijos, ya sobre la tierra, se procuran seguidores, y un Tezcatlipoca deseoso de súbditos ordena el robo de los músicos del Sol (Mendieta 1945, 1: 86; “Historia de México” 1965, 111-12); c) los dioses hijos, primero por su soberbia frente a sus padres y después con autorización, crean a los seres de este mundo (Las Casas 1967, 2: 505-06), y d) los dioses hijos solicitan a sus padres que les hagan este mundo para tener morada propia (García 1981, 327-29). Además de los relatos míticos anteriores, existe uno michoacano del siglo xvi cuyo contenido es diferente, pero que menciona la preocupación de la Diosa Madre por la suerte de sus hijos en el Inframundo, por lo que pide a la “diosa del infierno” que los para con el objeto de que puedan existir sobre la superficie de la tierra (Ramírez 1973, 278-79).

Otro argumento que debe rebatírsele a Oudijk es que la transgresión o pecado supone por fuerza una inspiración bíblica. El pecado no sólo



aparece en tres de los mitos arriba mencionados (soberbia, desobediencia, irrespeto), sino que suele encontrarse en otros mitos mesoamericanos como justificación del cambio de estado o como motivación de la creación de algo. Son ejemplos: a) la salinización de las aguas del mar por un pecado indeterminado cometido por Huixtocihuatl (Sahagún 2000, 1, lib. II: 210); b) el nacimiento del maguey como consecuencia del rapto de Quetzalcóatl y el crimen de Tzitzímitl (“Historia de México” 1965, 106-07); c) la instalación de la occisión ritual a partir del asesinato cometido por Itzcuin, Hueitécpatl, Tentetémic y Nanácatl Tzatzí (Chávez 1985-86, 62); d) la ruina de Tollan causada por la embriaguez y la incontinencia sexual de Quetzalcóatl (Sahagún 2000, 1, lib. III: 310-11, 322, y muchas otras fuentes), y e) la creación de los alacranes, por la provocación de las diosas y también por la incontinencia sexual, en este caso del penitente Yappan (Ruiz de Alarcón 1953, 176-80). La transgresión es importante en el mecanismo mítico; el mito de Huixtocihuatl menciona que hubo transgresión, sin necesidad de precisar su naturaleza. Siglos después se registró un mito mixe que narra cómo la muchacha de la que nacería la sal enfureció a su hermano al cortar, para él, las mazorcas del huerto familiar (Carrasco 1963). Ninguno de estos cinco mitos cae bajo sospecha de inspiración bíblica.

El hecho de que los motivos centrales del mito cuestionado por Oudijk se encuentren en otros mitos mesoamericanos permite admitir su autenticidad; pero también puede indicar que el relato es prescindible en la formulación de cualquier paradigma, puesto que es redundante. En efecto, si se descartara, el paradigma se mantendría incólume. Sin embargo, no prescindí de él precisamente porque no hay razón para sospechar su falsedad, y porque apoya otro vínculo importante: la respuesta indígena al fraile asocia la aventura mítica a un elemento cósmico vertical, hueco, continente de un flujo que se derrama cuando es herido, cuya efusión arrastra elementos pasibles de ser interpretados como diáda de oposición complementaria.

### *Sobre el paradigma*

Oudijk afirma que el paradigma que ataca tiene más de treinta años; que es una propuesta de Graulich basada en los dos códices cuestionados, y que yo seguí dicha propuesta, desarrollando la idea del árbol. Agrega que

el paradigma debe ser considerado inaceptable en su totalidad (Oudijk 2019, 340-41).

Tras esta afirmación es necesario aclarar qué es un paradigma, desarrollando mínimamente el concepto, ya que las simples ideas anteriores son insuficientes para formarse un criterio claro de argumentación. En 2009 Leonardo López Luján y yo publicamos el resultado de nuestra investigación sobre el Monte Sagrado y el Templo Mayor. Juzgamos entonces necesario plantear nuestra idea de paradigma cosmológico, pues nos enfrentábamos a un macrosistema de muy larga duración y muy dilatada extensión: era un mosaico cultural compuesto por numerosísimas variantes y adaptaciones. El paradigma servía para comprender dos juegos dialécticos: el de la unidad/diversidad y el de la continuidad/transformación. Me ciño aquí a una síntesis de la definición de paradigma que formulamos entonces, y remito a todo interesado a la exposición completa (López Austin y López Luján 2009, 33-37):

- a) Es un recurso heurístico destinado al estudio de los elementos fundamentales de una cosmovisión.
- b) Es un modelo en cuanto representación sintética de la realidad y en cuanto construcción lógica operable y transparente que explica un extenso acervo de concepciones complejas, fuertemente interrelacionadas y difícilmente comprensibles en su particularidad.
- c) No es ni una mera elaboración arbitraria del investigador ni la formulación explícita del creador usuario de la cosmovisión. Al construir el paradigma se pretende descubrir y exponer una abstracción que resulta de la lógica inherente a las concepciones que se estudian.
- d) El recurso heurístico es *siempre perfectible*.

De los puntos anteriores puede inferirse que, si el objeto de estudio es un macrosistema, la base paradigmática tiene como origen el manejo de muchísima información heterogénea, procedente de todo tipo de fuentes históricas —documentales, arqueológicas, iconográficas, etnográficas, lingüísticas, etcétera— puesto que la labor enfocada al estudio de sistemas tiene como uno de sus propósitos centrales encontrar la lógica de las conexiones culturales. Es, como ya lo señalé, un trabajo más próximo al del tejedor de redes que al del gambusino. No nace en fecha precisa del uso que dos investigadores hacen de dos fuentes. Al ser una empresa colosal, los resultados no pueden ser fruto de las ideas de dos, cuatro, veinte o cien investigadores: son producto del juego dialógico de una comunidad cien-

tífica. Generan propuestas que, al ser recibidas críticamente, se cotejan con la realidad, se modifican, se corrigen, se diversifican o se anulan en el ejercicio académico.

Por otro lado, los paradigmas son de diferentes dimensiones y por lo regular unos se incluyen en otros mayores. Su construcción es lenta. Su validez puede ser efímera o de décadas. No se extinguen por el paso del tiempo, sino por sustitución. Al ser recursos heurísticos, descansan en la coherencia entre formulaciones teóricas, hipótesis y conocimientos fácticos de mayor o menor certeza. El confrontamiento lógico los hace dinámicos, pues se modifican constantemente ante la necesidad de mantener la coherencia entre informes, explicaciones lógicas y bases teóricas. No pueden ser entendidos como construcciones cristalizadas. Son instrumentos modificados permanentemente por su propio uso, corregibles, perfectibles, rectificables por el aumento o el cambio valorativo de la información.

