

**UNIVERSIDAD NACIONAL  
AUTÓNOMA DE MÉXICO**  
FACULTAD DE ESTUDIOS SUPERIORES  
ACATLÁN

Las fiestas de las veintenas: análisis historiográfico de la historia  
mesoamericana

Tesis

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE

Licenciado en Historia

PRESENTA:

Omar Tapia Aguilar

Asesor: Mtro. Carlos Daniel Altbach Pérez

Marzo de 2017

Santa Cruz Acatlán, Naucalpan, Estado de México



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

## **Agradecimientos**

Sin ninguna duda creo que esta labor es producto del apoyo de muchas personas. En primer lugar a mis padres, Margarita Aguilar y Genero Tapia; a ustedes dedico la investigación, por su entrega, el trabajo, su apoyo y cariño siempre. Gracias, muchas gracias por todo, los amo. Para los de mi casa, mis hermanas, Rocio y Carmen; mi tía Guadalupe y mis primos, Alan y Fanny.

Para Anna, por todo, por la comprensión, el apoyo, la confianza, por lo que hemos vivido juntos, por lo difícil que han sido estos últimos meses, para ti, para mí y nuestro entorno, simplemente lo sabes, gracias. Gracias también a su familia que siempre me han tratado de lo mejor, por su amistad y apoyo.

Con justo agradecimiento para mis carnales de toda la vida, Fernando, Luis, Alberto, Julio y más reciente Manolo. Porque simplemente lo que hemos platicado, vivido y reflexionado me han ayudado a seguir adelante. De la misma forma a Rodrigo, mi hermano desde hace más de diez años, a Ricardo, con quien logré gran amistad en momentos poco agradables y a Víctor Manuel, excelente amigo, pero mejor persona. Gracias a todos ustedes.

Para mi asesor Carlos Daniel Albatch Pérez, que desde un principio observó y apoyó mis inquietudes, por su forma de relacionarse con quienes estamos en sus clases, viéndonos como colegas, dejando de lado esa pesada visión de tener a los estudiantes como discípulos. Por la colaboración, apoyo, humildad, los consejos, las múltiples conversaciones y revisiones para desarrollar y concluir este trabajo, gracias Daniel.

Asimismo agradezco a mis profesores, quienes como docentes, asesores y sinodales me permitieron aprender y colaborar con ellos, principalmente a Alicia Puga, Irma Hernández, Angélica Baena, Rafael Flores, Carlos Barona y Marco Antonio Cervera. Sus comentarios, conocimientos compartidos y apoyos fueron vitales para mi formación y concluir esta tesis.

Muy especial agradecimiento a mis compañeros de generación y colegas del Seminario de Identidad y Alteridad en los Estudios Mesoamericanos. La comunicación y trabajo con ustedes fungió un papel importante para notar que podemos ir adelante con nuestras investigaciones estando en colectividad; sin las reuniones, el diálogo y las recomendaciones esta labor hubiera sido más complicada, gracias amigos.

Gracias también a la FES Acatlán y la Universidad Nacional Autónoma de México, desde la formación en el bachillerato hasta los últimos apoyos para mi proceso de titulación en licenciatura.

O.T.A.

Febrero-Marzo 2017. San José, Naucalpan.

## Índice

<b>Introducción</b> .....	8
<b>Capítulo I. La práctica historiográfica nacionalista y evolucionista de finales del siglo XIX en México</b>	
1.1 Introducción.....	17
1.2 La historia y el Estado-nación.....	18
1.2.1 El proyecto historiográfico-nacionalista del porfiriato.....	19
1.2.2 El paradigma del México Antiguo.....	22
1.2.3 El papel del Museo Nacional.....	23
1.3 <i>México a través de los siglos</i> .....	27
1.4 Alfredo Chavero y la “Historia antigua y de la conquista de México” .....	29
1.5 Críticas a Chavero. ....	31
1.6 El positivismo y el evolucionismo. ....	33
1.7 El México Antiguo según Chavero: entre “raza” y “civilización”.....	38
1.8 Los calendarios y las fiestas, los esbozos de Chavero.....	41
1.9 Indigenismo y mestizaje en el porfiriato. ....	44
1.10 Conclusiones.....	49
<b>Capítulo II. Eduard Seler y el método integrador de la antropología en el México Antiguo</b>	
2.1 Introducción.....	52
2.2 Eduard Seler: reseña biográfica y académica.....	54

2.3 Contexto e influencias teórico-metodológicas.....	58
2.3.1 Coleccionismo.....	58
2.3.2 Antropología y el método integrador.....	59
2.3.3 La historia cultural alemana y el difusionismo.....	62
2.4 La crítica a Eduard Seler.....	65
2.5 Las fiestas de las veintenas, el calendario y sus problemáticas en la obra de Seler.....	67
2.6 Crítica a la cuestión académico-política sobre la historia antigua según el periodo.....	74
2.7 Conclusiones. ....	78
 <b>Capítulo III. La mexicanística alemana en el período posrevolucionario. Preuss, Krickeberg y Beyer; entre la renovación y la permanencia</b>	
3.1 Introducción.....	80
3.2 Contexto nacional. Indigenismo-mestizaje y la función de la antropología.....	81
3.3 La mexicanística alemana.....	86
3.4 Konrad Theodor Preuss.....	86
3.4.1 Reseña biográfica y académica.....	87
3.4.2 Influencia de la Etnología.....	90
3.4.3 Las fiestas y la continuidad, el mito-rito y los estudios comparativos.....	94
3.4.4 Comentarios finales a Preuss.....	99
3.5 Walter Krickeberg.....	101
3.5.1 Reseña biográfica y académica.....	102

3.5.2 Análisis de Krickeberg, los rasgos culturales, el difusionismo y la explicación clásica del tema.....	103
3.5.3 Comentarios finales a Krickeberg.....	107
3.6 Hermann Beyer. ....	107
3.6.1 Aspectos biográficos y curriculares.....	108
3.6.2 El trabajo de Beyer, entre la escuela y la crítica.....	110
3.6.3 Comentarios finales a Beyer.....	114
3.7 Recapitulación, “la interpretación clásica” del estudio de las veintenas .....	115
3.8 Conclusiones del capítulo.....	116

**Capítulo IV. Paul Kirchhoff, el orden mesoamericano. La transición de los estudios del México antiguo a la ciencia mesoamericanística**

4.1 Introducción.....	117
4.2 Reseña biográfica y académica.....	118
4.3 Formación. Kirchhoff hacia una perspectiva propia de la historia.....	123
4.3.1 Primeras lecturas.....	124
4.3.2 El marxismo de Paul Kirchhoff.....	124
4.4 Influencias posteriores.....	127
4.4.1 Crítica a la mexicanística alemana.....	128
4.4.2 Kirchhoff y el difusionismo.....	129
4.5 Entre difusionismo, culturalismo y nacionalismo: Mesoamérica de 1943.....	131
4.5.1 Academia y política institucional. La importancia de Mesoamérica.....	135

4.5.2 Paul Kirchhoff y Alfonso Caso, las diferencias sobre los calendarios de Mesoamérica.....	140
4.5.3 Historia indígena según los académicos mexicanos a mitad de siglo XX, el reconocimiento universal.....	148
4.6 Kirchhoff, la historia social y el porvenir de la ciencia mesoamericanística.....	151
4.7 El estudio y la organización de los calendarios según Kirchhoff: entre estructura y multiplicidad.....	158
4.8 Kirchhoff y las fiestas de las veintenas.....	165
4.9 El cambio de perspectiva sobre la historia indígena durante la década de los setenta .....	172
4.10 Conclusiones .....	179
<b>Conclusiones.....</b>	<b>182</b>
<b>Fuentes consultadas.....</b>	<b>193</b>
<b>Anexo.....</b>	<b>209</b>

## Introducción

La incompreensión del presente nace fatalmente de la ignorancia del pasado. Pero no es, quizás, menos vano esforzarse por comprender el pasado si no se sabe nada del presente.

Marc Bloch<sup>1</sup>

La historia oscila, pues, entre dos polos. Por una parte, nos remite a una práctica, por consiguiente a una realidad; por otra, es un discurso cerrado, el texto que organiza y cierra un modo de inteligibilidad.

Michel de Certeau<sup>2</sup>

Entre los diversos elementos culturales e históricos que se desarrollaron y formaron parte de las civilizaciones mesoamericanas, como lo fue la mexicana, se encuentra la utilización de una compleja estructura calendárica, la cual era parte integral en la vida de los pueblos. Porque con calendarios se registraban y ordenaban distintos ámbitos de la cotidianidad social, como el nombre asignado a una persona por el día de su nacimiento, diferentes cuestiones adivinatorias o bien la secuencia de los diferentes ciclos rituales.<sup>3</sup> De los hechos históricos, como los años en que se realizó un evento importante, ya sea una migración, una conquista o la entronización de un gobernante u otras situaciones políticas.<sup>4</sup> Incluso la

---

<sup>1</sup> Marc Bloch, “La historia, los hombres y el tiempo” en *Introducción a la historia*, México, FCE, 4ª ed., 2000, p. 47.

<sup>2</sup> Michel de Certeau, “Hacer historia” en *La escritura de la historia*, México, Universidad Iberoamericana, 2ª ed., 1993, p. 35.

<sup>3</sup> Los sacerdotes eran quienes poseían los conocimientos especializados y con ello los encargados de realizar actividades rituales y adivinatorias, a través de la lectura e interpretación de los *tonalámatl*, los libros prehispánicos, que en este caso guardaban el conocimiento calendárico. Entre los nahuas se les conoce como *tonalpouhque* (plural) o *tonalpouhqui* (singular), “contadores de los *tonalli*”, y eran consultados por la sociedad para realizar diferentes labores cotidianas y rituales, conocer los augurios y sus destinos. Miguel Pastrana Flores, *Entre los hombres y los dioses. Acercamiento al sacerdocio de calpulli entre los nahuas*, México, UNAM, 2008, pp. 131-163.

<sup>4</sup> Sobre las migraciones son distintas las fuentes que registran años en que se realizaron tales movimientos poblacionales, en caso de los mexicas es célebre el documento conocido como Tira de la peregrinación o Códice Boturini. El documento registra en representaciones pictográficas la migración de los mexicas desde su salida de Aztlán hasta su llegada al Valle de México. Patrick Johansson K., “Tira de la peregrinación (Códice Boturini)-Estudio introductorio” en *Arqueología Mexicana*, Edición Especial, Diciembre de 2007, Núm. 26. Por otro lado, entre las diferentes circunstancias políticas el registro de los hechos era fundamental, determinaba los derechos históricos para el ejercicio del poder justificando la situación de un pueblo sobre otro. Asimismo el calendario determinaba y tenía gran consideración sobre distintos actos, pronunciando si existían tiempos favorables o desfavorables, cómo en sucesos para la actividad bélica o de las instituciones sociales. Alfredo López Austin, *Hombre-dios. Religión y política en el mundo náhuatl*, 3ª, México, UNAM, 1998, pp. 79-106.



cuestión calendárica se manifestaba en los relatos míticos, el cambio de eras o la misma invención de las cuentas.<sup>5</sup>

En el caso de los nahuas del centro de México, la estructura calendárica fundamental giraba en torno a dos tipos de cuentas interrelacionadas, el *tonalpohualli* “la cuenta de los destinos” y el *xiuhpohualli* “la cuenta de los años”. El primero estaba constituido por la combinación de veinte signos, conocidos como “los signos de los días” con trece numerales, dando un total de 260 días o destinos. Por otro lado, el *xiuhpohualli* estaba constituido de dieciocho “meses” de veinte días, referenciadas en las fuentes como *cempoalli* literalmente veintena, *metztli* que significa luna o *ilhuilt* que se traduce como fiesta, en relación a que en cada veintena se hacían ceremonias, ritos y rituales, de los que participaba toda la sociedad;<sup>6</sup> a esta cuenta se suman cinco días funestos, aciagos o

---

<sup>5</sup> El mito más conocido sobre la invención del calendario se encuentra en el texto llamado *Historia de los mexicanos por sus pinturas*. En su capítulo segundo titulado “De cómo fue creado el mundo y por quién”, se lee: “Pasados seiscientos años del nacimiento de los cuatro dioses hermanos, hijos de Tonacateuhltli, se juntaron todos cuatro y dijeron que era bien que ordenasen lo que habían de hacer y la ley que habían de tener. Y todos cometieron a Quetzalcoatl y a Huitzilopochtli que ellos dos ordenasen, por parecer y comisión de los otros dos. Hicieron luego el fuego, y fecho, hicieron medio sol, el cual, por ser entero, no relumbraba mucho sino poco. Luego hicieron a un hombre y a una mujer: al hombre le dijeron Uxumuco (Oxomoco) y a ella, Cipactonal. Y mandáronles que labrasen la tierra, y a ella, que hilase y tejiese. Y que de ellos nacieran los macehuales, y que no holgasen, sino que trabajasen. Y a ella le dieron los dioses ciertos granos de maíz, para que con ellos curase y usase adivinanzas y hechcerías y, así lo usan hoy día hacer las mujeres. Luego hicieron los días y los partieron en meses, dando a cada uno veinte días, y así tenían dieciocho, y trescientos sesenta días en el año, como se dirá adelante”. Posteriormente en el capítulo cuatro llamado “De la manera de contar” dice el texto: “Y porque desde este primer sol comienza su cuenta, y las figuras de contar van desde este sol en adelante continuadas, dejando atrás los seiscientos años, en cuyo principio nacieron los dioses y el Huitzilopochtli estuvo con huesos y sin carne, como está dicho, diré la manera y orden que tienen de contar de los años y es ésta: Dicho está como en cada año tienen 360 días; y diez y ocho meses, cada mes 20 días. Y cómo consumían los cinco días para que sus fiestas viniesen a ser fijas, diremos adelante en los capítulos que hablan de las fiestas y celebración de ellas. Pues teniendo el año, como está dicho, contaban de cuatro en cuatro y no tenían en su lenguaje ni en sus pinturas más cuenta de hasta cuatro años. Al primero llamaban *tecpatl*, al cual pintaban como piedra o pedernal, con que abrían el cuerpo para sacar el corazón. Al segundo, *calli*, el cual pintaban una casa, porque por este nombre llaman casa. Al tercero llaman *tochtli*, al cual pintan con una cabeza de conejo, porque tochtli llana al conejo. Al cuarto llaman *acatl*, al cual pintan como casa por agua. Con estos cuatro nombres y figuras cuentan y, cuando llegan a trece, porque torne el año con que comenzó y con él hacen trece, tiénelo por grande año, como la indicción o lustro entre los latinos. Y cuatro veces trece, hacen los cuatro años cuatro veces trece, que eran cincuenta y dos, a éste llamaban edad. Y era, cuando se cumplían estos cincuenta y dos años de grande solemnidad, y decíanle “el grande año” y ponían este cuento con los pasados, y comenzaban la cuenta de los cuatro años de nuevo. Y por solemnidad de este año y por entrar en otra edad, era costumbre de los mexicanos de matar toda la lumbre que había, e ir los sacerdotes a la sacar de nuevo a un cerro alto, do (donde) estaba un templo, junto a Iztapalapa, donde se hacía esta fiesta, dos leguas de México”. Ángel Ma., Garibay K., *Teogonía e historia de los mexicanos*, México, Porrúa, 1965, pp. 25-31.