### *Sobre mi paradigma*

La historia, en consecuencia, no fue como el cuento. No estoy para biografías, pero debo remontarme a los principios de los años sesenta para encontrar las ideas germinales del paradigma. En la década anterior, los esposos Madsen habían iniciado sus investigaciones en las comunidades de la región meridional adyacente al lago de Xochimilco. En 1960 se publicó *The Virgin's Children*, con los testimonios que los habitantes de San Francisco Tecospa habían proporcionado a William. Claudia publicaría tiempo después el resultado de sus pesquisas sobre medicina en Tepepan. Ambos proporcionaban informaciones que resultaban inquietantes para quienes en ese tiempo estudiábamos la medicina indígena: existía una diada frío/calor que no se limitaba a la alimentación, la enfermedad y la medicina, sino que dividía lo existente en dos campos opuestos y complementarios. Las propuestas de los Madsen impulsaron a algunos de los que investigábamos el pasado mesoamericano. Ensayamos entonces la validez del sistema de oposiciones en la antigüedad, comparando sus semejanzas y sus diferencias con concepciones similares de otras tradiciones del mundo. Quienes optamos por la viabilidad del sistema propusimos que la dicotomía frío/calor de la medicina indígena contemporánea no derivaba, como se sostenía en la época, de la degeneración de la teoría hipocrática-galénica, cuaternaria, para dar como resultado un sistema indígena dual.

El debate, que duró años, resultó sumamente instructivo e interesante (véanse, por ejemplo, Foster 1978; López Austin 1980, 1: 303-18; 2: 251-56).<sup>2</sup> Sin embargo, la meta ya no era dilucidar la naturaleza del antiguo sistema médico: era necesario abordar el problema en su sentido holístico, lo que exigía una dedicación de décadas y el manejo de un cúmulo considerable de fuentes heterogéneas que pudieran develar las combinaciones básicas de un sistema global de larga duración. Las propuestas y las argumentaciones tendrían que ir siendo mostradas en forma paulatina en publicaciones múltiples y sucesivas. En ellas se irían exponiendo nuevos datos fácticos, formaciones de conjuntos, normas metodológicas de interpretación, etcétera. Era labor de tejedores de redes; no era dable encontrar en una fuente documental la pepita de oro que dijera: “los naturales de estas tierras pensaban en opuestos complementarios”. La actividad de la construcción de la red no es tan simple como se la concibe desde la simplicidad.

El macrosistema mesoamericano —como todos los que han existido en el mundo— ofrece particularidades difíciles de comprender. Evon Z. Vogt (1966, 94), por ejemplo, al descubrir como díadas de opuestos complementarios Sol naciente/Sol poniente, derecha/izquierda, mayor/menor, calor/frío, encuentra una muy propia de los tzotziles: hermano mayor/hermano menor (*b'ankilal/ʔits'nal*), díada que se usa para clasificar montañas, cuevas, sitios rituales, santos, videntes, cohetes, tambores, etcétera. Guy Streser-Péan (2011, 158) registra en la Huasteca que los tambores verticales (*huéhuatl*) son varones, mientras que los horizontales (*teponaztli*) son hembras y esposas de los verticales. Confieso que me desconcerté al entender que el agua pertenecía a la muerte y el fuego a la vida; que la fuente de la vida consume y aniquila con sus rayos; que las bebidas alcohólicas son frías y rejuvenecen; que los viejos acumulan calor en su cuerpo; que el Sol irradia sobre el mundo tanto fuerzas calientes como frías, o que el granizo es caliente. La labor no es tan sencilla como la de asociar cualquier cosa en las polivalentes iconografía y mitología mesoamericanas (Oudijk 2019, 365). No es cuestión de inventiva. Las asociaciones deben buscarse en las fuentes más diversas.

Es imposible referirse aquí a abundantes ejemplos de pares de oposición. Expongo uno en forma sintética: la díada del color azul-verde o calipso

<sup>2</sup> En enero de 1977 tuve el gusto de conocer personalmente y debatir con Foster en El Paso, Texas, después de haberlo hecho en varias ocasiones por correspondencia.

(que aquí llamaré sencillamente azul) y el color amarillo (o el ocre), referidos respectivamente al agua, frío, oscuridad, Inframundo, etcétera, y al fuego, calor, luz, Cielo, etcétera. Alvarado Tezozómoc (1949, 63) describe la aparición de dos corrientes, milagro que indicó a los mexicas el lugar destinado a la fundación de Tenochtitlan: vieron “la que tiene por nombre agua ígnea, quemadero acuático [...]. Fue visto cómo estaban entrecruzadas la de nombre agua azul y la de nombre agua amarilla” (*itoca tleatl, atlatlayan [...] itztoc, ic nepaniuhotoc, itoca matlalatl, ihuan itoca toxpalatl*). En la segunda corriente encontramos la llana mención de colores; el nombre de la primera corriente es complejo. Alvarado Tezozómoc registra un curioso juego de doble combinación de las imágenes del difrasismo “guerra”: “el agua, la hoguera” al decir que el agua es de fuego y que la hoguera es de agua.

Del relato histórico vayamos a un campo muy diferente, el de la retórica ritual. En la ceremonia de lavatorio de un recién nacido, al introducir a la criatura al agua, la partera invoca a las divinidades reunidas en el líquido ritual: la del agua terrestre (Chalchíhuitl Icue) y la del Cielo (Chalchíhuitl Tlatónac), y dice a la criatura: “Entra [...] en el agua que se llama *matlálac* y *tuzpálac* [agua azul y agua amarilla]”, y la recibía en este mundo, que juzgaba lugar de penas, de gran calor y de gran frío (Sahagún 1979, lib. VI: f. 149v-150r). El difrasismo ritual se repite en un capítulo posterior (Sahagún 1979, lib. VI: f. 171v).

De los documentos en lengua náhuatl pasamos a la iconografía pictórica de los códices para encontrarnos con árboles cósmicos de colores azul/amarillo, como hay ejemplos en los códices *Borgia* (*Códice Borgia* 1993, láms. 19, 49, 50), *Fejérváry-Mayer* (*Códice Fejérváry-Mayer* 1994, lám. 28), *Madrid* (*Los códices mayas* 1985, 25-29 y otras) y *Nuttall* (*Códice Zouche-Nuttall* 1992, lám. 44). En uno de ellos (*Códice Borgia* 1993, 19) hay un dibujo que recuerda las corrientes descritas por Alvarado Tezozómoc: el árbol tiene una mitad azul y la otra amarilla; las dos corrientes, abajo, son una amarilla, la otra azul, o sea que quedan a escaque.

Partamos ahora de los códices a la arquitectura, donde pueden verse las serpientes del Templo Mayor. Son azules las de la mitad septentrional del edificio correspondiente a Tláloc y amarillas (ocres) las de la mitad meridional perteneciente a Huitzilopochtli. En cambio, la serpiente central marca el equilibrio, pues es azul y amarilla (López Austin y López Luján 2009, 276-78, láms. 64-70).

De la arquitectura saltamos al texto bíblico explicado por un sabio quiché converso, quien no olvidaba los antiguos símbolos relativos al origen:

“Éste es el segundo capítulo del gran cuento, llamado Paraíso Terrenal, la tierra de amarillez y verdor” (*El Título de Totonicapán* 1983, 167), y un poco más adelante, al referirse a Pasewán, Patulán (equivalente quiché de la Tollan-Chicomóztoc), narra “el cuento del cerro amarillo, del cerro verde” (*El Título de Totonicapán* 1983, 174).