<sup>6</sup> Como se observa existen diferentes denominaciones para el concepto veintena relacionado con mes, lo mismo ocurre con la cuenta del años, que correspondería al ciclo de las veintenas, pues son diversas las acepciones, términos que aun no están bien definidos y en ocasiones se utilizan como sinónimos, sin que tal

inválidos llamados *nemontemi*, por un total de 365 días. En combinación los dos períodos coincidían cada 52 años en el llamado “siglo indígena”, en náhuatl *xiuhmolpilli* que significa atadura de años, y además cada 104 años con un ciclo venusiano de 584 días.

Estas cuentas que conforman una red calendárica fueron descritas en las fuentes documentales, en especial los dieciocho meses o veintenas tratados en amplitud en comparación a otros temas. En las principales fuentes del siglo XVI, sus autores como fray Toribio de Benavente Motolinía, fray Bernardino de Sahagún, fray Diego Durán, solo por mencionar las más significativas, dedicaron espacios particulares de sus obras a dichas veintenas, sobre todo en explicar su orden y posición dentro del año calendario, descripciones por veintena para atribuir a que dioses se dirigía cada celebración y relatar los ritos realizados en cada fiesta, como la elaboración de ofrendas, comida, los diversos sacrificios, bailes, peregrinaciones, entre muchas otras expresiones del ciclo anual.

Además de las obras escritas de los frailes, para el conocimiento de las veintenas contamos con fuentes conocidas como códices comentados, representaciones gráficas elaboradas en el contexto colonial pero de tradición indígena, estos materiales principalmente son los Primeros Memoriales y el Códice Florentino, el Códice Borbónico, el Códice Magliabechi o Magliabechino, el Códice Telleriano-Remensis, el Códice Tudela y el Códice Vaticano A.

Ante la buena cantidad de información sobre las veintenas, en contraste con otros fenómenos del ámbito social mexicana, y la tremenda suma de elementos que aglutinan estas celebraciones, no es de sorprender que en las investigaciones del México Antiguo sea un

---

vez tengan la misma significación. Al respecto Marc Thouvenot ha comenzado a estudiar algunos de dichos conceptos, Marc Thouvenot, “*Ilhuatl* (día, parte diurna, veintena) y sus divisiones” en *Estudios de Cultura Náhuatl*, Vol. XLIX, México, UNAM-IIIH, 2015. Sobre esta misma cuestión también tenemos una propuesta de Patrick Johansson, en la que distingue diferencias entre el *Xiuhpohualli* y el *Cempoallapohalli*, donde el primero es la “cuenta de los años” que representaba de alguna manera una “cuenta larga” y mientras el segundo “la cuenta de las veintenas” ha sido poco explorado en cuanto a su aspecto cronológico. La propuesta ha sido poco debatida. Patrick Johansson “*Cempoallapohualli*. La crono-logía de las veintenas en el calendario solar náhuatl” en *Estudios de Cultura Náhuatl*, Núm. XXXVI, México, UNAM-IIIH, 2005. Y más reciente la investigación de Ana Díaz, quien destaca el término *Tlapohualli* “la cuenta de las cosas”, en su texto señala el origen documentado, la significación y relación como unidad de tiempo de muchos de los conceptos señalados en esta nota. Ana Díaz, “*Tlapohualli*, la cuenta de las cosas. Reflexiones en torno a la reconstrucción de los calendarios nahuas”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, Vol. XLVI, México, UNAM-IIIH, 2013.

fenómeno bastante trabajado.<sup>7</sup> Dentro de la historiografía mesoamericana se le conoce al tema como las “fiestas de las veintenas” y ha sido estudiado, analizado y problematizado por múltiples especialistas, desde los primeros estudios modernos y con carácter profesional de la disciplina histórica y antropológica a finales del siglo XIX, hasta los estudios interdisciplinarios de nuestros días. Sin embargo, dicho conjunto de propuestas carece de una reflexión de corte historiográfico que conforme un balance sobre el tema,<sup>8</sup> para entender su situación actual y aportar nuevas ideas al debate temático y metodológico.<sup>9</sup>

La periodización del estudio sobre las veintenas que acabamos de enunciar comprendería de 1884 hasta las investigaciones actuales, una inmensidad de tiempo, sin que los límites conformen una definición absoluta. Sin embargo a principios de la década de los años setenta del siglo XX es un punto donde puede dividirse el período, por un lado la profesionalización de los estudios del México Antiguo y lo que proponemos como la definición de una “interpretación clásica” o “idea general” sobre el estudio de las veintenas y sus problemáticas. Y por otro una etapa definida por una comprensión metodológica más amplia de los problemas históricos y culturales de Mesoamérica, la crítica sobre las definiciones al indígena por parte del Estado y la práctica antropológica; y el surgimiento de propuestas integradoras de disciplinas, que como en el tema de las veintenas, enriquecen y profundizan sus estudios generando múltiples interpretaciones.

La presente investigación se concentra en el estudio de la primera etapa, de 1884 a 1972, en la cual consideramos se definieron las principales problemáticas sobre las veintenas que influyeron al siguiente período, como la forma de abordar el tema metodológicamente y la importancia que tienen las fiestas al relacionarse con otros fenómenos, sobre todo lo que atañe a la cuestión calendárica y la religión; esta composición originada por el trabajo y contexto de los investigadores del período señalado es lo que hemos propuesto llamar la “interpretación clásica” sobre el estudio de las veintenas y sus problemáticas.

---

<sup>7</sup> Casi todos los autores que en algún momento analizaron las fiestas sintetizan la información en cuadros con puntos clave para introducir el tema, presentamos el propio. Ver cuadro 1 en el Anexo.

<sup>8</sup> Michel Graulich, uno de los máximos estudiosos de las veintenas, para construir su interpretación global de las fiestas revisó las propuestas que le antecedieron y las expuso en su obra a manera de estado de la cuestión. Michel Graulich, *Mitos y rituales del México Antiguo*, España, Ediciones Istmo, pp. 303-334.

<sup>9</sup> El libro de Rafael Tena también se acerca al problema señalado, sin embargo su texto tiene como objetivo primordial analizar solo las propuestas sobre la estructura calendárica, la correlación de años mesoamericanos con los europeos y el problema del ajuste de bisiestos. Rafael Tena, *El calendario mexicana y la cronografía*, México, INAH, 1987.

Para hacer el análisis del período y las obras que en él se produjeron, hemos seccionado el proceso en cuatro apartados que corresponden a cada uno de los capítulos de la tesis, donde se analizan a los principales estudiosos de las fiestas, su formación e influencias metodológicas, el contexto político y cultural, como el marco en el cual se originaron sus obras, y la interpretación, relevancia y aportes del tema por cada autor, a continuación describiremos el contenido de cada capítulo.

El capítulo primero trata la práctica historiográfica de finales del siglo XIX, partimos del segundo período del presidente Porfirio Díaz en el poder, que comienza en el año 1884, mismo en el que aparece en el primer tomo de la obra monumental *México a través de los siglos*, conocido como la “Historia antigua y de la conquista” escrito por Alfredo Chavero, publicación que en el capítulo es nuestro principal objeto de estudio. Para analizar y comprender mejor la obra de Chavero, incluimos al análisis algunos textos de Justo Sierra; ponemos en contexto la situación política del país con la definición de un proyecto nacional que sustentaría la idea misma del Estado-nación y el nacionalismo.

Por otro lado, como influencias intelectuales destacamos el papel fundamental del positivismo, la filosofía política de la época, y evolucionismo, su teoría y práctica social. Corrientes vistas en las obras de Chavero y Sierra, sobre todo en la definición de “civilización”; dichas obras las determinamos como propulsoras del nacionalismo dentro de los estudios de la historia antigua de México y el paradigma ideológico-académico del México Antiguo, sustento historiográfico para la ideología política y práctica social conocida como indigenismo y mestizaje, cuestiones fundamentales del proyecto nacional hacia el progreso.

El segundo capítulo tiene como objeto de estudio la obra de Eduard Seler, figura fundamental en el conocimiento sobre la historia antigua de México y el desarrollo de la antropología en el país. Seler, impulsado por el movimiento antropológico europeo, llegó a México desde Berlín para sentar una corriente y línea de los estudios alemanes sobre el país, la mexicanística alemana.

En el texto analizamos las influencias y métodos de Seler, como la historia cultural alemana, la historia universal, el difusionismo, el evolucionismo y el coleccionismo,

principalmente; mientras que por los métodos tenemos, el método integrador de la antropología, el rigor documental y el análisis de códices. Todo lo anterior lo analizamos con el propósito de acercarnos a su obra y comprender su interpretación sobre las fiestas, por la cual notamos traza una línea de estudio, caracterizada por el énfasis sobre el “pensamiento religioso”, en el culto a los dioses, los astros y fenómenos naturales, línea que sería completada por sus seguidores y discípulos.

En el tercer capítulo son analizados los autores Konrad Theodor Preuss, Walter Krickeberg y Hermann Beyer, el grupo de los mexicanistas alemanes. Como análisis del contexto, exponemos la situación social de la etapa posrevolucionaria, entre 1915 a 1943, con especial énfasis sobre la población indígena, la definición de su cultura y apropiación de su historia a través del indigenismo y mestizaje, cuestión basada en la creencia de que México como nación se compone de la “raza indígena” y la “raza española”, que en su unión traerían al país y a los mexicanos el orden, el progreso y el mejor porvenir; dicha dinámica la revisamos en el texto a través de la obra de Manuel Gamio.

En cuanto los mexicanistas, notamos como este contexto penetró sus obras, al igual que otras influencias, el relativismo cultural, el difusionismo de la escuela de los “círculos culturales”, entre otras. En referencia particular de cada autor, primero sobre Preuss tenemos que destacar que fue quien más se alejó de Seler y por lo tanto más aportó al tema, desde la etnología y el método comparativo de culturas para él emparentadas como los antiguos nahuas con los indígenas del Gran Nayar, logró advertir cuestiones de análisis fundamentales, como la relación mito-rito. Mientras que por Krickeberg y Beyer, podemos decir sus obras tratan de fortalecer la figura y planteamientos de Seler, solidificando la “interpretación clásica” de los estudios sobre las veintenas.

El último capítulo tiene como objeto de análisis la obra de Paul Kirchhoff, sin embargo para tratar de comprender íntegramente su texto y contexto sumamos al análisis la obra de Alfonso Caso, con quien Kirchhoff tuvo una rivalidad en el tema de los calendarios y la posición del concepto Mesoamérica entre sus usos político y académico.

Las posturas de estos autores fueron totalmente contrarias, en el problema de los calendarios, Caso se manifestaba por una unidad total en Mesoamérica, mientras que

Kirchhoff postulaba una estructura y multiplicidad. Siguiendo el método historiográfico presentamos una reseña de la vida y obra de Kirchhoff, sus influencias como el relativismo cultural, el marxismo, el difusionismo, entre otras, para llegar a su posición final, el estudio de la historia social.

Asimismo analizamos el método de Kirchhoff y su propuesta del ámbito de la cultura mesoamericana, entendida como un “orden mesoamericano” y en cuanto a los calendarios de una “red calendárica”. Finalizamos el capítulo con la presentación de las hipótesis de Kirchhoff sobre las veintenas y una explicación sobre la importancia del trabajo del investigador alemán dentro de los estudios mesoamericanos, en el período de la década de los setentas, etapa que consideramos ocurrió un giro metodológico en estos estudios.

Estos son los autores, trabajos y contextos a profundizar en la investigación, para ello nos hemos de acercar metodológicamente desde un enfoque de estudio que nos permita relacionar tales elementos (autor, obra y contexto) ese es el análisis historiográfico.

Consideremos que la historia y la historiografía, en su posición de disciplinas parten de lados diferentes de la realidad histórica, las sociedades humanas y su dinámica en el tiempo. Cuestiones que se expresan en fenómenos sociales, políticos, culturales, entre otros elementos contextuales que definen un período y que pueden explicarse como una relación amalgamada de un lugar histórico, sus prácticas y en particular de nuestro objeto de estudio su escritura; una operación histórica o historiográfica según Michel de Certeau.<sup>10</sup>

El análisis historiográfico tiene diversas particularidades, en general puede definirse como un estudio exhaustivo, pensado a una “obra histórica” de carácter documental que se compone de una serie de preguntas a ser contestadas, las cuales en su conjunto configuraran una visión detallada de la obra, el autor y el contexto, que son elementos para identificar la intencionalidad e historicidad del texto.<sup>11</sup> Las preguntas parten desde la biografía del autor,

---

<sup>10</sup> Michel de Certeau, “La operación historiográfica” en *La escritura de la historia*, México, Universidad Iberoamericana, 2ª ed., pp. 67-69.

<sup>11</sup> Manuel Ordoñez Aguilar, “Principios básicos del análisis historiográfico” en Manuel Ordoñez (Coord.), *Introducción al análisis historiográfico: problemas generales de teoría y filosofía de la historia y estudios de caso*, México, UNAM-FES Acatlán, 2010, pp.13-14. Sobre el análisis historiográfico también nos apegamos a las reflexiones de Javier Rico Moreno, en el artículo: Javier Rico Moreno, “Análisis y crítica en la historiografía” en Rosa Camelo y Miguel Pastrana (Eds.), *La experiencia historiográfica. VIII Coloquio de análisis historiográfico*, México, UNAM-IIIH, 2009.

el contexto histórico-social, el contexto intelectual, es decir la formación del autor e influencias teóricas y metodológicas, el tema de la obra y su definición, el discurso-argumentación en la misma, sus intenciones, sus fuentes y métodos, así como su significación a través del tiempo y definitivamente sus aportes e importancia actual.<sup>12</sup>

En este sentido el proyecto de investigación aquí expuesto tiene como objetivo principal ofrecer un balance del tema “las fiestas de las veintenas” en el período que comprende 1884 a 1972, al analizar los principales autores y obras que trataron dicho fenómeno, revisar su contexto político, cultural e intelectual y exponer su interpretación del tema. Este período además académicamente corresponde al proceso de formación profesional de los estudios del México Antiguo, por lo que de manera secundaria a lo largo del texto ofrecemos un panorama, conforme nuestro objeto de estudio, sobre el desarrollo histórico de estos estudios.

Con este planteamiento consideramos que esta revisión es importante para contrastar la influencia del período que aquí se estudia, sus autores y obras, con las interpretaciones contemporáneas y los debates actuales. En consecuencia creemos que este trabajo como ejercicio retrospectivo puede apoyar y aportar a los estudios sobre las veintenas desde la perspectiva historiográfica mostrando el desarrollo del tema, cuestión hasta ahora sin explorar con amplitud.

Asimismo, con base en el objetivo principal del trabajo, analizar y exponer el desarrollo teórico-metodológico del tema, fue fundamental estudiar sus contextos, con énfasis sobre el político por el uso de la historia indígena y la formación profesional de las disciplinas que se encargan de ella. Planteamos esta forma de análisis pues consideramos indisociables, tal cual, los ámbitos académicos y políticos. Con esto tratamos de presentar el problema como el punto donde se construyó el conocimiento desde un período en el tiempo y así comprender –aunque sea por una parte del fenómeno histórico– la dinámica en que se formó una interpretación histórica.<sup>13</sup>

---

<sup>12</sup> Ordoñez Aguilar, *op.cit.*, pp. 18-23.

<sup>13</sup> La historia es social por definición e incluye dentro de su análisis distintos elementos que la integran, aquí desde la historiografía intentamos ofrecer ese panorama, sin embargo como reflexionaba Braudel, recordando a uno de sus maestros, ello es una labor prácticamente inacabable, dice el texto: “Lucien Febvre reclamaba, con toda razón, los derechos de la historia general, atenta al conjunto de la vida de la que nada puede

Sobre los contextos anteriormente descritos vemos como se desarrolló una primera etapa de la historiografía de las veintenas, de 1884 a 1972, porque fue en este lapso de tiempo donde los estudiosos definieron los principales tópicos de estudio, problemas y métodos para abordar dicho fenómeno histórico. Mismo período que constituye la formación de las disciplinas y estudios mesoamericanos. En este proceso se instituyeron distintas tradiciones, escuelas y líneas de investigación a favor de la historia de los pueblos indígenas, con esta investigación tratamos de presentar el devenir de un tema, las fiestas de las veintenas, en los aportes de sus estudiosos más importantes del período. Pues consideramos éste fundamental, interesantísimo y con amplios puntos de estudio, en general un fenómeno que necesita de una revisión, reflexión a sus propuestas y en consecuencia tenga nuevos planteamientos y también preguntas.

De tal forma que este trabajo representa un primer acercamiento de carácter historiográfico para atender las problemáticas descritas y ofrecerse como una base o balance para comprender el período de formación de la interpretación académica del tema y de los mismos estudios sobre Mesoamérica, los cuales gravitan entre los giros de la historia universal y del nacionalismo mexicano.

Para finalizar esta introducción, nos parece importante recordar y parafrasear una cita del historiador francés Lucien Febvre en su estudio sobre François Rabelais, la idea es: “el historiador no es el que sabe, sino el que investiga”.<sup>14</sup> Bajo ese postulado hemos centrado nuestro trabajo, con la convicción de lograr los objetivos planteados con base en el método del análisis historiográfico y manifestarlo en cada capítulo.

---

disociarse si no es que arbitrariamente. Pero, reconstruir la unidad equivale a buscar sin fin la cuadratura del círculo”. Fernand Braudel, “La historia de las civilizaciones. El pasado explica el presente” en *Escritos sobre historia*, México, FCE, 1991, p. 216.

<sup>14</sup> Lucien Febvre, *El problema de la incredulidad en el siglo XVI. La religión de Rabelais*, Madrid, Akal, 1993.



## Capítulo I. La práctica historiográfica de finales del siglo XIX mexicano, construcción y uso de la historia indígena

La historia es sin duda nuestro mito. Combina lo pensable con los orígenes, según el modo como una sociedad se comprende.

Michel de Certeau<sup>1</sup>

En todo caso, siendo las palabras [civilización y cultura] lo que son, mantendremos sin esfuerzo nuestra libertad de juicio y de acción respecto a ellas. Un punto a nuestro favor. Pero, respecto de las cosas significadas, nos sentiremos menos a gusto. Digámoslo con pesar: los historiadores, como los otros especialistas de lo social que se han ocupado de la civilización, nos dejan en medio de grandes incertidumbres respecto de lo que entienden por eso. La “civilización” es para ellos un medio –licito o no– de reducir la Historia a grandes perspectivas, sus perspectivas. De allí las opciones, las miras autoritarias, justificables sí, pero que despedazan el dominio de la civilización, reduciéndolo en cada ocasión a uno solo de sus sectores.

Fernand Braudel<sup>2</sup>

### 1.1 Introducción

El objetivo de este capítulo es analizar la práctica historiográfica mexicana de finales del siglo XIX, en particular sobre la historia indígena, nuestro objeto principal es el trabajo de Alfredo Chavero en la obra monumental *México a través de los siglos* de 1884, año en de inicio del segundo período de gobierno del presidente Porfirio Díaz. Además, a manera de comparación y complemento, incluimos al análisis algunos textos de Justo Sierra, que contribuyen a comprender el panorama histórico-político del período, el cual se desarrollaba por la iniciativa de un proyecto nacionalista fundado en la historia indígena, bajo el paradigma del México Antiguo.

En el análisis presentamos el contexto de la época, además identificamos influencias culturales e intelectuales de Europa hacia México, manifiestas en su propuesta de historia antigua, la cual se relaciona con la formación de un proyecto nacional y de los estudios históricos en México, ámbitos que comparten un mismo objetivo en lo político.

---

<sup>1</sup> Michel de Certeau, “Hacer historia” en *La escritura de la historia*, México, Universidad Iberoamericana, 2ª ed., 1993, p. 35.

<sup>2</sup> Fernand Braudel, “La historia de las civilizaciones. El pasado explica el presente” en *Escritos sobre historia*, México, FCE, 1991, p. 224.

La conciencia histórica del período definida por las corrientes europeas para analizar la sociedad, indican llevar a ésta a un “estadio” de “orden y progreso”, según el positivismo, doctrina que influyó en la formación de la antropología y su principal propuesta en ese entonces, la corriente conocida como evolucionismo; la cual intentaba explicar el devenir de la humanidad en términos de etapas de desarrollo cultural, principalmente por la diferenciación entre “primitivos”, “atrasados” o “salvajes” y “modernos” “científicos” o “civilizados”.

Bajo estas influencias y procesos se ciñe la propuesta historiográfica del proyecto nacional del porfiriato, donde la historia indígena tiene una función ideológica para integrar la sociedad en una unidad nacional “mexicana” de carácter mestizo, sustentada en la creencia de la integración de dos “razas”,<sup>3</sup> la india y la española. El pensamiento y conciencia del mestizo se sustentaría por un lado en la existencia del México Antiguo, como la grandeza del pasado de la nación, y por otro en la visión al futuro, ascendente y progresista como parte de la cultura occidental.

Al finalizar nos percatamos que el tema de nuestra investigación, las fiestas de las veintenas, en la obra de Chavero tiene un propósito argumentativo sobre la trascendencia cultural de la nación en su “etapa formativa”, así el autor interpreta el calendario prehispánico como un rasgo “civilizatorio” o de “alta cultura”, limitando su análisis a la definición política de la nación en su evolución histórica.

## **1.2 La historia y el Estado-nación**

En el siglo XIX comenzó en Europa la construcción política y social de los Estados modernos y sus nacionalismos, los países plantearon sus identidades bajo una tendencia ideológica regida a través de la historia. Por un lado, los discursos históricos se

---

<sup>3</sup> El concepto raza, se pondrá entre comillas, pues “las razas humanas no existen como una realidad biológica”, “raza” se trata más de un concepto de usos ideológicos dentro de los aspectos sociales, políticos y culturales, esta reflexión la retomamos de los recientes planteamientos de Carlos López Beltrán y Federico Navarrete en el evento anual de ciclo de conferencias de Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM, conocido como “El historiador frente a la historia”, este año 2016 tuvo a debate el tema: “Desigualdad y violencia en la historia”. Los investigadores mencionados dictaron ahí las ponencias, “Violencia y clasificación social” por Carlos López Beltrán y “México sin mestizaje: una reinterpretación de nuestra historia” por Federico Navarrete. Los textos aun no han sido publicados, pero pueden escucharse en *podcasts* en la pagina del Instituto, aquí la liga, Consultado en línea (1-11-2016): <http://www.historicas.unam.mx/eventos/podcasts2016/podcasts2016.html>

preocuparon por encontrar el origen nacional en los pueblos del mundo antiguo, y por otro la recuperación del pasado más cercano, por ejemplo las revoluciones del siglo XVIII, según Eric Hobsbawm esta composición historiográfica se hace de manera “ficticia” o “inventada”, es decir, se inventa la tradición por la cual se personaliza la nación.<sup>4</sup> Como influencia y agente de la conciencia histórica y definición política del Estado-nación, este proceso de re-significación del pasado fue de Europa a América, en el caso mexicano la invención de su tradición tiene como base la historia indígena.

En este proceso de construcción nacionalista, la figura del Estado-nación tiene un papel fundamental como el ente o sujeto de la historia. Explicamos, en el desarrollo historiográfico de cada país fueron modificados los momentos en que la nación hace su aparición y se construye; es decir, la idea y función del pasado cambió, como explicación histórica tiene el objetivo de homologar cultural y políticamente la colectividad, pues para el Estado moderno, la sociedad se trata de “un conglomerado de individuos que se asumen iguales”.<sup>5</sup>

Estudiosos de los procesos de construcción del Estado-nación, como Benedict Anderson, han definido que el nacionalismo puede entenderse como una “comunidad política” o “imaginada”, porque cuando se definió el Estado las “comunidades políticas” fueron inventadas en la historiografía y algunas prácticas culturales, en contraste con la “comunidad histórica” o “étnica”, vinculadas predominantemente a la tradición y particularidades culturales como la lengua y las estructuras sociales.<sup>6</sup>

### **1.2.1 El proyecto historiográfico-nacionalista del porfiriato**

La composición historiográfica e ideológica del Estado-nación del México moderno con las características anteriormente descritas, la identificamos con claridad desde el segundo período de Porfirio Díaz como presidente de México y su proyecto político en 1884, su objetivo era consagrar la modernidad, el orden y el progreso del país. Asimismo legitimar

---

<sup>4</sup> Eric Hobsbawm, “Introducción: La invención de la tradición” en Eric Hobsbawm y Terence Ranger (Eds.), *La invención de la tradición*, Barcelona, Crítica, 1983, p. 7.

<sup>5</sup> Enrique Florescano, *Memoria Mexicana*, México, FCE, 3ª Ed., 2002, p. 542.

<sup>6</sup> Federico Navarrete, “1847-1949: el siglo que cambió la historia indígena mexicana” en *Miradas sobre la nación liberal: 1848-1948. Proyectos, debates y desafíos*, Libro 1, Josefina Mac Gregor (Coord.), México, UNAM, 2010, p. 122. Dichas observaciones Navarrete las plantea desde la propuesta de Anderson en su obra *Comunidades imaginadas, reflexiones sobre el origen y difusión del nacionalismo*.

la figura del gobernante como autoridad central, y más importante integrar y unificar el país en un única idea de nación, que comprendiera los diferentes ámbitos de la vida social, por lo que “se valió para ello de diferentes expedientes en lo político y administrativo, en lo económico, en lo educativo y en lo cultural”;<sup>7</sup> en suma la cuestión histórica del país y los diversos sectores que comprendía su población, con especial atención a la parte indígena.

La historiografía mexicana de la segunda mitad del siglo XIX, se caracterizó por ser el período de profesionalización de la historia como parte de la formación del Estado, consecuencia de una reestructuración del modo de escribir y trabajar la disciplina, fenómeno que fue desplazado por los conflictos políticos de la época, desencadenado por las diferencias entre los partidos conservador y liberal, separados ideológicamente pero empatados en un mismo objetivo: modernizar al país.<sup>8</sup>

Después del triunfo de los liberales en 1867 comienza la transformación historiográfica de México y el proyecto de su nacionalismo. La historiografía alrededor del problema por la definición e identidad nacional es abundante, cuestión que se caracteriza por la búsqueda histórica de unidad cultural, étnica y política de los individuos que han de formar la nación, tiene como fin una ruptura con el pasado agrario, relacionado simbólicamente con el indígena; para dar paso al progreso, industrialización y “la aceleración del cambio social y político”,<sup>9</sup> características que son más claras en el período porfiriano.

La posición ideológica del régimen porfirista se basó en la construcción de un nacionalismo a través de los relatos históricos, la apropiación del pasado, el reordenamiento de símbolos y la institucionalización de prácticas como ejes fundamentales para conformar o inventar la tradición.<sup>10</sup>

Para formular la identidad nacional, funcionarios políticos que también eran intelectuales como Justo Sierra y Guillermo Prieto, trataron de construir una idea de nación, con base en

---

<sup>7</sup> Fausto Ramírez, “Vertientes nacionalistas en el modernismo” en *El nacionalismo y el arte mexicano*, México, UNAM, 1986, p. 127.

<sup>8</sup> Guillermo Zermeño, “La historiografía moderna en México: algunas hipótesis”, *Takwá*, Núm. 8, Otoño 2005, p. 40. Consultado en línea (27-10-2015) en: [http://148.202.18.157/sitios/publicacionesite/ppperiod/takwa/Takwa8/guillermo\\_zerme%C3%Bl.pdf](http://148.202.18.157/sitios/publicacionesite/ppperiod/takwa/Takwa8/guillermo_zerme%C3%Bl.pdf)

<sup>9</sup> Natividad Gutiérrez Chong, *Mitos nacionalista e identidades étnicas: los intelectuales indígenas y el Estado mexicano*, México, UNAM, 2ª Ed., 2012, p. 17.

<sup>10</sup> Hobsbawm, *op. cit.*, p. 7-9.

una serie de preceptos dogmáticos a través de relatos sobre la historia del país, personajes arquetipos y momentos medulares. Contaban para esto con los recursos y apoyo del Estado y así lograr la difusión de dichas ideas, en ese sentido la historia tenía una función pedagógica, como dice François Xavier Guerra, “la transmisión de esos conceptos se hace no sólo por medio de la enseñanza cívica propiamente dicha, sino también y sobre todo por medio de la historia [...] Reestructura el pasado en función del fin buscado”.<sup>11</sup>

La enseñanza de la historia quedó en las manos de académicos e intelectuales de la época, quienes como allegados políticos del régimen porfirista y partidarios de la ideología liberal progresista difundirían los paradigmas del proyecto de unidad nacional, el máximo representante de este grupo de políticos-intelectuales fue Justo Sierra.