Mucho más hay que hacer. No es tan sólo buscar ejemplos; es necesario encontrar la lógica del sistema. Élodie Dupey (2003, 83-86) explica el amarillo por la sequía de los campos; por el azul, la terneza de lo crudo. Danièle Dehouve (2003, 64-67) vincula el amarillo al Sol y al viejo dios del fuego, mientras que señala que Xoxouhqui (“Verde”, “Crudo”, “Azul celeste”) era uno de los nombres de Tláloc. Además de lo anterior, hay que buscar otros pares de oposición de colores, tomando en cuenta que su valor no es absoluto, sino relativo al par: el azul oscuro/rojo, frecuente en el símbolo de movimiento y también en el milagro del origen de Tenochtitlan (*Códice Ramírez* 1994, 36-38), o el rojo/blanco como oposición sexual femenina/masculina (*El Ritual de los bacabes* 1987, 288-89). Todo se hace más complejo cuando los colores son cinco, correspondientes al quincunce, pues tienen los valores direccionales del centro y los cuatro extremos del mundo, y designan, según aclara Vogt (1983 18-19), al “alma innata” de las flores.

### *Sobre la máquina cósmica*

Oudijk (2019 364-65) supone que, aunque yo no lo reconozca explícitamente, me fundamento en un binomio explicativo de la creación del mundo: destrucción/creación. La atribución que me hace es errónea. Mi fundamento es diferente y lo aclaro ahora: tanto la creación del mundo como la dinámica cósmica se basan en la oposición complementaria. La existencia de uno de los opuestos no puede explicarse sin la del otro. El movimiento, el tiempo y el espacio son productos del proceso agonístico. Esto explica que dos nombres divinos sean Yáotl (“Enemigo”) y Nécoc Yáotl (“Opositor en ambos lados”). Y explica también que el nombre de Yáotl se aplique tanto al dios oscuro, Tezcatlipoca, como al Sol (Sahagún 2000, 1, lib. I: 71, 368; Durán 1984, 1: 153), confluencia que indica la doble acción del enfrentamiento de fuerzas contrarias. El juego se representa gráficamente en la figura del *ollin* (“movimiento”), cuyos brazos se distinguen con frecuencia con los colores azul oscuro/rojo, y cuyas prolongaciones son, la más

breve, *in atl, in tlachinolli* (“el agua, la hoguera”, metáfora de “guerra”) y la mayor, el *mallinalli* o torzal (véase figura 2). El cosmos es una máquina en movimiento (López Austin 1985; 2016a, 69: 40-55).

Una parte fundamental de mi paradigma se basa en la concepción de la maquinaria cósmica. Explico aquí mi idea sintetizada. El mito de Cipactli relata el nacimiento de la oposición Tierra/Cielo con la escisión del cuerpo cocodriliano del Ser Primigenio y Femenino. Ambas partes de la diosa quedan separadas por cuatro columnas para impedir la recomposición con la caída del Cielo sobre la Tierra. Las columnas son huecas, y por su interior fluyen, en ambas direcciones, las fuerzas opuestas del Cielo y de la Tierra. El eje vertical del mundo, cuyo símbolo más sintético es el *malinalli*, va del Inframundo al Cielo. El eje está formado por la Región de la Muerte; sobre ella, el Monte hueco; en la cúspide del monte, el Árbol Florido; sobre el árbol está el Cielo. El eje es la casa ígnea y acuática del Dios Viejo, también llamado Madre y Padre de los dioses.

Los árboles cósmicos ocupan un lugar primordial en el esquema de la maquinaria. Son el blanco principal de las críticas de Oudijk, por lo cual dedico a ellos mis presentes comentarios. Oudijk niega que haya bases para afirmar que llegan al Cielo y al Inframundo, y que en éste entierran sus raíces (Oudijk 2019, 368-69); que sean cinco y que sean columnas (Oudijk 2019, 365-66); que sean huecos y que por ellos viajen los dioses (Oudijk 2019, 368); que los ramales azul y amarillo del *malinalli* signifiquen frío/calor (Oudijk 2019, 368), y que el significado de sus colores trascienda su uso mántico, por lo que afirma que los colores derivan de dicho uso (Oudijk 2019, 366-67).

Antes de responder a estas negativas con un número mínimo de apoyos en fuentes, es necesario aclarar que la cosmovisión mesoamericana tiende a otorgar características antropológicas a los entes sagrados, entre los que se incluyen los árboles cósmicos. Éstos son dioses y reciben culto hasta nuestros días. Como dioses, son polimorfos. Sus representaciones los revelan tanto fitomorfos como en forma compuesta, mixta, con partes de seres de distinta naturaleza: teratomorfos (véase figura 3). Se manifiestan y presentan como animales —cocodrilos en particular o saurios en general— debido a que nacen de la escisión del cuerpo del Ser Primigenio Femenino, pues las columnas que separan Tierra y Cielo también se forman con la sustancia original, como puede verse claramente en la Estela 25 de Izapa (véase figura 3g). La idea del árbol-cocodrilo es tan importante que se mantiene desde el Preclásico Tardío, en Izapa, hasta el tiempo de la invasión europea

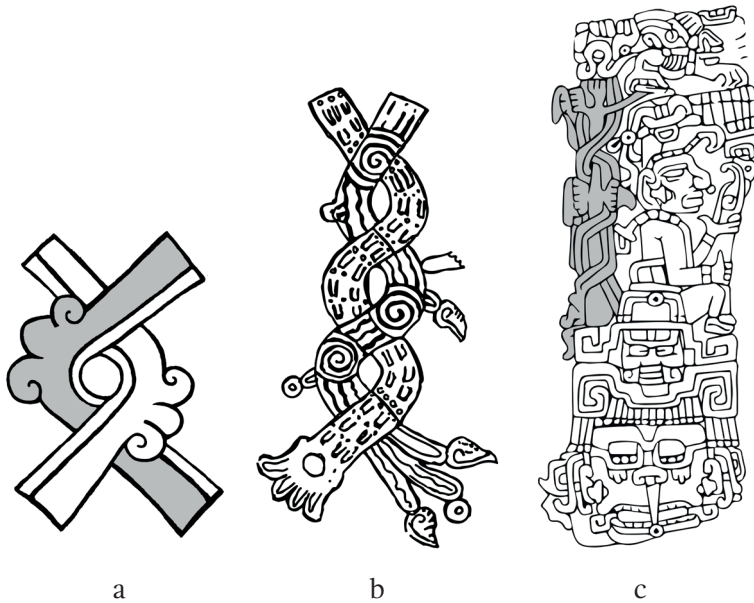


Figura 2. Símbolos de oposición complementaria: a) *Ollin*; b) *Atl-tlachinolli*. *Códice de Huamantla*; c) *Malinalli*. La figura representa la Región de la Muerte, antropomorfa, en su parte inferior; sobre ella está el Monte Sagrado, también con rostro humano, y sobre el monte se yergue un árbol cósmico, en forma de *malinalli*, que cubre a un personaje sedente; sobre el árbol está el ave. Placa de Altún Ha.

Fuente: Dibujos de Alfredo López Austin

(véanse figuras 3e-3i). Los árboles también aparecen con rasgos humanos en representaciones visuales (véanse figuras 3j-3m).

Las fuentes documentales hablan de los árboles cósmicos, creados por los dioses en el momento de la instalación del mundo de las criaturas (*Libro de Chilam Balam de Chumayel* 1973, 3-4, 63). Los árboles son estructurales y, dada su fuerte presencia en las descripciones de la formación del mundo, han de suponerseles funciones sustanciales como partes de la gran maquinaria. La muy conocida cruz cósmica de la lámina 1 del *Códice Fejérváry-Mayer* así lo corrobora, pues los árboles forman los dos ejes de la cruz, distribuidos en los cuatro brazos. Cada uno de los árboles está flanqueado por un par de dioses que deben ser analizados en su carácter de opuestos complementarios. La cruz de este códice no es un concepto estático trasladado a una imagen visual: su dinamismo se indica por los signos calendáricos que incluye cada brazo de la cruz con la secuencia de los días



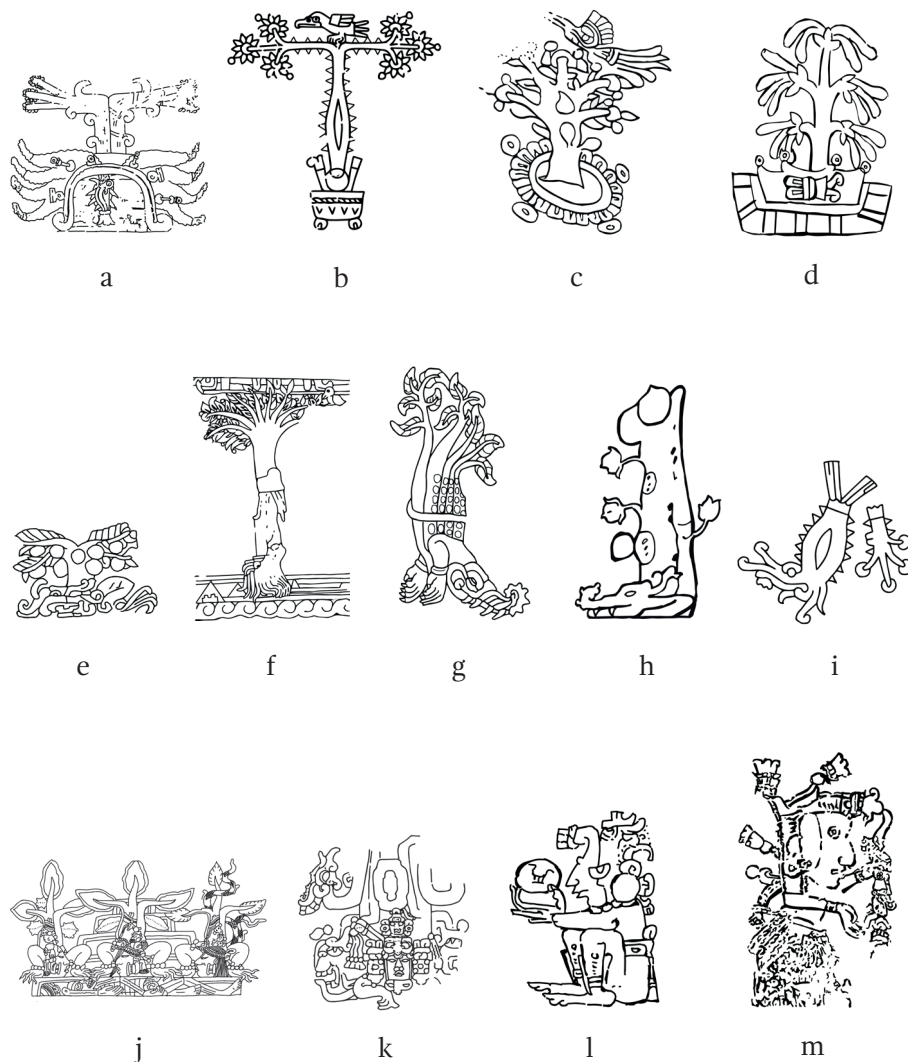


Figura 3. Polimorfismo de los árboles cósmicos. Fitomorfos: a) *Códice Vaticano B*, lám. 40; b) *Árbol del Norte. Códice Fejérváry-Mayer*, lám. 1; c) Petrograbado de Peñón de los Baños; d) *Árbol del Norte. Códice Tudela*, f. 104r. Zoomorfos: e) Estela de Izapa 2; f) Estela de Izapa 5; g) Estela de Izapa 25; h) Detalle de vasija maya del Clásico; i) *Códice Fejérváry-Mayer*, lám. 3. Antropomorfos: j) Grabado en una vasija de cerámica maya del Clásico. Ethnologisches Museum de Berlín, a partir de un dibujo de Simon Martin; k) *Árbol con portal, Clásico. Subestructura del Edificio 2 de Becán*; l) *Árbol cósmico antropomorfo maya, azul-amarillo. Códice Madrid*, lám. 28; m) *Árbol cósmico antropomorfo. Códice Cospi*, lám. 1.

Fuente: Dibujos de Alfredo López Austin

(véase figura 4a). Estos cuatro árboles, flanqueados también por sendos pares de dioses y con la secuencia de los signos de los días, están en el *Códice Tudela* (*Códice Tudela* 1980, f. 97r-124v) (véase figura 4b). Sus dimensiones pueden deducirse por formar —como los árboles-cocodrilos— la Tierra, el Cielo y su cuerpo columnar. Pero aun si se atiende sólo a sus figuras vegetales en estos dos códices, son los dioses quienes dan la solución. En efecto, en el *Códice Fejérváry-Mayer* los dioses abren sus manos, invertidas, en gesto extraño. La señal no es clara, pero en el *Códice Tudela*, cinco de los ocho dioses son más explícitos, pues extienden los brazos hacia arriba y hacia abajo para indicar lo que abarcan. La glosa lo explica así en el árbol del este: “Tlaloc dios de la tierra Tonati sol q s dios de [...] estos dos demonios abraçan la tierra y cielo” (*Códice Tudela* 1980, f. 97r). Lo mismo se repite en el siguiente grupo: “Tlaltecuitli Tlaçolteol abraçan estos dos demonios el cielo y tierra de la parte del Norte” (*Códice Tudela* 1980, f. 104r). Igual lo hace en los dos rumbos restantes. En cuanto a la negación de que llegan hasta la Región de la Muerte, hay que ver cómo el árbol-saurio de la Estela 5 de Izapa alcanza con su fronda el cielo y penetra en la tierra con garras y raíces para alcanzar la capa de las aguas subyacentes (véase figura 3f), y cómo los árboles-hombres esgrafiados en un vaso maya hunden sus dedos hasta el lugar de los difuntos (véase figura 3j). Fray Diego de Landa (1982, 60) dirá del árbol verde del centro —el quinto, el *yax*— que a su sombra descansarán los muertos.