La importancia de la labor histórica del período fue tal que la disciplina tuvo un repunte, incluso hay quienes consideran la etapa como “un renacimiento de la ciencia histórica del país”,<sup>12</sup> de tal manera que la historia se concibió como una especie de mito de la nación, el cual fija y ordena su devenir en periodos nítidos que son la narración de su suerte y desgracia,<sup>13</sup> alinea un perfil ideológicamente constituido –casi religioso–<sup>14</sup> que involucra héroes, villanos, santos, acontecimientos divinos, enemigos y horrores.

El relato histórico ofrece afinar y exaltar los valores nacionales, la imposición de actividades cívicas y efemérides, con las cuales los ideólogos del porfiriato como Sierra, “buscan inculcar determinados valores o normas de comportamiento por medio de su repetición, lo cual implica automáticamente continuidad con el pasado.”<sup>15</sup>

A favor de construir esta intelección del pasado con el presente, la educación y la historia se encontraban relacionadas íntimamente para fundamentar o solventar el proyecto político, los textos educativos planteaban los hechos históricos de forma que entregaban lecciones cívicas y constituían una historia patriótica, el ejemplo más claro de lo anterior son los textos de Justo Sierra, titulados: *Elementos de historia patria* y *Catecismo de historia*

---

<sup>11</sup> François Xavier Guerra, *México del Antiguo Régimen a la Revolución*, Tomo I, México, FCE, 1988, p. 429, 430.

<sup>12</sup> José C. Valadés, *El Porfirismo. Historia de un régimen*, Tomo I, México, UNAM, 2ª Ed., 1987, p. 413.

<sup>13</sup> *Idem.*

<sup>14</sup> Ramírez, *op. cit.*, p. 127.

<sup>15</sup> Hobsbawm, *op. cit.*, p. 8.

*patria*.<sup>16</sup> Estos fueron elaborados para constituir el amor a la patria desde las edades tempranas, y por otro lado inculcar en la población nacional una idea mucho más profunda, que era lograr una conciliación o unificación del pasado indígena y colonial, considerados los núcleos principales de la nación y en constante conflicto y discrepancias.

La historia de la nación como la relación del pasado con el presente, se escribió para responder a la idea que ésta existe desde los tiempos prehispánicos, donde diferentes procesos y personajes la configuraron hasta llegar a los periodos más cercanos, que también tienen relevancia dentro de la exaltación del pasado, los cuales son el período colonial, la independencia, la pugna entre conservadores y liberales y sobre todo la imposición de estos últimos.

La partición política y social que habían dejado la división de indios y españoles desde la Colonia, y los conflictos de todo el siglo XIX, requirió para su solución que las nuevas interpretaciones historiográficas se enfocaran en aglutinar a la sociedad en una única conciencia histórica que funcionará políticamente y consagrará la nación; fue necesario entonces una obra histórica que presentará los procesos y personajes de la nación a lo largo del tiempo; con ese ideal fue planeada una interpretación general de México y su historia: *México a través de los siglos*, una de las obras más representativas del período a cargo de Vicente Riva Palacio, el primer tomo que trata su historia antigua se presentó en el mismo 1884.

### **1.2.2 El paradigma del México Antiguo**

Dicho tomo, escrito por Alfredo Chavero plasma la idea del México Antiguo, concepto y paradigma de estudio que tiene un origen historiográfico a finales del siglo XVIII, a través de la apropiación del pasado indígena por parte de los criollos novohispanos, con el fin de encontrar un valor unitario nacional para su comunidad política, una identidad propia fundada en un pasado autónomo de España.

Asimismo el paradigma del México Antiguo responde a una lucha contra el eurocentrismo, visión que determina a Europa como el parámetro cultural, social e histórico; cuestión que posiciona a las sociedades de los otros continentes en una jerarquía menor. En el caso del

---

<sup>16</sup> Mílada Bazant, *Historia de la educación durante el porfiriato*, México, COLMEX, 1993, p. 66.

hombre americano esta situación se remonta al momento del contacto y conquista en el siglo XVI, cuando se discutió en Europa la “humanidad” de los indígenas, que tuvo como réplica la obra del fraile dominico Bartolomé de la Casas, en su texto *Apologética historia sumaria* de 1536.<sup>17</sup>

Alrededor de dos siglos más tarde y como respuesta a una querrela sobre la calidad intelectual, social y cultural del hombre americano, continuadora del pensamiento eurocentrista, la idea del México Antiguo es fortalecida por su principal referente dentro del plano historiográfico, la obra del jesuita Francisco Javier Clavijero: *Historia Antigua de México* de 1780 y en el plano arqueológico y museográfico fungieron con un papel similar los descubrimientos dos monumentos, la “Coatlicue” y la llamada “Piedra del Sol”, que fueron estudiados por Antonio León y Gama, quien publicó sus resultados en 1792 con el libro: *Descripción histórica y cronológica de las dos piedras: que con ocasión del nuevo empedrado que se está formando en la Plaza principal de México, se hallaron en ella el año de 1790*.<sup>18</sup>

Podemos seguir estos mismos elementos que son historia y arqueología del México Antiguo en el siglo XIX, pero en esta investigación por su carácter historiográfico le dedicaremos mayor atención a la disciplina histórica. Sin embargo, a continuación presentaremos una breve síntesis de la labor arqueológica del período y su importancia en los estudios de la historia prehispánica, situación que se generó desde una institución esencial para comprender el devenir de tales saberes y disciplinas, nos referimos al Museo Nacional.

### **1.2.3 El papel del Museo Nacional**

Siguiendo la periodización de Ignacio Bernal en su *Historia de la arqueología en México*, los estudios del siglo XIX sobre el México Antiguo puede dividirse en dos etapas, de 1825

---

<sup>17</sup> Carlos Daniel Altbach, *De xantiles y cristianos. Una hipótesis de trabajo para el estudio des sincretismo religioso en la Nueva España. Siglos XVI*, Tesis que para obtener el título de Maestro en Estudios Mesoamericanos por la Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 2013, p. 33.

<sup>18</sup> Andrés Medina Hernández, “La cosmovisión mesoamericana. La configuración de un paradigma.” en Alejandra Gámez Espinosa y Alfredo López Austin (Coord.), *Cosmovisión mesoamericana. Reflexiones, polémicas y etnografías*, México, COLMEX-FCE-BUAP, 2015, pp. 54-55.

a 1880 que corresponde a la labor de los “historiadores y viajeros” y el período que nombra como “pensamiento positivista” de 1880 a 1910.<sup>19</sup>

La primera de las etapas mencionadas se define en términos de producción historiográfica por el trabajo de personajes como Fernando Ramírez, Joaquín García Icazbalceta, Francisco Pimentel, y Manuel Orozco y Berra, principalmente, quienes fungieron un papel fundamental en la construcción del conocimiento de la historia prehispánica, tanto por su labor de eruditos estudiosos, recopiladores de documentos e incluso precursores del pensamiento indigenista-nacionalista,<sup>20</sup> su influencia puntual la señalaremos más adelante en el análisis a Chavero y Sierra.

Asimismo, este período que según Bernal inicia en 1825 fue el año en que se fundó el Museo Nacional de México por iniciativa de Lucas Alamán, institución que logra sobrevivir al largo período de inestabilidad política del país y que con el porfiriato comenzó a tener constancia en sus actividades e incluso Bernal señala que en esos años, las últimas dos décadas del siglo XIX, es cuando “empieza aquí, propiamente, la ciencia arqueológica”.<sup>21</sup>

El Museo cumplía con la labor de conservar, exponer y estudiar el patrimonio nacional, junto al Inspector General y Conservador de Monumentos Arqueológicos que era Leopoldo Batres, el más célebre arqueólogo del porfiriato, en ellos se centraba el dominio sobre los estudios y trabajo de campo en materia arqueológica. En lo que respecta al museo como centro académico destaca su actividad de investigación, aunque ahí también se impartían clases de arqueología, historia, etnología, prehistoria y lingüística o idioma mexicano.<sup>22</sup>

Entre los miembros del museo destacan Jesús Galindo y Villa, Cecilio Robelo, Nicolás León, Genaro García, Antonio Peñafiel, Ramón Mena, Francisco del Paso y Troncoso,<sup>23</sup>

---

<sup>19</sup> Ignacio Bernal, *Historia de la arqueología en México*, México, Editorial Porrúa, 1979, pp. 90-132.

<sup>20</sup> *Ibidem*, pp. 90-118.

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 135.

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 119.

<sup>23</sup> Aunque médico de formación, Francisco del Paso y Troncoso tuvo un amplio interés por la historia y cultura indígena, aprendió náhuatl y pronto se integró al Museo Nacional, del que se convirtió en director en 1889. Poco después en 1892 emprende un viaje a Europa con el fin de buscar en archivos y bibliotecas documentos de la historia prehispánica de México, en este sentido cumple con una labor fundamental pues logró encontrar y reproducir textos como la Historia general de las cosas la Nueva España y los Primeros Memoriales de fray Bernardino de Sahagún, el Códice Mendoza y el Códice Borbónico, entre otros, de los



entre muchos otros personajes, quienes desde el período porfirista hasta entrada la revolución mantuvieron las actividades de la institución; aunque no eran “profesionistas” en arqueología, antropología o museografía llevaron a cabo una labor importante en la formación de dichas disciplinas en el país. Estos personajes emprendían sus investigaciones desde las necesidades del museo, pero también tenían proyectos de trabajo individuales que era apoyado por las sociedades científicas, instituciones que habían instaurado en México una nueva forma de hacer investigación y “que producen revistas o publicaciones seriadas, dedicadas cada vez más concretamente a estudios antropológicos”.<sup>24</sup>

Entre las publicaciones por parte de las sociedades están el *Boletín de la Sociedad Mexicana de geografía y Estadística*,<sup>25</sup> *La naturaleza. Periódico científico de Sociedad Mexicana de Historia Natural*<sup>26</sup> y las *Memorias de la Sociedad Antonio Alzate*;<sup>27</sup> mientras que por parte del museo fueron los *Anales del Museo Nacional* y el *Boletín del Museo Nacional*, los cuales tenían diferentes propósitos.

Los *Anales del Museo Nacional* que comenzaron a ser publicados en 1877 y dejaron de hacerlo con ese nombre en 1908; tenían por propósito principal difundir las investigaciones hechas por los profesores del museo, sobre todas las disciplinas que ahí se estudiaban, asimismo ahí escribieron los más celebres estudiosos del momento sobre el México Antiguo, tanto los nacionales como extranjeros que se encontraban en el país haciendo

---

cuales además realizó estudios, que hasta cierto punto son poco conocidos, murió en Florencia en 1916, dejando como legado haber dispuesto a los académicos múltiples fuentes primarias. Luis González Obregón, *Cronistas e historiadores, México*, Ediciones Botas, 1936. Y Francisco de Paula y Troncoso. Consultado en línea (21-01-2017) <http://www.academia.org.mx/Francisco-de-Paula-del-Paso-y-Troncoso>

<sup>24</sup> Bernal, *op.cit.*, p. 145.

<sup>25</sup> Luz Fernanda Azuela Bernal, *La investigación científica en el porfiriato desde la perspectiva de las sociedades científicas*, Tesis que para obtener el título de Maestro en Historia por la Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 1993, p. 43. La Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística fue fundada en 1833 por el presidente Valentín Gómez Farías y existe hasta hoy en día, los intereses que perseguía en sus investigaciones y publicaciones en el siglo XIX eran muy amplios, sobre diferentes disciplinas como: astronomía, química, ciencias naturales, medicina, arqueología, lingüística, literatura e historia.

<sup>26</sup> *Ibidem*, pp.85-92. La Sociedad Mexicana de Historia Natural fue fundada en 1869 con el fin de particularizar los estudios sobre los conocimientos geológicos y naturalistas, entre sus fundadores, que eran principalmente médicos o farmacéuticos se encuentran Alfonso Herrera, Antonio Peñafiel, Manuel Urbina, quienes tenían relación con el Museo Nacional, sus fines giraban en torno a poner el conocimiento de las ciencias naturales en pro del bienestar social y de la patria, su actividad en el período fue hasta 1914.

<sup>27</sup> *Ibidem*, pp.119-137. La Sociedad Antonio Alzate fue fundada en 1884 por jóvenes preparatorianos de educación positivista, quienes originalmente dividieron su campo de investigación en tres sesiones, las ciencias matemáticas, ciencias físicas y ciencias matemáticas; donde destacan sus conocimientos por la atmósfera y la meteorología; la Sociedad sobrevivió hasta el período posrevolucionario donde sufrió modificaciones.

investigación, entre ellos Eduard Seler y Zelia Nuttall, por mencionar algunos.<sup>28</sup> Por otro lado, el *Boletín del Museo Nacional* fue publicado de 1903-1913, tenía la función de difundir y exponer la parte informativa del museo, donde pueden encontrarse noticias y fotografías de sus actividades.<sup>29</sup>

En ese sentido, el Museo Nacional cumplió una labor fundamental en la formación de los estudios del México prehispánico, sus actividades docentes, de preservación, investigación, difusión y publicación de documentos,<sup>30</sup> fueron congruentes a la visión patrimonialista del gobierno de Díaz por definir la historia nacional, en el que parte primordial del discurso es difundir la idea que México existe como nación desde la antigüedad prehispánica.

Con base en el proyecto historiográfico del porfiriato, la función del México Antiguo como interpretación histórica de la nación cumplió un doble papel, académicamente daba forma a un campo de estudio la historia antigua y en lo político permitió a la élite exaltar un pasado glorioso a través de la historia indígena, sin embargo la propuesta era excluyente, significó para los grupos indígenas desprecio, marginación y desarraigo de su herencia histórica.<sup>31</sup>

El desarrollo historiográfico del paradigma México Antiguo puede comprenderse como un proceso largo, desde su origen novohispano en el siglo XVI hasta su papel dentro de la historiografía mexicana del siglo XX. La idea del México Antiguo, su régimen de

---

<sup>28</sup> Anales del Museo Nacional de México. Colección completa 1877-1977. Consultado en línea (21-01-2017) en <http://www.mna.inah.gob.mx/anales.html>

<sup>29</sup> Alejandro Mondragón Castro, "El *Boletín* del Museo Nacional de México, una mirada al estudio del México prehispánico antes y durante la Revolución Mexicana", en Patricia Montoya (Coord.) *Historiando Historia. Estudios sobre revistas mexicanas especializadas en Historia*, México, UNAM-FES Acatlán-DGAPA, 2014, pp. 97-110.