De su número, las fuentes mayas mencionan cinco —contando el *yax* o central— y su representación está ampliamente reconocida en el quincunce. Por lo que toca a la identificación de los cuatro árboles de los extremos de la tierra con los cuatro dioses-columnas que soportan el Cielo, veamos lo afirmado por las fuentes mayas (Landa 1982, 62; López Cogolludo 1957, 1: 187): los dioses-columnas son cuatro; tienen los colores de los árboles; están colocados en los cuatro rumbos; son creados durante la formación del mundo como elementos estructurales, y, al igual que los árboles, se vinculan con los signos de los días como secuencia del tiempo y los destinos. Al respecto, Landa dice que aportan las “letras dominicales” y tienen señaladas “las miserias o felices sucesos”, refiriéndose respectivamente a los signos del calendario y a los destinos de los días. ¿Son dioses y no árboles? Son dioses polimorfos: antropomorfos, fitomorfos, zoomorfos. Como dioses, sus nombres y rostros cambian; se desdobl原因 como varones y hembras (López Austin 2016b, 141, fig. 12); se hacen *tlaloque* (Ruiz de Alarcón 1953, 80; tapa de la caja chica de Tizapán, López Austin y López Luján 2009, 610,

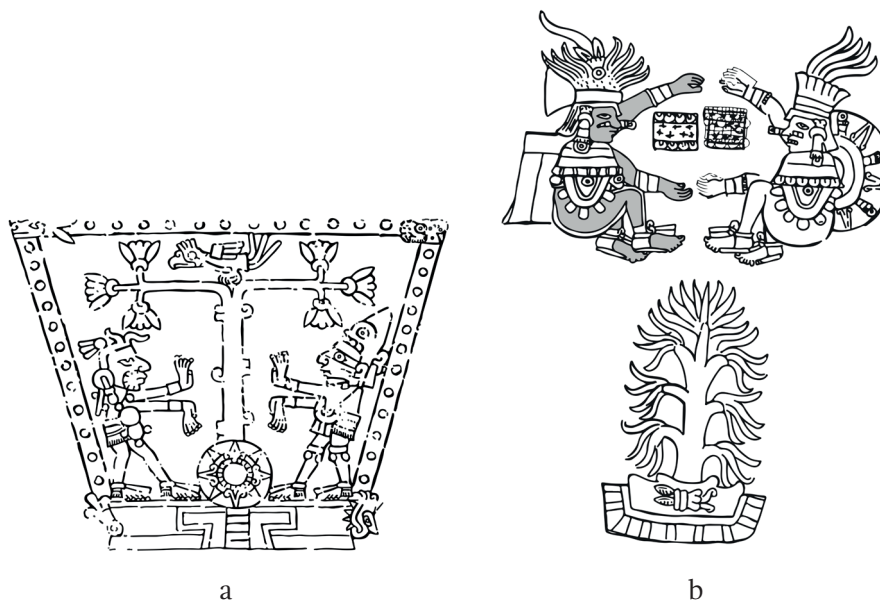


Figura 4. Árboles y sus pares de dioses: a) Brazo oriental de la cruz. *Códice Fejérváry-Mayer*, lám. 1; b) Árbol del Este. *Códice Tudela*, f. 97r.  
Fuente: Dibujos de Alfredo López Austin

lám. 62); son *tzitzimime* (Alvarado Tezozómoc 1944, 59, 260), y entre los campesinos de Yucatán cada uno de ellos tiene las funciones de soporte del cielo (*bacab*), señor de la lluvia (*chaac*), dios del viento (*pauauhtún*) y protector de las milpas (*chaac*). Como árboles, sólo atendiendo a su manifestación fitomorfa, sus especies varían en las diversas fuentes: ceibas entre los mayas; especies diferentes en el *Códice Tudela* (1980, f. 97r, 104r, 111r, 118r), el *Fejérváry-Mayer* (1994, lám. 1), y en la *Historia tolteca-chichimeca* (1976, 13, 156-57).

Tras estos razonamientos, surgen los visos de las pepitas que fascinan al gambusino. El primer brillo salta cuando la “Historia de los mexicanos por sus pinturas” (1965, 32) dice que los dioses, tras la caída del Cielo y su diluvio, “ordenaron todos los cuatro [dioses] de hacer por el centro de la tierra cuatro caminos, para entrar por ellos y alzar el cielo... y con los dioses y hombres alzaron el cielo con las estrellas como ahora está”. Los dos dioses convertidos en árboles —Quetzalcóatl y Tezcatlipoca— son opuestos complementarios, luz/oscuridad. Su conjunción en un proceso cósmico indica contienda, guerra, movimiento. Su enfrentamiento arbóreo produce

el *malinalli* central. Ya me he referido en otros trabajos a la explosión-proyección del *axis mundi* para reproducirse como cuatro columnas en los extremos del mundo (López Austin 2006; 2009). El doble tronco de opuestos complementarios del Eje Cósmico se repite en el interior de los cuatro árboles, figuras que resumen —*pars pro toto*— toda la verticalidad proyectada (véase figura 5). La segunda pepita corrobora la función como soportes de los cuatro árboles al referirse directamente a su nacimiento durante la reconstrucción del mundo. Dice el Chilam Balam de Maní: “Después de este cataclismo [el diluvio] se puso en pie el árbol *imix* rojo, que es uno de los sostenes del cielo” (*Códice Pérez* 1949, 233).

¿Para qué viajan los dioses por el interior de los árboles? Los árboles son huecos. En su interior hay flujos, y por eso sangran cuando son heridos. Los flujos se derraman en el mundo porque los árboles son umbrales cósmicos. Su portal son las heridas del árbol; son las vulvas abiertas de las ceibas preñadas (véanse figuras 3b y 3j); son la boca de tránsito que simboliza la figura tetralobulada en Becán (véase figura 3k). ¿Qué viaja en el interior de los troncos? Los flujos divinos al mundo y los flujos humanos —oraciones, ofrendas— al anecúmeno. El flujo principal es la secuencia de los dioses-tiempo como días y como años que se caracterizan por los cuatro colores de sus puertas de entrada al mundo, las que se turnan en orden levógiro (López Austin 2016a, 69: 40-55).

No abuso del espacio para extenderme al explicar que los relatos de creación no son textos mánticos, que el Inframundo es un lugar helado, que del Cielo descienden enfermedades y muerte ardientes... Sólo cito como dato interesante los registros de Leonhard Schultze-Jena (1946, 74; 1977, 35, 38) sobre los pipiles. Los indígenas cuentan que hay un reino en el interior de una montaña donde los seres suben y bajan volando en espiral.

No creo que esta reconstrucción merezca ni el clamor de un Jeremías ni la reprobación de un Savonarola.