<sup>30</sup> Por lo que respecta a las fiestas de las veintenas, son dos los documentos recopilados por Francisco del Paso y Troncoso, ambos de gran importancia para el tema. El primero es una de las fuentes principales, la obra de Sahagún. Del Paso y Troncoso preparó una edición monumental, que salió en 1905, de la Historia general de las cosas de la Nueva España y los Primeros Memoriales (son 88 folios de los llamados Códices Matritenses, que Del Paso y Troncoso seleccionó y ordenó para esta edición). Documentos depositados en la Real Biblioteca y en la Biblioteca de la Real Academia de la Historia, ambas en Madrid, España. Códices Matritenses de la Real Biblioteca (Madrid). Consultado en línea (23-01-2017) en [http://bdmx.mx/detalle/?id\\_cod=34](http://bdmx.mx/detalle/?id_cod=34) La otra fuente es el Códice Borbónico, publicado en Florencia en 1898. A esta edición Francisco del Paso y Troncoso dedicó un estudio general de la fuente, se trata de una descripción de las láminas del código, ofrece una referencia básica de los elementos iconográficos, nombres de las fiestas, dioses y rituales en náhuatl, existe una reedición contemporánea. Francisco del Paso y Troncoso, *Descripción, historia y exposición del código pictórico de los antiguos náhuas que se conserva en la biblioteca de la cámara de diputados de París (antiguo Palais Bourbon), con un comentario explicativo por E.T. Hamy*, México, Siglo XXI, 1979.

<sup>31</sup> Medina Hernández, *op.cit.*, pp. 55-56.

historicidad criollo<sup>32</sup> y función política, alcanza un lugar importante en la obra *México a través de los siglos*, tal vez su consagración historiográfica junto a la nación mexicana moderna, así que no resulta extraño que el primer tomo de la obra monumental está dedicado a la historia antigua.

### **1.3 México a través de los siglos**

Vicente Riva Palacio se formó como abogado y ocupó diversos cargos políticos fue ministro, diputado y gobernador, en el ámbito militar fungió como general y participó en la defensa del país durante la intervención francesa, en las campañas de Puebla y Michoacán. Era un hombre de letras y escribió mucho sobre diversos géneros, desde el drama, la novela, el periodismo, la poesía, el cuento y por supuesto la historia,<sup>33</sup> disciplina que nos ocupa y donde destaca por haber sido el director de *México a través de los siglos*.<sup>34</sup>

El historiador José Ortiz Monasterio dedicado al estudio de Riva Palacio y su obra, describe al *México a través de los siglos* de la siguiente manera: “Es en cierto sentido el libro más oficial que pudiera escribirse; baste decir que lo pagó el Ministerio de Guerra y que la idea original de la obra se le atribuye al presidente Manuel González”,<sup>35</sup> el investigador plantea que el proyecto inició entre 1881 y 1882 y se publicaría a manera de entregas por tomo, el primero en 1884, el quinto y último en 1889. Se trata de una obra monumental bajo la edición de Santiago Ballescá y la impresión por la casa Espasa y Cía., todo supervisado por Riva Palacio, desde la revisión de contenidos, datos, nombres y fechas; hasta las

---

<sup>32</sup> Altbach, *De xantiles y cristianos...op. cit.*, pp.17-23. El autor refiere que el México Antiguo como régimen de historicidad condensa la idea sobre que las culturas precolombinas y la historia colonial eran en conjunto la esencia del mexicano, síntesis determinada por la lógica de la conciencia histórica universal del pensamiento moderno, definido por su carácter católico, científico, nacionalista y patrimonialista.

<sup>33</sup> José Ortiz Monasterio, *México eternamente. Vicente Riva Palacio ante la escritura de la historia*, México, FCE- Instituto de investigaciones Dr. José María Luis Mora, 2004, p. 86.

<sup>34</sup> El título completo de la obra es: *México a través de los siglos. Historia general y completa del desenvolvimiento social, político, religioso, militar, artístico, científico y literario de México desde la antigüedad más remota hasta la época actual; obra única en su género; publicada bajo la dirección del general Vicente Riva Palacio e imparcial y concienzudamente escrita en vista de cuanto existe de notable y en presencia de preciosos datos y documentos hasta hace poco desconocidos, por lo reputados literatos Don Juan de Dios Arias, Alfredo Chavero, D. Vicente Riva Palacio, José María Vigil, D. Julio Zárate. Obra única en su género. México: Ballescá y Compañía, 1884-1889.*

<sup>35</sup> Ortiz Monasterio, *op. cit.*, p. 22.

ilustraciones que acompañan los textos y portadas, en general “la interpretación global es obra suya”.<sup>36</sup>

El proyecto inicial era una historia de la “Guerra de Intervención y el Imperio”, que Riva Palacio transformó en una historia general, ya existían tres historias de este tipo, pero no una de la visión liberal mexicana,<sup>37</sup> en palabras de Riva Palacio se trata de lo siguiente:

El movimiento intelectual de México y el adelanto notable, en ciencias y en literatura, que cada día toma mayor vuelo, hacen indispensable la publicación de una Historia completa [...] la necesidad de dar a luz la Historia general de México desde sus remotos tiempos se halla ligada con la gran convivencia de que se conozca en todo el mundo civilizado la marcha progresiva y fecunda en acontecimientos de un pueblo cuyo origen, desenvolvimiento y cultura, son desconocidos en los países más ilustrados de Europa y aun en el mismo continente americano.<sup>38</sup>

La posición es puntual y congruente con el proyecto nacional, finalmente insertar al país en la modernidad, a partir de su unificación histórica y cultural en el Estado-nación y su integración política, siguiendo los principios y fundamentos como el “orden y progreso”. Visión postulada desde las elites mundiales, como conciencia del cambio social hacia un fin dentro de la evolución histórica, según la cultura occidental; postura en contraposición con el atraso del país por la falta de rumbo y acuerdos en su historia.

*México a través de los siglos* ha sido objeto de análisis desde su propia publicación,<sup>39</sup> la idea general sobre el texto plantea que la obra es respuesta a la búsqueda del ser y la identidad del mexicano, la conciliación del pasado indígena y colonial, bajo una metodología científico-nacionalista. Esta clasificación se caracteriza por su cercanía al pensamiento ilustrado científicista, aborda y prioriza la idea de modernidad y el progreso de las naciones, en consecuencia es importante los métodos y controles de la información en la depuración de las fuentes, a la par la obra comulga con la ideología política del liberalismo

---

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 26.

<sup>37</sup> *Ibidem*, pp. 198-199. El autor se refiere a la obra del español Niceto de Zamacois, *Historia de Méjico* (1876); la del estadounidense Hubert H. Bancroft, *History of the Pacific States of North America*, compuesta de 33 volúmenes (1874-1890) y la menos conocida del conservador Ignacio Álvarez, *Estudios sobre la historia general de México*, en 6 volúmenes (1875-1877).

<sup>38</sup> Ortiz Monasterio, *op. cit.*, p. 201.

<sup>39</sup> Alejandro García y Lilia Vieyra, “*México a través de los siglos: revisión crítica*”, en *Boletín del Instituto de Investigaciones Bibliográficas*, México, UNAM-IIB, Vol. I, Núm. 2, Jul.- Dic. 1996, pp. 145- 148. En sus páginas los autores recogen las críticas ofrecidas por intelectuales contemporáneos a la publicación del *México a través de los siglos* y los análisis de los historiadores del siglo XX.

y romanticismo, por lo que generalmente se considera a *México a través de los siglos* como la mayor expresión de esta postura historiográfica en México.<sup>40</sup>

A continuación el análisis puntual sobre el tomo I a cargo de Chavero, donde observaremos algunas de las características historiográficas señaladas en esta idea general sobre la importante obra.

#### **1.4 Alfredo Chavero y la “Historia antigua y de la conquista de México”**

Alfredo Chavero fue el autor del primer tomo de *México a través de los siglos*, también conocido como “Primera época” o “Historia antigua y de la conquista de México”.

Chavero nació en 1841 en la Ciudad de México, se formó como abogado y ocupó diversos cargos políticos, como fue diputado, magistrado y gobernador, partidario de la facción liberal fue parte de la comitiva de Benito Juárez en su huida al norte durante la intervención francesa.<sup>41</sup>

A la par de la política Chavero tenía dos pasiones principales, la arqueología y el teatro; disciplinas en las que desarrolló su interés y estudio del pasado prehispánico; por ejemplo para el teatro escribió algunos dramas como los son *Xóchitl* y *Quetzalcóatl*. Dentro de los estudios de la historia indígena destaca por su colaboración para el *México a través de los siglos*, posteriormente publicaría algunos libros más y artículos en los *Anales del Museo Nacional*, institución de la que también fue director.<sup>42</sup>

El tomo I está dividido en 5 grandes apartados llamados “libros”, a su vez segmentado en diferente número de capítulos; presenta una introducción, que es fundamental, ahí puntualiza dos cuestiones, primero la situación del hombre americano en la historia humana y segundo su concepción de la historia.

---

<sup>40</sup> Zermeño, *op. cit.*, p. 41.

<sup>41</sup> Ortiz Monasterio, *op. cit.*, p. 225.

<sup>42</sup> Ignacio Bernal, “Alfredo Chavero” Consultado en línea (27-10-2016) en <http://www.humanistas.org.mx/Chavero.htm>. Los estudios de Chavero tienen como base interpretaciones arqueológicas y estudios historiográficos, algunos de sus temas de análisis son piezas y documentos prehispánicos como la Piedra del Sol, códices como el Borgia o el Aubin, estudios sobre la vida de Sahagún, entre otros.

Chavero considera que en la historia cabe la “perfección” o bien puede acercarse a la veracidad –de la que también habla–, estas condiciones se encuentran y se definen en la claridad de las fuentes y su escritura, en consecuencia advierte: “nuestra historia antigua es más digna de fe que la de la mayoría de los pueblos primitivos del viejo mundo”,<sup>43</sup> declaración que al mismo tiempo funciona para fundamentar condiciones equiparables o mejores a la antigüedad europea y universal. Según Chavero, en Europa las investigaciones se fiaron de la trasmisión puramente oral, donde juega la creatividad o imaginación “exagerada” por la que esos pueblos sustituyeron la realidad por la ficción en sus testimonios.

Ante tal posición, Chavero advierte que la historia antigua de México tiene muchas y valederas fuentes, desde las propias expresadas en escritura jeroglífica, que no guarda propiamente la “perfección de la escritura”, hasta las reseñas de los frailes y conquistadores, a su juicio más precisas, pues se alejan del ámbito legendario y la ficción que le otorgaban los pueblos antiguos; así Chavero se regocija en comentar: “es lo cierto que tenemos datos más precisos de nuestros antiguos pueblos, y que no es exageración decir que en esto es superior nuestra historia á la misma historia de Grecia”.<sup>44</sup>

De esta manera el autor equipara la historia indígena y sus datos con la tradición y usanza occidental, en consecuencia destaca la existencia de las cronologías, “base muy principal para la precisión de la historia”,<sup>45</sup> para los registros de acontecimientos o sucesos históricos, como la consagración o muerte de los reyes, batallas, conquistas, migraciones, pestes, fenómenos astrales y naturales, como eclipses o terremotos; incluso su capacidad de registro logra expresar y acentuar cuestiones geográficas como la extensión de los reinos, divisiones jurisdiccionales y la distribución de los pueblos que daban cuenta en los tributos.<sup>46</sup>

Con base en esta importancia e inmutabilidad de las fuentes, Chavero considera necesario ofrecer una descripción de las mismas, además de interpretaciones de monumentos, piezas

---

<sup>43</sup> Alfredo Chavero, “Tomo I, Historia antigua y de la conquista” en *México a través de los siglos*, Vicente Riva Palacio (Dir.), México, Ed. Cumbre, 13ª Ed., 1976, p. IV.

<sup>44</sup> *Idem.*

<sup>45</sup> *Idem.*

<sup>46</sup> *Ibidem*, p. V.

y sitios, apoyado en sus conocimientos arqueológicos que le dan mayor fidelidad y complemento; este conjunto funge como el argumento de sus planteamientos ya que se encuentran sustentados tanto en las fuentes documentales, los vestigios en piedra o la cerámica.

Chavero reconoce a Fernando Ramírez y a Manuel Orozco y Berra como sus maestros, por admiración al último, define su obra *Historia antigua y de la Conquista de México*, como un verdadero monumento o “la crónica de crónicas”,<sup>47</sup> sobre todo por su claridad y objetividad, según su concepción historiográfica y por ofrecer el “verdadero carácter nacional”.<sup>48</sup> Por la influencia de Fernando Ramírez, Chavero tiene la definición de su metodología, que se caracteriza por el acopio y cotejo de las fuentes, la búsqueda objetiva y crítica de las mismas, que prepondera por la veracidad de la historia en los documentos, capacidades que en conjunto dan al historiador la facultad de exponer sistemáticamente sus conclusiones con argumentos y deducciones; desde esta perspectiva de trabajo, en la labor historiográfica el rigor es lo único que puede garantizar la imparcialidad del historiador.<sup>49</sup>

Bajo estas condiciones y parámetros, Chavero afirma que debe su trabajo a las fuentes, en tal caso y desde esa visión logra demostrar la existencia de México desde la época prehispánica, período en que además la nación adquiere la acepción de “civilización”, cuestiones que justamente defienden y constituyen su labor como historiador del ese momento. Además es congruente a su objetivo por la formulación de la identidad mexicana e integración histórica y a portar al discurso nacionalista, posición que notamos en la manera que justifica su texto, dice: “Emprendemos, pues, la labor sin duda con más audacia que propio valer; pero siempre inspirados por el amor á la verdad y por el culto a la patria”.<sup>50</sup>

## 1.5 Críticas a Chavero

---

<sup>47</sup> *Ibidem*, p. LX.

<sup>48</sup> *Idem*.

<sup>49</sup> Aurora Flores Oléa, “José Fernando Ramírez” en Antonia Pi- Suñer Llorens (Coord.) *Historiografía Mexicana, Vol. IV. En Busca de un discurso integrador de la nación 1848- 1884*, México, UNAM, 2001; p.323, 324.

<sup>50</sup> Chavero, *op. cit.*, p. LX.