### *Sobre la argumentación de Oudijk*

Oudijk recurre profusamente al argumento *ad hominem*. La primera ocasión ocurre al principio de su escrito, y lo dirige a Graulich por inspirarse en Dumézil, de quien Oudijk dice que fue “un autor fuertemente criticado aun en su época” (Oudijk 2019, 341). Esta clase de argumentos dicen mucho del usuario; pero es un problema personal, no académico, ajeno a mi



Figura 5. El *malinalli* en los árboles cósmicos: a) Árbol del Este. El par de listones de los opuestos complementarios que se enredan en el árbol rematan en cuenta/flor amarilla, que también están en los cabos del *atl-tlachinolli* y que simbolizan respectivamente la gota de agua y la llama. *Códice Borgia*, lám. 49; b) Árbol del Este, cuyo tronco se forma con dos ramales que se tuercen en forma de *malinalli*, *Códice Borgia*, lám. 49; c) Árbol del Norte. Dos chorros opuestos complementarios, uno de noche y otro de sangre, forman un segmento de *malinalli* en el tronco. *Códice Borgia*, lám. 50. Fuente: Dibujos de Alfredo López Austin

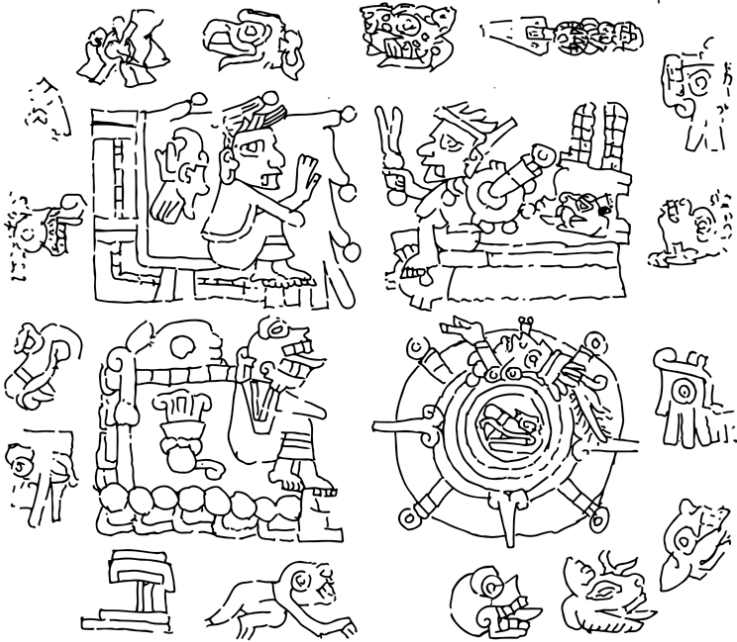
competencia e interés. Hago la mención de ellos porque en lógica se consideran falacias.

Oudijk rebate sin conocimiento suficiente. Niega, por ejemplo, la afirmación de Graulich cuando éste afirma que los nombres nahuas de las cuatro columnas que sostienen el cielo son compuestos por los nombres de días del mes y que están vinculados con el fuego (Oudijk 2019, 359-60). Respondo brevemente que en el mito maya de la creación de los días del mes se habla de los cuatro “quemadores”, dándoles cuatro nombres que coinciden con los señalados por Graulich (*Libro de Chilam de Chumayel* 1973, 119), y que en el *Códice Porfirio Díaz* los cuatro mencionados signos de los días están alojados en sendas casas divinas, rodeados de los 16 signos restantes (López Austin 2015, 33-34; 2018, 32-33) (véase figura 6).

Oudijk critica a partir de una mala lectura. Me adjudica la afirmación de que la creencia en un muro marino que llega al cielo la tomo del *Códice Vaticano Latino*, y que tal información no existe (Oudijk 2019, 368). Yo digo, en cambio, que dos láminas del *Códice Vaticano Latino* pueden servir para interpretar la creencia en el muro (López Austin 1980, 1: 65). La creencia en el muro está registrada en la obra de Sahagún (2000, 3, lib. XI: 1134).



a



b

Figura 6. Árboles, “quemadores” y casas de dioses: a) Según Graulich, los nombres de los cuatro árboles cósmicos coinciden con cuatro nombres de días del mes, equidistantes. Según el *Chilam Balam de Chumayel*, los nombres de los cuatro “quemadores son serpiente, perro, águila y señor”. Existe coincidencia: b) Las cuatro casas de los dioses Madre, Padre, Señor de la Muerte y Sol albergan los cuatro nombres mencionados. *Códice Porfirio Díaz*. Composición tomada de *Arqueología Mexicana* 2018, 83 especial: 32. Fuente: Dibujos de Alfredo López Austin

Oudijk busca errores, no información. Critica mi interpretación del término *chicnauhnepaniuhcan* al hablar de la configuración del cosmos (Oudijk 2019, 368) sin estar enterado de que me referí ampliamente a este tema en fecha reciente en un número de *Estudios de Cultura Náhuatl* (López Austin 2016b). No repito aquí mis argumentos.

Oudijk niega lo obvio. Sostiene, por ejemplo, que el significado de “campo quemado” de una de las ramas de la representación visual de *atl-tlachinolli* no tiene nada que ver con la idea de fuego. Sostiene también que los colores del mismo difrasismo, *in atl, in tlachinolli* no tienen que ver con las corrientes azul y amarilla (Oudijk 2019, 363-64). Si contra esta negación fuese necesaria una referencia, me remito a lo registrado por Alvarado Tezozómoc (1949, 63).

Oudijk niega lo fácilmente verificable. Afirma que el único árbol cósmico cuyo tronco está rayado por líneas diagonales de colores es el del *Códice Borbónico* (Oudijk 2019, 366). Para enterarse de lo contrario no necesitaba haber revisado códigos pictográficos. Le hubiera bastado recurrir a la misma obra que me critica, donde aparecen otros árboles similares y una tabla en la que se consigna el dato (López Austin 1994, 96 y figs. II.11 g, h y j, y 98, Cuadro II.1).

### *Sobre la comparación de dos paradigmas*

Oudijk promete nuevas herramientas sofisticadas de análisis (Oudijk 2019, 340), pero en lo sustancial repite, sin superarlas, las críticas que se hicieron a Graulich en 1983 (Graulich 1983, 581-84). La única innovación en su argumento es que no es válida la trasposición de los significados a diferentes géneros, basada en la comparación *el vino de mesa y el vino de altar*. Este argumento ya fue evaluado. Basado en esta herramienta, Oudijk llega a cuatro interpretaciones:

- a) *Los árboles heridos y sangrantes, en contexto mántico, significan pérdida de fertilidad, abundancia y riqueza* (Oudijk 2019, 354-55). Rebato al afirmar que esta simple interpretación contrasta con la abundancia y riqueza simbólica de los árboles sangrantes en los códigos adivinatorios. Un despliegue intelectual, estético y simbólico de tal naturaleza no se justifica con la pobreza de la interpretación.
- b) *La unión de dos tipos de joyas (niega la presencia del oro) tiene el sentido mántico de “precioso”, y aparecen cuando el árbol sangra, puesto*

*que la sangre es un líquido precioso* (Oudijk 2019, 364). Rebato al advertir que las joyas aparecen también con el árbol íntegro, sin sangre, en una lámina donde se yergue sobre el Monte Sagrado, y que las joyas se encuentran en la boca de la cueva. Se alternan allí tres cuentas de piedra con tres símbolos de oro (*Códice Vaticano B* 1993, lám. 40) (véase figura 3a).