El trabajo de Chavero en el tomo I es señalado como el más débil del *México a través de los siglos*,<sup>51</sup> por ejemplo, desde la misma aparición del texto cuando el editor Bellescá en una carta a Riva Palacio le expresa que el tomo primero se trata de paja pura.<sup>52</sup> El director Riva Palacio tenía ideas similares, sumado a la poca credibilidad que éste tenía por la arqueología, los arqueólogos y una dosis de menosprecio por lo indígena,<sup>53</sup> reflejo puro de gran parte de la sociedad y la élite política del país. Riva Palacio pudo articular estas expresiones hacia Chavero y el sector indígena con cierta ironía en un libro humorístico, donde se refiere así de su colaborador: “Cuentan que es tan hábil para comprender jeroglíficos, que ha descifrado toda la historia de Xochimilco en las huellas que dejaron las viruelas en el rostro de un hijo de esa población”.<sup>54</sup>

Justo Sierra fue uno de los primeros críticos de la obra y por supuesto de Chavero, sobre la aportación del último Sierra menciona:

Puede afirmarse que en cuanto de sustancial e importante se conoce sobre estas épocas muertas, está allí, y relatado en un estilo superiormente literario y florido, elocuente con frecuencia, pocas veces retórico y declamatorio [...] la intuición, el don de adivinar lo pasado, la contagiosa convicción con que nos lo presenta revivo, fluyen de sus cualidades de poeta. Mas de allí vienen también, y este es el defecto de la cualidad, la facilidad de inferir en grande de premisas muy vagas o muy pequeñas, de edificar hipótesis atrevidísimas sobre frágiles bases y, en suma, la tendencia de imaginar la historia ahí donde falta el dato concluyente, y la tentación de tomar las simples probabilidades por hechos ciertos.<sup>55</sup>

La falta de crédito a la obra de Chavero puede observarse aun en décadas posteriores, e incluso hasta el siglo XX, por ejemplo en los años cuarenta el jesuita Mariano Cuevas en su obra *Historia de la nación mexicana*, se refiere así del trabajo de Chavero:

Ya se habían encargado de malear la parte histórica relativa a México los autores de *México a través de los siglos* [...] Don Alfredo Chavero casi no pudo hacer más que dar presentación, pesadísima por cierto, a lo que ya habían dicho mucho antes Fray Bernardino de Sahagún [...] los propios raciocinios de Don Alfredo que, con más que otra cosa, parecen sueños de los que él mismo describe cuando habla del peyote o marihuana.<sup>56</sup>

---

<sup>51</sup> Ortiz Monasterio, *op. cit.*, p. 27.

<sup>52</sup> *Ibidem*, p. 229.

<sup>53</sup> *Ibidem*, p. 233.

<sup>54</sup> *Ibidem*, p. 230.

<sup>55</sup> Justo Sierra, “*México a través de los siglos*” en *Obras completas. Ensayos y textos elementales de historia*, nota preliminar de Agustín Yáñez, Vol. IX, México, UNAM, 1977, pp. 182-183.

<sup>56</sup> Mariano Cuevas, *Historia de la nación mexicana*, en García y Vieyra, *op. cit.*, p. 154.



A pesar de las críticas a la debilidad e incongruencias metodológicas y del discurso histórico de la obra de Chavero, ésta tiene relevancia como un antecedente formal de los estudios del México Antiguo,<sup>57</sup> al analizar y presentar por primera vez diferentes tópicos que aun conforman los estudios de la historia indígena, como aspectos de la mitología y religión, la cuestión calendárica y la observación de la naturaleza, como los fenómenos naturales y astronómicos.

Para tener un panorama amplio del período y el papel del México Antiguo en el plano historiográfico, tenemos como principal objeto de análisis el texto de Chavero, que completamos con algunos textos de Justo Sierra, por ser el principal ideólogo del porfiriato y cuya obra de cierta forma solventa algunas cuestiones del proyecto político no acabadas o bien definidas en el texto de Chavero, y que son fundamentales para el discurso ideológico nacional. El objetivo es identificar elementos comunes y comparar argumentos, y así presentar la práctica historiográfica del período, en particular su visión y uso de la historia indígena, que funcionó como base histórico-cultural del discurso político de la nación mexicana, es decir, la invención de la tradición en la historia de México parte desde la cultura indígena.

Chavero y Sierra comparten una serie de conceptos y líneas interpretativas de la cuestión histórico y social que vienen de Europa: el positivismo y evolucionismo; con el fin de explicar la influencia de estas corrientes de pensamiento en nuestros autores y que además fueron vital influencia en el período, profundizaremos en ellas.

## **1.6 El positivismo y el evolucionismo**

La doctrina positivista y su influencia dentro de los estudios sociales, derivó principalmente desde la incipiente antropología en el evolucionismo, ambos paradigmas fueron expandidos en Occidente y son fundamentales para comprender la historiografía del siglo XIX en el mundo, epistemológicamente contribuyeron en la construcción de una serie de conceptos e ideas que definían a la sociedad y su desarrollo hacia el progreso.

---

<sup>57</sup> Yólotl González Torres, “La religión y la cosmovisión mesoamericanas” en Carlos García Mora (Coord.), *La antropología en México. Panorama histórico.*, Vol. III, México, INAH, 1988, pp. 603-604. La autora también destaca el prejuicio al que ha sido objeto tal obra, siempre entendida como interpretaciones fantasiosas de Chavero.

Dentro de los estudios de Chavero y Sierra, la influencia positivista y sobre todo la evolucionista están muy marcadas, en sus textos se expresan una serie de ideas y conceptos que nos permiten ver que entendieron a los indígenas y la historia antigua como una fase inicial del desarrollo de la nación mexicana. En conjunto, sus planteamientos pueden interpretarse como un análisis para proponer alternativas que favorezcan el camino de la sociedad mexicana hacia la modernidad, es decir, el progreso social y civilizatorio, que se traduce en diferentes discursos, prácticas y sentencias fuertes hacia los indígenas y su cultura; estas ideas se presentarán más adelante, pero primero abordaremos su base teórica.

La doctrina positivista es el antecedente más cercano para entender el surgimiento de la antropología y el enfoque evolucionista. El positivismo tiene su origen en el siglo XVIII y la primera mitad del siglo XIX, la doctrina fue básicamente elaborada por Saint Simón y Augusto Comte, cuya premisa principal se erigen en los conceptos de “progreso”, “razón” y “modernidad”, que están interrelacionados para ofrecer una explicación del desarrollo histórico de la sociedad y como ésta se debe de constituir en el presente. La base de su interpretación se rige en el método científico moderno y como tal las sociedades son producto de un desarrollo evolutivo lineal determinado por “estadios” de la mente, que constituyen las “etapas” del desarrollo histórico de la sociedad determinadas por sus ideas y conocimientos, a decir de Comte son tres las etapas o estadios históricos: el teológico, el metafísico y el positivo, donde los fenómenos sociales están sujetos a cambio a través de las leyes naturales y la razón.<sup>58</sup>

A partir de sus postulados el pensamiento positivista considera e interpreta que la historia y el desarrollo de las sociedades es de carácter universal y que tienden al progreso humano de manera evolutiva, donde el último estadio es la modernidad nutrida por la ciencia,<sup>59</sup> además considerar un mejoramiento continuo, destino necesario de la humanidad regido por la razón y el progreso.<sup>60</sup>

Así las potencias europeas en la expansión imperialista del siglo XIX catalogaron a las sociedades en dos tipos las “atrasadas”, “salvajes”, “primitivos” o “simples” y las

---

<sup>58</sup> Héctor Díaz-Polanco, *El nacimiento de la antropología. Positivismo y evolucionismo*, México, Orfila, 2016, pp. 47-50.

<sup>59</sup> *Ibidem*, p. 115.

<sup>60</sup> *Ibidem*, p. 145.

“modernas” o “civilizadas”, simbólicamente esta clasificación otorgó a las naciones europeas un poder en términos ideológicos etnocentristas por el cual concebían su dominio mundial a razón de su superioridad en el progreso social, así el positivismo conforma la explicación de la supremacía occidental y logra atribuirse paradigmas culturales como la invención de las instituciones, el conocimiento, las dimensiones del tiempo y el espacio e incluso la misma noción de civilización.<sup>61</sup> Bajo esta lógica e intereses las élites concibieron la necesidad de reorganizar la sociedad bajo el positivismo,<sup>62</sup> así la incipiente ciencia antropológica se encargaría del estudio de las sociedades atrasadas y como aun no habían conseguido el progreso, es decir como habían actuado las leyes naturales en su proceso evolutivo y encontrar la solución para que se encaminaran a la sociedad moderna.<sup>63</sup>

A tal necesidad de análisis fueron construyéndose las teorías, enfoques o escuelas de interpretación, sin apartarse del eurocentrismo, una de las primeras propuestas es el evolucionismo, que surgió a la par de la profesionalización de la disciplina antropológica.

El evolucionismo se favoreció del esquema del positivismo para entender el desarrollo de las sociedades en etapas, sin embargo sus principales diferencias radican en su cercanía con los planteamientos biológicos y analogía de las sociedades con los organismos, su interpretación se basa fundamentalmente en las condiciones materiales y sociales que sólo en las leyes naturales y la razón.

Fue Herbert Spencer el primero en postular que la evolución humana es un proceso de supervivencia del más fuerte, tesis que se fortaleció con la amplia difusión de los planteamientos de Charles Darwin en el *Origen de las especies* de 1859. Spencer sugirió pensar las sociedades como un organismo biológico, centrándose para entenderlo en el sistema de sus instituciones, la división y especialización que le otorga un grado más avanzado de evolución cultural, quiere decir en otras palabras que dicha sociedad es más apta y ha tenido diversos progresos, al igual que los organismos.<sup>64</sup>

---

<sup>61</sup> *Ibidem*, p. 15.

<sup>62</sup> *Ibidem*, p. 143.

<sup>63</sup> *Ibidem*, p. 71.

<sup>64</sup> Paul Bohannan y Mark Glazer, *Antropología Lecturas*, 2ª ed., España, McGraw-Hill Latinoamérica, 1997, p. 5.

Contemporáneo a Spencer, Lewis H. Morgan contribuyó al desarrollo de la concepción evolucionista, en su propuesta replanteó el progreso de las sociedades humanas bajo las diferentes etapas o estadios, lo cuales eran observables a partir del desarrollo tecnológico y material de las sociedades que les permitiera su subsistencia, dice uno de sus textos: “Cada etapa de la evolución debe tener una tecnología específica, así como un tipo de vida sociocultural que corresponda a la tecnología”.<sup>65</sup>

Su libro *Ancient Society* de 1877, fue la obra más influyente del pensamiento evolucionista, ahí plantea como la raza humana logró llegar desde las condiciones de la esclavitud hasta la civilización por el progreso conseguido gracias a “los inventos y descubrimientos” sumado a las “instituciones primarias” que son: subsistencia, gobierno, lengua, familia, religión, vida doméstica y arquitectura, y la propiedad. Condiciones o “gérmenes” –como también los nombra– que conforman la civilización para la cual la organización desde las unidades más pequeñas como la familia hasta las más grandes como la nación fueron sumamente importantes para alcanzar la propia civilización.<sup>66</sup> Tras este análisis define los estadios de la humanidad en tres grandes periodos: “salvajismo”, “barbarie” y “civilización”. Los dos primeros dentro de su categoría pueden subdividirse en otros periodos, mientras que en la civilización reconoce a la antigua y la moderna.<sup>67</sup>

Otro de los estudiosos que dio fondo a la postura evolucionista fue Edward Burnet Tylor, que empezó a desarrollar su visión antropológica a partir de la publicación de un libro de viaje que hizo a México, titulado: *Anahuac or México and the mexicans. Ancient and Modern*; sin embargo fue hasta su libro *Primitive Culture* de 1871 donde desarrolló una postura académica, ahí considera posible la reconstrucción de las culturas antiguas a través de estudios detallados del presente y las “supervivencias” de la cultura del pasado.<sup>68</sup> Su concepción del evolucionismo es general, distingue la existencia de diferentes tipos de civilización que van desde las tribus inferiores hasta las naciones; en su trabajo principalmente se centró en la parte religiosa de las sociedades, planteó que por evolución cognitiva la religión podía pasar de un estado primario el animista, a uno politeísta, hasta el

---

<sup>65</sup> *Ibidem*, p. 31.

<sup>66</sup> *Ibidem*, pp. 32-34.

<sup>67</sup> *Ibidem*, pp. 35-36.

<sup>68</sup> *Ibidem*, p. 62.

más evolucionado el monoteísta,<sup>69</sup> sus ideas fueron influidas ampliamente e impactaron los estudios de la religión durante décadas.

En conjunto las ideas positivistas y evolucionistas lograron posicionarse dentro de los círculos intelectuales del mundo, pronto sus concepciones condicionaron las diferentes prácticas de los sectores políticos y sociales, el ambiente cultural y por supuesto las disciplinas sociales, como la práctica histórica. Conceptos como progreso, orden, civilización, cultura, alta cultura, salvaje, primitivo, raza y además preguntas por el origen u orígenes de la humanidad,<sup>70</sup> fueron incrustándose en el pensamiento y el lenguaje de las élites occidentales desde la academia para su uso metodológico, asimismo sus postulados nutrieron los discursos nacionalistas tanto en Europa como en América.

La concepción evolucionista traía consigo una visión eurocentrista de la cultura y de la historia, como cuna y paradigma civilizatorio, consigo sus pretensiones universalistas de la humanidad, de tal manera su influencia se manifestaba en el discurso histórico. La tradición occidental no había dejado de ser el referente, a pesar de los mitos nacionalistas; sin embargo eran fundamentales en el proyecto nacional y su intención de elaborar una intelección entre las sociedades modernas y las pasadas, es decir, explicar que el estadio o etapa inicial de la nación había sido gloriosa y digno referente en el desarrollo cultural hacia la modernidad y el progreso.

Dentro de la dinámica evolucionista y siguiendo el modelo de Hobsbawm, consideramos que con el trabajo de los políticos-historiadores, se inventó la idea de que la nación mexicana existe desde tiempos antiguos en el período anterior a la conquista, discursivamente la nación tiene un origen en ese pasado y es deber “patriótico” de sus estudiosos identificar aspectos merecedores de exaltación ante los demás países occidentales y ubicarse en la visión de universalidad, en otras palabras, el trabajo de Chavero y de Sierra fue definir el período donde se gestó la nación, es decir, señalar el

---

<sup>69</sup> *Ibidem*, p. 63.

<sup>70</sup> Para el evolucionismo principalmente se trata de un solo origen, visión unilineal o monogenética de la humanidad acorde con la tradición de la historia universal; pero cuestionar ésta visión fue parte en los cambios y movimientos de las teorías antropológicas en la época que en décadas posteriores se manifestaran de manera más importante.

origen y las primeras fases o estadios del recorrido de la nación hacia el progreso y la modernidad.

A todo lo anterior puede sumarse y destacar como pretensión final de las naciones la necesidad de poder ser consideradas históricamente como “civilización”, concepto que será recurrente dentro de nuestro análisis y que para las sociedades que estudiamos tiene un significado importante, los aleja del “bárbaro”, del “primitivo”, del estadio o etapa del “salvajismo”; de manera crítica y similar a la narrativa de Hobsbawm, el historiador francés Fernand Braudel dijo: “El sustantivo civilización sin duda se ha tenido que inventar, fabricar. Desde su nacimiento, designa un ideal profano de progreso intelectual, técnico, moral, social. La civilización, son las <<luces>>”,<sup>71</sup> definitivamente estamos de acuerdo con su planteamiento, a continuación aterrizamos las ideas descritas en este apartado con el análisis concreto de nuestro objeto de estudio.