- c) *El difrasismo atl/tlachinolli no tiene sentido simbólico. Es sólo un recurso literario para decir “guerra”* (Oudijk 2019, 363-64). Rebato al remitir a la cita de Alvarado Tezozómoc, en la que hace constar un juego de combinación simbólica a partir del difrasismo al describir una de las corrientes milagrosas que muestran el sitio donde debería erigirse Tenochtitlan. Además, la representación pictórica de *atl-tlachinolli* remata en una cuenta, símbolo del agua, y en una flor amarilla o una mariposa del mismo color, símbolos de la llama de fuego, que Oudijk no menciona. Aparecen ambos símbolos en otros contextos que no significan guerra, por ejemplo, en el Árbol del Este de la lámina 49 del *Códice Borgia* (véase figura 5a). Las dos ramas principales del árbol son enlazadas por sendos listones. El azul termina en una cuenta; el amarillo, en una flor amarilla.
- d) *Las franjas de cuatro colores en el tronco del árbol no tienen sentido cósmico. La presencia de cuatro colores quiere decir “multicolor”, “colorido”* (Oudijk 2019, 366-67). Según Oudijk, el hecho de que el tronco del árbol sangrante y la falda de la diosa Itzpapálotl tengan franjas diagonales de los cuatro mismos colores en la misma lámina del *Códice Borbónico* es una mera coincidencia sin vínculo mítico alguno (*Códice Borbónico* 1991, lám. 15). Obviamente, Oudijk se basa para afirmar lo anterior en las suposiciones de que el mito de expulsión de los códices *Vaticano A* y *Telleriano-Remensis* es falso; de que las imágenes de los dioses y árboles mencionados en él no tienen vínculo mítico, y de que los detalles de la narración son invenciones frailescas. Rebato al observar que la diosa Itzpapálotl es una de los expulsos de Tamoanchan, pues así lo afirman el *Códice Telleriano-Remensis* y el *Códice Vaticano A* (*Codex Telleriano-Remensis* 1995, f. 18v; *Códice Vaticano A* 1996, f. 27v). A diferencia de lo que opina Oudijk, la concurrencia de la diosa con el árbol sangrante en el *Códice Borbónico* no es accidental. Existe también en las láminas 11 y 66 del *Códice Borgia*, donde la diosa aparece en figura antropomorfa, y en las láminas 63 y 92 del *Códice*





Figura 7. Itzpapálotl y los enceguedidos: a) La diosa en representación zoomorfa con la casa celeste, el muerto que penetra al Inframundo, el personaje con los ojos vendados y el árbol sangrante. *Códice Vaticano B*, lám. 63; b) Personaje en cuclillas con los ojos vendados. *Códice Borgia*, lám. 66; c) Personaje prono con los ojos vendados. *Códice Borbónico*, lám. 15. Fuente: Dibujos de Alfredo López Austin

*Vaticano B*, en las que se manifiesta zoomorfa (véase figura 7a). En las cuatro láminas mencionadas la diosa expulsiva está representada junto a un árbol cósmico sangrante.

Pero hay mucho más: en los códices viciados hay tres elementos notables. El primero es la expulsión de la casa celeste; el segundo, el destino de los expulsos que van a la Tierra y al Inframundo, y, el tercero, el encegucimiento de los que —se supone— van a vivir sobre la Tierra. En el mismo tenor, en la lámina 66 del *Códice Borgia*, en la 63 del *Códice Vaticano B* y en la 15 del *Códice Borbónico* hay una casa con símbolo estelar; en la última, la casa tiene, además, un cuchillo de pedernal; en las mencionadas láminas del *Códice Borgia* y del *Códice Vaticano B* hay la figura de un muerto que desciende hacia la entrada escalonada del Inframundo; en las tres láminas hay otro personaje con una venda sobre los ojos (véase figura 7). Sería un desatino suponer que estos elementos sean producto de la invención de los españoles. O sea que es lógico admitir que las imágenes del árbol sangrante, la diosa Itzpapálotl, la casa celeste, el personaje

muerto y el de los ojos vendados pertenecen a un mismo relato mítico, por lo que debe aceptarse que las rayas diagonales de colores, tanto del tronco como de la falda de la diosa, se relacionan simbólicamente en función de dicho relato.

Ante estos resultados, sólo resta decir que yerran quienes afirman que es una labor sencilla la asociación de elementos contenidos en las polivalentes iconografía y mitología mesoamericanas. Aun las asociaciones más simples pueden ser un fracaso.

Al contemplar los densos bosques que forma la simbología de los árboles cósmicos, pienso que apenas empezamos a entenderla, y digo, recordando a Paul Kirchhoff: “Gracias, maestro”.

## BIBLIOGRAFÍA

- Alvarado Tezozómoc, Fernando. 1944. *Crónica mexicana*. México: Leyenda.
- . 1949. *Crónica mexicáyotl*. Traducido por Adrián León. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Historia/Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Biblia de Jerusalén*.
- Carrasco, Pedro. 1963. “La reina de la sal”. *Tlalocan*, 4(3): 225-26.
- Casas, Bartolomé de las. 1967. *Apologética historia sumaria cuanto a las cualidades, disposición, descripción, cielo y suelo destas tierras, y condiciones naturales, políticas, repúblicas, manera de vivir e costumbres de las gentes destas Indias Occidentales y Meridionales, cuyo imperio soberano pertenece a los Reyes de Castilla*. 2 v. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Chávez, Gabriel de. 1985-1986. “Relación de Metztlán”. En *Relaciones geográficas del siglo XVI: México*, editado por René Acuña, 3 v., 2: 49-75. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- Codex Telleriano-Remensis. Ritual, Divination, and History in a Pictorial Aztec Manuscript*. 1995. Editado por Eloise Quiñones Keber. Austin: University of Texas Press.
- Códice Borbónico*. 1991. Editado por Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Luis Reyes García. Graz: Akademische Druck- u. Verlagsanstalt; Madrid: Sociedad Estatal Quinto Centenario; México: Fondo de Cultura Económica.
- Códice Borgia*. 1993. Editado por Ferdinand Anders, Maarten Jansen y Luis Reyes García. Graz: Akademische Druck- u. Verlagsanstalt; Madrid: Sociedad Estatal Quinto Centenario; México: Fondo de Cultura Económica.