### **1.7 El México Antiguo según Chavero: entre “raza” y “civilización”**

Analizaremos la obra de Chavero con base en la importancia historiográfica y política del México Antiguo, el contexto intelectual de la doctrina positivista y el evolucionismo, desarrollado en Europa y que influyó a todos los países de occidente bajo la premisa de la modernidad.

Para iniciar nos centraremos en la obra de Chavero, lo primero que tiene importancia en su obra es la cuestión de las “razas”, aspecto fundamental de todo el texto y por el cual se explica la historia antigua en términos de su origen, cultura y civilización. El uso del término “raza” se había generalizado como parte del vocabulario de la época en consecuencia de la influencia evolucionista. En México con referencia a los indígenas el concepto “raza”, con su mismo uso ideológico, también se aunó a más términos, que definían una diferencia “racial” entre “indios y blancos”, así en los textos de la época, como los de Chavero y Sierra pueden encontrarse conceptos como: raza bronceada, raza

---

<sup>71</sup> Braudel, *op. cit.*, p. 218.

indígena, terrígena, naturales, familias, grupos o pueblos indígenas, sus combinaciones y entre otros.<sup>72</sup>

La “raza primigenia” de México es la “nahoa”, según Chavero con una antigüedad de tres mil años “antes de la era vulgar”, dato basado en los cálculos astronómicos hechos con los registros jeroglíficos, una antigüedad equiparable con los pueblos de la India, China y Egipto.<sup>73</sup> La “raza nahoa” es para Chavero base de la historia patria, considera sus eventos como prehistóricos y sus rasgos degeneraron en las civilizaciones que para Chavero son las sociedades más importantes y protagonistas de los otros libros: “los meca”, “los tolteca” y “los mexica”.

La “raza nahoa”, hay que advertir, no se trata de los mexicas, nahuas o la “raza náhuatl”, o los mexicanos de los que escribieron los cronistas como les dice Chavero, es un pueblo primigenio anterior. Su interpretación sobre la existencia de los “nahoa” puede explicarse en su forma de comprender la historia, en su lectura de fuentes debía diferenciar la ficción mítica y la objetividad histórica, con esta división entiende que existen tiempos y sociedades prehistóricos perdidos en mitologías; el resultado es lo que hoy podemos concebir como una mala interpretación de las fuentes mesoamericanas, al diferenciar tajantemente lo mítico de lo histórico. Antes de continuar y como aclaración debemos decir que no podría ser de otra forma, pues la manera de trabajar las fuentes de Chavero es bajo una noción meramente occidental de la historiografía, como lo observamos cuando analizamos su metodología.<sup>74</sup>

---

<sup>72</sup> Eva Sanz Jara, *Los indios de la nación. Los indígenas en los escritos de intelectuales y políticos del México independiente*, Madrid, Frankfurt, México, Iberoamericana-Vervuert-Bonilla Artigas-Universidad de Alcalá, 2011, pp. 23-25.

<sup>73</sup> Chavero, *op. cit.*, p. 61.

<sup>74</sup> El cambio metodológico de lectura de las fuentes mesoamericanas fue en el siglo posterior gracias al trabajo de diversos estudiosos podemos señalar las propuestas de Paul Kirchhoff (Capítulo IV de ésta investigación) y las importantes aportaciones en el giro metodológico de la historia mesoamericana a partir de la década de los años setenta. El libro *Hombre-dios* de Alfredo López Austin de 1973 es una de las primeras referencias de lo anterior, Federico Navarrete pone en contexto y explica la obra en uno de sus artículos, donde expone la lógica mesoamericana de las fuentes y sus manifestaciones histórico-culturales. Federico Navarrete, “La historia y la antropología tras las huellas de los hombres-dioses” en Evelia Trejo y Álvaro Matute (Eds.), *Escribir la historia en el siglo XX. Treinta lecturas*, México, UNAM-IIH, 2005. El mismo Navarrete también hizo una crítica y un análisis sobre la lectura de las fuentes en un artículo llamado: Federico Navarrete, “Las fuentes indígenas más allá de la dicotomía entre historia y mito”, *Estudios de cultura náhuatl*, Vol. 30, México, UNAM, 1999.

Volviendo a la obra, para organizar sus datos nuestro autor presenta una cronología lineal y evolutiva, con objetivos bien definidos desde los parámetros europeos, es decir equipar y ubicar la antigüedad de la nación dentro de la historia universal, la cual fue “concebida como la unidad coherente de todos los procesos históricos de las sociedades humanas en un proceso histórico con una dirección definida”,<sup>75</sup> esta manera de entender los procesos históricos tiende a dar sentido y respaldar la idea de progreso planteado por el movimiento positivista y el evolucionismo, que a grandes rasgos son las posiciones teóricas en las cuales se define la práctica historiográfica del período.

Con dichas intenciones universalistas, Chavero estaba convencido que en América había una portentosa civilización y el descubrimiento del continente expone a la humanidad una nueva fase de su existencia, “un período olvidado de su vida múltiple”,<sup>76</sup> es decir incluye y pone en el mismo sitio las culturas e historia de América, en todo caso para darle una equivalencia con las sociedades del mundo antiguo de Europa y Asia; con esto trata de posicionar en el ámbito universal e incluso reivindicar la historia de México, en este deseo explica:

Pero nuestra historia antigua se había salvado; y lo que en el olvido pudo perecer, hoy acaso va a levantarse a nuestras manos, que si guiadas más por la audacia que por el saber, muévanse también por el amor a la patria, que abraza el deseo de conservar los viejos recuerdos y las viejas hazañas.<sup>77</sup>

La condición de las “razas” se explica con el origen, para ello Chavero plantea y debate diversas hipótesis, ideas de la época marcaban aún explicaciones sobre relaciones bíblicas y momentos míticos de culturas antiguas de occidente, en esta tónica Chavero no tiene reparo para creer en un origen de esa condición para los “nahoas”, dice: “Apoyados por los descubrimientos y progresos de la ciencia [...] los nahoas vinieron de la Atlántida”.<sup>78</sup>

En cuanto a las hipótesis de dispersión de la humanidad por el mundo, Chavero rechaza la teoría del estrecho de Bering –le parece un absurdo–<sup>79</sup> empata con la tesis de la unión y posterior separación de los continentes y la humanidad, en consecuencia plantea conexiones

---

<sup>75</sup> Federico Navarrete, “¿Dónde queda el pasado? Reflexiones sobre los cronotopos históricos” en Virginia Guedea (Coord.) *El Historiador frente a la historia. El tiempo en Mesoamérica*, México, UNAM, 2004, p. 36.

<sup>76</sup> Chavero, *op. cit.*, p. III.

<sup>77</sup> *Ibidem*, p. IV.

<sup>78</sup> *Ibidem*, p. 71.

<sup>79</sup> *Ibidem*, p. 61.



entre pueblos de América y otros, por ejemplo entre los otomíes y los chinos. Valiéndose de una explicación sobre un posible parentesco lingüístico, refiere: “y no olvidemos que la separación de muchos siglos no permite que queden sino huellas aun entre lenguas que hayan sido antes una”,<sup>80</sup> alusión bíblica a la separación de las lenguas en la Torre de Babel, referencia que más adelante Chavero extiende a la familia maya.

En conjunción los parámetros de Chavero para abordar el tema del origen, desarrollo y relaciones de las “razas mexicanas” son definidos en parte por sus creencias, pero también por la definición de sus objetivos, elaborar una historia nacionalista que a la vez se incluya dentro de la conciencia universal de la historia y cumpla con las condiciones determinadas por el eurocentrismo para definir el “desarrollo evolutivo” o “civilización” de la nación. Veamos esta dinámica historiográfica con las fiestas y el calendario, motivo principal de esta investigación.

### **1.8 Los calendarios y las fiestas, los esbozos de Chavero**

Fue necesario presentar este contexto y análisis para entender como en la obra de Chavero se concatenan la idea del México Antiguo con las pretensiones universalistas de la historia y el evolucionismo, en un discurso que ofrece una interpretación de la historia antigua, la cual tiene como base explicar en términos de avance o desarrollo civilizatorio aquellas sociedades prehispánicas, los conocimientos, ideas y rasgos de “alta cultura”. En consecuencia para Chavero es importante exponer los avances culturales que ocurrieron en la antigüedad de la nación, es de esta forma como también concibe los calendarios y las fiestas.

Para Chavero los “nahoas” conforman la fase inicial en la historia nacional, la cual pretende ir hacia el progreso según los parámetros occidentales de civilización, un proceso lineal donde el presente es una consecuencia del pasado, es decir, construir y delinear un pasado civilizado digno del presente y así ir progresivamente hacia un futuro ascendente.

Para el planteamiento evolucionista de Chavero es vital presentar las cronologías históricas, pues los datos cronológicos son la base de la precisión histórica, debido a esto Chavero presta particular atención a los ajustes o correlaciones entre épocas y calendarios, advierte

---

<sup>80</sup> *Ibidem*, p. 70.

omisiones y aclara que su objetivo es “ver si aunque sucinta podemos dar exacta noticia de cómo quedó finalmente arreglado el asombroso calendario de México”,<sup>81</sup> labor compleja que le toma idas y vueltas en la revisión de las bases calendáricas prehispánicas, el recorrido de los astros, los periodos de cada ciclo, los estudios y correcciones de estudiosos como León y Gama, Orozco y Berra, entre otras cuestiones, hasta precisar sus propias conclusiones y cuentas, cual mayor aporte puede ser la exposición de gran cantidad de información y fuentes, pues su interpretación se extralimita a la descripción de ellas y cotejo de los datos.

Con base en los datos cronológicos y la inmutabilidad de las fuentes, Chavero presenta una descripción de las fiestas de las veintenas, considera fueron un fenómeno en desarrollo conforme la sucesión de los pueblos <<“nahoas”, “meca”, “tolteca” y “mexica” >>, determina que existió una corrección calendárica en el año 1454 de la etapa azteca (mexica) tras los festejos del fin de siglo-era en la ceremonia de fuego nuevo,<sup>82</sup> para explicar la correlación el autor se remite a plantear un ordenamiento de las fiestas, para él eran trece veintenas originales a las que se añadieron cinco, un invento “tolteca” por la combinación del año solar visto en el *tonalámatl*,<sup>83</sup> la base de ésta interpretación es de criterios lingüísticos, según los diferentes nombres y significado de las fiestas en lengua náhuatl, en algunos caso dos o tres.

Posteriormente centrado en las dieciocho veintenas, Chavero recurre a presentar imágenes de los rituales que retoma de algunos códices coloniales, presenta el “signo de la veintena” donde se puede observar al dios principal de la fiesta y alguna otra imagen que representa parte de las ceremonias u ofrendas hechas en la veintena, imagen que acompaña de una explicación a manera de síntesis,<sup>84</sup> con base en la información de los textos de Bernardino de Sahagún y Juan de Torquemada,<sup>85</sup> y un contenido importante de parte de Diego Durán. Podemos decir es un esquema básico el que usa para las fiestas del año, sin inducir interpretaciones ni someter a juicios; identifica las características principales de las fiestas en general, como son los sacrificios de representantes del dios, sus atavíos y formas de

---

<sup>81</sup> *Ibidem*, p. 675.

<sup>82</sup> *Ibidem*, p. 678.

<sup>83</sup> *Ibidem*, p. 679.

<sup>84</sup> Véase Imagen 1 en el Anexo.

<sup>85</sup> *Ibidem*, pp. 686-687.

muerte, procesiones, cultos agrícolas en las milpas, las lluvias, el culto a los astros y pospuesto a los dioses.<sup>86</sup>

Para el tema de las fiestas notamos como Chavero no tiene intención de interpretarlas, sólo proporciona síntesis y un esquema básico de cada veintena, esta posición no es de extrañar si manifestamos que la inducción de las fiestas en su obra tiene la función de explicar y complementar la visión de las cronologías, como un rasgo de complejidad cultural o civilización, situación claramente identificable en la cantidad de espacio que ocupa para cada tema, la cantidad sobre las fiestas es muchísimo menor, concluye la discusión del tema considerando que “podemos, pues, decir que los mexica fueron el pueblo que mayor adelanto alcanzó en cronología”,<sup>87</sup> además empata con la usanza romana de ajuste al poner en discusión la cuestión del bisiestro, las analogías con culturas de la antigüedad indoeuropea cabe resaltar es un recurso constante en su obra, al intentar homologar el pasado prehispánico con el de aquellas sociedades.

Como mencionamos anteriormente, el objetivo de Chavero es mostrar la composición y complejidad del calendario, como una prueba del desarrollo civilizatorio de la nación en sus orígenes; aunque en algunas de sus síntesis se atreve a plantear algunas hipótesis, aquí un ejemplo, en la fiesta *Tóxcatl* analiza tres astros y mismo número de deidades asociadas (*Tonacatecuhtli*, *Quetzalcóatl* y *Tezcatlipoca*); concluye se trata de las tres épocas, “nahoas”, “toltecas” y “mexica”, indica que “cada uno de estos tres astros tiene su reinado sucesivo, y al concluir el último desaparecen para siempre la religión y la autonomía de la raza”,<sup>88</sup> interpretación parecida a la narrativa del mito conocido como “La leyenda de los Soles”.

Las fiestas, sus prácticas rituales y la función social del calendario, entre otros temas, no son objeto de estudio en la obra de Chavero, este tipo de observaciones no estaba acorde a sus objetivos académicos ni políticos, que fundamentalmente consideramos son dos. El primero, conocer en amplitud el desarrollo evolutivo de la nación, que fue de aquella etapa antigua, donde de manera incipiente y aunque primitiva había indicios de civilización, la de

---

<sup>86</sup> En la edición que hemos consultado la explicación de las fiestas ocupa las páginas de la 686 a la 693.

<sup>87</sup> *Ibidem*, p. 729.

<sup>88</sup> *Ibidem*, p. 689.

México. El segundo objetivo, a través del paradigma México Antiguo como construcción ideológica, poder dar valor a la nación, reconocer su tradición y el porvenir social, así la historia puede ofrecer el fundamento para llegar al progreso y seguir avanzando al atender los problemas del presente, bajo estas condiciones surgió en el discurso ideológico-político el indigenismo, para explicarlo y a manera de contraste incluiremos adelante algunas observaciones de los textos de Justo Sierra, con el objetivo de comprender mejor el período que estamos analizando y la función del movimiento indigenista y su práctica social, el mestizaje.