- Códice Fejérváry-Mayer*. 1994. Graz: Akademische Druck- u. Verlagsanstalt; Madrid: Sociedad Estatal Quinto Centenario; México: Fondo de Cultura Económica.
- Códice Pérez*. 1949. Traducido por Ermilo Solís Alcalá. Mérida de Yucatán: Oriente.
- Códice Ramírez*. 1994. *Relación del origen de los indios que habitan esta Nueva España según sus historias*. México: Leyenda.
- Códice Tudela*. 1980. Madrid: Cultura Hispánica del Instituto de Cooperación Iberoamericana.
- Códice Vaticano A. 3738*. 1996. Editado por Ferdinand Anders y Maarten Jansen. Graz: Akademische Druck- u. Verlagsanstalt; Madrid: Sociedad Estatal Quinto Centenario; México: Fondo de Cultura Económica.
- Códice Vaticano B*. 1993. Editado por Ferdinand Anders y Maarten Jansen. Graz: Akademische Druck- u. Verlagsanstalt; Madrid: Sociedad Estatal Quinto Centenario; México: Fondo de Cultura Económica.
- Códice Zouche-Nuttall*. 1992. Graz: Akademische Druck- u. Verlagsanstalt; Madrid: Sociedad Estatal Quinto Centenario; México: Fondo de Cultura Económica.
- Dehouve, Danièle. 2003. "Nombrar los colores en náhuatl (siglos XVI-XX)". En *El color en el arte mexicano*, coordinado por Georges Roque, 51-100. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Estéticas.
- Dupey García, Élodie. 2003. *Color y cosmovisión en la cultura náhuatl prehispánica*. Tesis de Maestría, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Durán, Diego. 1984. *Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme*. 2 v. México: Porrúa.
- El ritual de los bacabes*. 1987. Editado y traducido por Ramón Arzápalo Marín. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas.
- El Título de Totonicapán*. 1983. Editado y traducido por Robert M. Carmack y James L. Mondloch. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas.
- Flavio Josefo. 1997. *Antigüedades judías*. Editado por José Vara Donado. 2 v. Madrid: Akal.
- Foster, George M. 1978. "'Hippocrates' Latin American Legacy: 'Hot' and 'Cold' in Contemporary Folk Medicine". En *Colloquia in Anthropology*, editado por R. K. Wetherington, 2: 3-19. Dallas: Southern Methodist University, Fort Burgwin Center.
- García, Gregorio. 1981. *Origen de los indios del Nuevo Mundo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Graulich, Michel. 1983. "Myths of Paradise Lost in Pre-Hispanic Central Mexico". *Current Anthropology*, 24(5): 575-88.

- “Historia de los mexicanos por sus pinturas”. 1965. En *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, editado por Ángel María Garibay K., 21-90. México: Porrúa.
- “Historia de México (Histoire du Mechique)”. 1965. En *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, editado por Ángel María Garibay K., 91-120. México: Porrúa.
- Historia tolteca-chichimeca*. 1976. Editado por Paul Kirchhoff, Lina Odena Güemes y Luis Reyes García, traducido por Luis Reyes García. México: Centro de Investigaciones Superiores del Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Landa, Diego de. 1982. *Relación de las cosas de Yucatán*. México: Porrúa.
- Libro de Chilam Balam de Chumayel*. 1973. Traducido por Antonio Mediz Bolio. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- López Austin, Alfredo. 1980. *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*. 2 v. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- \_\_\_\_\_. 1985. “El dios enmascarado del fuego”. *Anales de Antropología*, 22: 251-85.
- \_\_\_\_\_. 1994. *Tamoanchan y Tlalocan*. México: Fondo de Cultura Económica.
- \_\_\_\_\_. 1996. *Los mitos del tlacuache*. 3a. ed. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- \_\_\_\_\_. 2006. “Mitos e íconos de la ruptura del Eje Cósmico. Un glifo toponímico de las Piedras de Tízoc y del Ex-Arzobispado”. *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas* 89: 93-134.
- \_\_\_\_\_. 2009. “Ligas entre el mito y el ícono en el pensamiento cosmológico mesoamericano”. *Anales de Antropología* 43: 9-50.
- \_\_\_\_\_. 2015. “Tiempo del ecúmeno, tiempo del anecúmeno. Propuesta de un paradigma”. En *El tiempo de los dioses-tiempo. Concepciones de Mesoamérica*, coordinado por Mercedes de la Garza, 11-49. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas.
- \_\_\_\_\_. 2016a. “La cosmovisión en la tradición mesoamericana”. *Arqueología Mexicana*, 28, 69 y 70 especiales.
- \_\_\_\_\_. 2016b. “La verticalidad del cosmos”. *Estudios de Cultura Náhuatl*, 52: 119-50.
- \_\_\_\_\_. 2018. “Las columnas del cosmos”. *Arqueología Mexicana*, 83 especial: 12-37.
- López Austin, Alfredo y Leonardo López Luján. 2009. *Monte Sagrado - Templo Mayor*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia/Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- López Cogolludo, Diego. 1957. *Historia de Yucatán*. 5a. ed. México: Academia Literaria.

- Los códices mayas*. 1985. Editado por Thomas Lee Jr. Tuxtla Gutiérrez: Universidad Autónoma de Chiapas.
- Madsen, Claudia. 1965. "A Study of Change in Mexican Folk Medicine". *Publications of Middle American Research Institute*, 25: 83-138.
- Madsen, William. 1960. *The Virgin's Children. Life in an Aztec Village Today*. Austin: University of Texas Press.
- Mendieta, Gerónimo de. 1945. *Historia eclesiástica indiana*. 4 v. México: Salvador Chávez Hayhoe.
- Oudijk, Michel. 2019. "The Making of Academic Myth". En *Indigenous Graphic Communication Systems. A Theoretical Approach*, editado por Katarzyna Mikulska y Jerome A. Offner, 340-75. Louisville: University Press of Colorado.
- Ramírez, Francisco. 1973. "Relación sobre la residencia de Michoacán (Pátzcuaro), 4 de abril de 1585". En Francisco Zambrano, *Diccionario bio-bibliográfico de la Compañía de Jesús en México*, 12: 267-310. México: Tradición.
- Ruiz de Alarcón. Hernando. 1953. "Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que oy viuen entre los indios naturales de esta Nueva España, escrito en México, año de 1629". En Jacinto de la Serna et al., *Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos y hechicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México*, editado por Francisco del Paso y Troncoso, 2 v., 2: 17-130. México: Fuente Cultural.
- Sahagún, Bernardino de. 1979. *Códice Florentino. Manuscrito 218-20 de la Colección Palatina de la Biblioteca Medicea Laurenziana*. 3 v. México: Secretaría de Gobernación, Archivo General de la Nación.
- \_\_\_\_\_. 2000. *Historia general de las cosas de Nueva España*. 3 v. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Schultze-Jena, Leonhard. 1946. *La vida y creencias de los indígenas quichés de Guatemala*. Guatemala: Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala.
- \_\_\_\_\_. 1977. *Mitos y leyendas de los pipiles de Izalco*. San Salvador: Cuscatlán.
- Stresser-Péan, Guy. 2011. *El sol-dios y Cristo. La cristianización de los indios de México vista desde la Sierra de Puebla*. México: Fondo de Cultura Económica/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.
- Vogt, Evon Z. 1966. "Conceptos de los antiguos mayas en la religión zinacanteca contemporánea". En *Los zinacantecos. Un pueblo tzotzil de los Altos de Chiapas*, editado por Evon Z. Vogt, 88-96. México: Instituto Nacional Indigenista.
- \_\_\_\_\_. 1983. *Ofrendas para los dioses. Análisis simbólico de rituales zinacantecos*. México: Fondo de Cultura Económica.

## SOBRE EL AUTOR

Alfredo López Austin es doctor en Historia. Actualmente es investigador emérito del Instituto de Investigaciones Antropológicas de la UNAM; profesor de los Posgrados en Antropología y en Estudios Mesoamericanos del Instituto de Investigaciones Antropológicas y de la Facultad de Filosofía de la UNAM. Especialista en historia y cultura mesoamericanas, con enfoque principal en sociedades del Centro de Mesoamérica en el Posclásico. Sus líneas de trabajo son sociedad, cosmovisión, religión y mitología.