### **1.9 Indigenismo y mestizaje en el porfiriato**

Luis Villoro, en su clásico trabajo *Los grandes momentos del indigenismo en México*, postula que la obra de Manuel Orozco y Berra –maestro de Chavero– responde al contexto nacional sobre la idea de reconocer al indio y su cultura como:

Cosa entre las cosas, sólo puede tener ahora un valor: el de la utilidad. El ser mineralizado del indio se alinearé junto a otros enseres, su superficie sólida y rugosa prestará firme asidero a la mano que lo prenda. Lo indígena se ha convertido, por su muerte, en manejable instrumento.<sup>89</sup>

Gracias a las observaciones de Villoro, notamos como en un período anterior a Chavero y Sierra ya se estaba cimentando en México los usos ideológicos de la historia y cultura indígena, sin embargo consideramos que fue a partir del segundo período porfiriano cuando desde la posición ideológica “el indigenismo”, hubo un tránsito formal a la práctica social del “mestizaje”, apoyado por el Estado,<sup>90</sup> en el análisis desarrollaremos dichas ideas.

Justo Sierra es considerado uno de los máximos exponentes del positivismo en México, sus críticas a Chavero se fundamentaron desde los parámetros de esa doctrina. Como lo planteó Leopoldo Zea el positivismo mexicano es la expresión de un determinado grupo social, la burguesía, particularmente del grupo o partido conocido como los “científicos”, que

---

<sup>89</sup> Luis Villoro, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, México, 2ª Ed., CIESAS, 1987, p. 171.

<sup>90</sup> El escritor mexicano Francisco Pimentel, fue un antecedente directo al período que tratamos como impulsor del mestizaje para el “progreso” de la nación, en sus textos se pronunció contra la heterogeneidad en la población del país, pues las divisiones impedían que México pudiera considerarse una nación moderna, asimismo expresó rechazo al comportamiento de los indios, viendo en el mestizo mejores “virtudes”. Sanz Jara, *op.cit.*, pp. 79-96.

acompañaron el plan de política nacional del régimen porfirista, imponer un nuevo orden, para ello la burguesía tuvo que combinar sus intereses con otras clases.<sup>91</sup>

En anteriores apartados cuando hablamos del positivismo, explicamos como esa era una de sus pugnas, a través de la razón las sociedades deberían llegar al “orden y el progreso”, Justo Sierra influido también por el evolucionismo de Spencer considera a la sociedad mexicana como un organismo encaminado a tal objetivo la modernidad un estado al que México no había llegado aún.<sup>92</sup>

Las ideas de Sierra se encuentran en obras y ensayos como *México social y político*, *Evolución política del pueblo mexicano* y *México y su evolución social*, obra monumental aparecida entre 1900 y 1902, considerada ésta como la máxima expresión del binomio positivismo-porfirismo.<sup>93</sup>

El análisis de Justo Sierra sobre la situación del país y sobre todo de la población indígena puede resumirse en la siguiente cita, dice: “el mundo indígena permanece quieto, monótono, mudo”,<sup>94</sup> Sierra al ser uno de los principales ideólogos del Porfiriato, trata de legitimar en su obra el orden político y social del régimen, en especial como representación de la élite burguesa y política heredera del liberalismo,<sup>95</sup> para conseguirlo fue fundamental la explicación evolucionista de la sociedad, es decir la civilización y las razas, sin olvidar que el paradigma social es Europa, dichos planteamientos pueden observarse en el siguiente fragmento de su texto llamado “Elementos de historia general”, dice:

Toda nación civilizada ha empezado por ser salvaje; entre el australiano y el prócer inglés, la distancia es inmensa; pues esa distancia, convertida en siglos, es la que ha recorrido el germano salvaje para convertirse en el inglés actual. Decir cómo ha sucedido esto, cómo los pueblos, desapareciendo unos y sobreviviendo otros, han pasado del estado salvaje al que tienen hoy, es lo que se llama historia.<sup>96</sup>

---

<sup>91</sup> Leopoldo Zea, *El positivismo en México: nacimiento, apogeo y decadencia*, México, FCE, 1943, pp. 46-52.

<sup>92</sup> *Ibidem*, pp. 300-309.

<sup>93</sup> Álvaro Matute y Evelia Trejo, “La historia antigua en *México: su evolución social*” en *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, México, UNAM, Vol. 4, 1991, p. 92.

<sup>94</sup> Justo Sierra, “México Social y político” en *Obras completas. Ensayos y textos elementales de historia*, nota preliminar de Agustín Yáñez, Vol. IX, México, UNAM, 1997, p. 126.

<sup>95</sup> Zea, *op. cit.*, p. 407.

<sup>96</sup> Justo Sierra, “Elementos de historia general” en *Obras completas. Ensayos y textos elementales de historia*, nota preliminar de Agustín Yáñez, Vol. IX, México, UNAM, 1997, p. 200.

Sierra compartía los mismos objetivos que Chavero, integrar a los indígenas a la nación, más allá del paradigma del México Antiguo, que no los incluía ni reconocía como herederos, los indígenas vivos eran vistos como enemigos del progreso e incluso culpables del atraso nacional, idea formulada en décadas anteriores y que generalizó a lo largo del siglo, adentrándose en las partes más profundas de la conciencia nacional.<sup>97</sup> De ahí la importancia y a su vez dificultad del objetivo al proyecto de nación: la homogeneidad cultural e histórica del país, “al someter la diversidad de la nación a la unidad del Estado”.<sup>98</sup>

En función de estas circunstancias se ocupan las obras de Chavero y Sierra, trabajan para retomar ese pasado decoroso y complejo, que según Hobsbawm estos procesos surgen para establecer o simbolizar cohesión social o pertenencia a un grupo, legitimar instituciones, estatus o relaciones de autoridad, inculcar creencias, sistemas de valores o convenciones relacionadas con el comportamiento,<sup>99</sup> nociones que claramente hemos advertido en el análisis.

Así los indígenas fueron utilizados como personeros o publicistas del Estado nacional del siglo XIX y las primeras décadas del siglo XX,<sup>100</sup> su historia fundamentaba la idea del México Antiguo, radicaba en esta constitución ideológica la importancia simbólica de los elementos culturales de la historia de la nación, idea que entonces conjuntaba en ese pasado el porvenir del proyecto mexicano hacia la modernidad, como unidad en un proceso lineal abanderado por las viejas glorias del estadio civilizatorio antiguo, es decir la etapa mexicana de la historia de México, sin embargo con este énfasis en “lo mexicana” no consideraba a los demás grupos indígenas como bases de la identidad nacional.

Discursivamente la unificación nacional traería igualdad, sin embargo la oposición indígena a las diferentes políticas del régimen trajo conflictos con el Estado, por ejemplo la propiedad de la tierra, situación que por ejemplo decantó en guerra con el pueblo Yaqui.

Otro problema importante entre los indígenas y el gobierno porfirista fue la falta de solución al conflicto bélico conocido como la Guerra de Castas sucedido en la península de

---

<sup>97</sup> Florescano, *op. cit.*, p. 545.

<sup>98</sup> *Ibidem*, p. 543.

<sup>99</sup> Hobsbawm, *op. cit.*, p. 16.

<sup>100</sup> Andrés Lira, “Los indígenas y el nacionalismo mexicano” en *El nacionalismo y el arte mexicano*, México, UNAM, 1986, p. 20.

Yucatán,<sup>101</sup> situación que tenía en una de sus causas la división, en todos sus aspectos –político, social, económico, entre otros– entre los indígenas y los “blancos”. En este caso la diferencia étnica había sido un determinante del conflicto, las querellas entre los dos grupos tenían desde la mitad del siglo manifestándose, historiográficamente pueden observarse un texto titulado *Diccionario Universal de historia y de geografía* de 1856, donde existe una “definición del indio yucateco”, la cual expresa la forma en que las elites concebían a esta etnia, destaca la manera peyorativa como se refieren a sus costumbres y también su actitud combativa y comportamiento con los sectores “blancos” del país, se lee:

Es el indio yucateco un monstruoso conjunto de religión e impiedad, de virtudes y vicios, de sagacidad y estupidez, de riqueza y miseria [...] Pesimamente educado, ó, mejor dicho, sin educación alguna, tiene ideas exactas y precisas de lo bueno y de lo malo, inclinándose, por desgracia, con más frecuencia, al segundo extremo [...] Ama al blanco, y evita cuanto puede su compañía, mirando con desdén, y como inferiores á la suya, a las demás castas; respeta al originario de la península española como á su señor, y lo considera como su tirano: tiene el sentimiento de los bienes que le ha proporcionado la conquista, y el de los males que le ha producido, gozando públicamente sin aversión de los primeros y deplorando en secreto con horror los segundos: sufre resignadamente el estado de servidumbre en que vive, y no pierde ni un instante la esperanza de sacudir algún día el yugo que lo sujeta, volviendo á adquirir el dominio del país que le fue arrancado por las armas, debiéndose tenerse como prueba de esto último, el empeño que guarda en conservar su idioma, pues no habla nunca la lengua de Castilla aunque lo posea; y se siente mortificado al contestar cuando se le pregunta en ella.<sup>102</sup>

De manera general, era así como consideraba el gobierno mexicano a los grupos indígenas, sectores hostiles o rebeldes por no acatar su autoridad, la reacción de las comunidades indígenas produjo que las élites y gran parte de la sociedad vieran a los indígenas como: “salvajes que se negaban a aceptar el camino de la civilización y del progreso [...] amenazas a la paz y a la integridad de la nación y como un mal ejemplo para los indios pacíficos que habían aceptado el dominio del gobierno”.<sup>103</sup>

Como lo propone Ortiz Monasterio en su análisis, *México a través de los siglos* logró discursivamente conciliar el pasado indígena y colonial en el relato histórico congruente en los objetivos del régimen porfirista, sin embargo sólo significa el primer paso del proyecto nacional, el siguiente sería solventar los postulados del indigenismo y el mestizaje, cuestión en que la obra de Chavero no se manifiesta totalmente, dado esta situación es como

---

<sup>101</sup> Florescano, *op. cit.*, p. 540.

<sup>102</sup> Tomado de Raúl Alcides Reissner, *El indio en los diccionarios. Exegesis léxica de un estereotipo*, México, INI, 1983, pp. 200-201.

<sup>103</sup> Federico Navarrete, *Las relaciones interétnicas en México*, México, UNAM, 2004, pp. 95-96.

creemos que dicha postura es completada en los textos Justo Sierra, adelante analizamos algunos de ellos.

Las décadas finales del siglo XIX en México tiene dentro de sus discusiones concretar la ideología indigenista, como la apropiación del pasado indígena por la nación, situación que se vuelve vital para su proyecto político integrador, además bajo las concepciones positivistas y evolucionistas fue concebida “la idea de integración las razas” para constituir la nación, conseguir su homogénea histórica, político, social y en términos de población o “raza”, se trata del mestizaje. En otras palabras, la “constitución del mexicano” en los dos principales elementos de su composición, una parte indígena y otra española, “partes” las cuales según Sierra: “Se han transformado en nosotros, en los mestizos. [...] En el día, la absorción de las otras razas por la mestiza es tal, que pudiera calcularse el tiempo no muy lejano que el mexicano (en el sentido social de la palabra) formará la casi totalidad de los habitantes”.<sup>104</sup>

Es decir, la imposición del mestizaje es un objetivo a finalizar en el futuro hacia el progreso, bajo el argumento de que la nación mexicana mestiza podrá trazar un camino hacia la modernidad y el desarrollo de la civilización.

La dinámica que observamos entre Chavero y Sierra se sitúa en un tipo de indigenismo que ha sido explicado de distintas formas, una definición con la que acordamos refiere que es: “una política sistemática para resolver el <<problema indígena>> y lograr <<la integración>> definitiva de los indígenas a la nación por medio del mestizaje”;<sup>105</sup> que se basa en la explicación científica y tiene como consecuencia la desestimación por los indígenas del período.

El trabajo de Sierra exponía la necesidad de la nación por unificarse, de tal forma manifiesta que el mestizaje funge como la única alternativa para el progreso y desarrollo del país, expone que la situación indígena es fatal y no conveniente, dice en su análisis:

El problema social para la raza indígena es un problema de nutrición y educación; su pasividad ilimitada la hace muy duradera, y el cambio que se marca en el modo de ser del

---

<sup>104</sup> Sierra, “México Social y político” *op. cit.*, pp. 127-128.

<sup>105</sup> Navarrete, “Las relaciones interétnicas...” *op. cit.*, p. 103.



país, la transformación de sus condiciones económicas, tienen que ser la piedra de toque del porvenir de los indígenas, que aún son tres millones poco más o menos.<sup>106</sup>

Tener en consideración estadística la población indígena habla claramente que planteaban su transformación biológica a mestizos, inclusive los censos se hicieron con mayor regularidad desde 1895,<sup>107</sup> aunque el mestizaje no es sólo a dicho nivel de la estructura poblacional o “raza”, sino también cultural, como se puede apreciar en la siguiente cita:

El indígena se alimenta con maíz, chile y algunas frutas; bebe cuando puede y cuanto puede: en algunos distritos de la Meseta Central, el pulque [...] Con esta alimentación puede el indio ser un buen sufridor, que es por donde el hombre se acerca más al animal doméstico; pero jamás un iniciador, es decir, un agente activo de la civilización. Copia y se asimila la cultura ambiente (ya los primeros misioneros admiraban su aptitud para imitar), mas no procura mejorarla: el pueblo terrígena es un pueblo sentado; hay que ponerlo de pie. Lo repetimos, el problema es fisiológico y pedagógico: que coman más carne y menos chile, que aprendan los resultados útiles y prácticos de la ciencia, y los indios se trasformarán: he aquí toda la cuestión.<sup>108</sup>

La pasividad e imposibilidad para el progreso que caracteriza a los indígenas –según ese análisis– es la patente ideológica para apuntalar el mestizaje, el primer paso trato de dotar en esencia a la “comunidad nacional”.

Este fue entonces el objetivo de Riva Palacio para *México a través de los siglos*, así congregan una identidad dónde el discurso centralizador deriva de “la noción de que México tiene sus orígenes étnicos en las herencias azteca y mestiza”,<sup>109</sup> el relato histórico de tal forma es su respaldo; por otro lado para continuar con la evolución social como lo postuló el evolucionismo y pertenecer a la historia universal, había que progresar en términos de “raza” y “cultura”. Así entendemos que el papel de Chavero y Sierra en este punto gravita de mayor medida en funciones políticas de respaldo hacia al proyecto de unificación nacional.

## 1.10 Conclusiones

Alfredo Chavero y Justo Sierra, como intelectuales demostraron tener una metodología dentro de la escritura de la historia, y también intereses bien definidos para el proyecto político de la nación al cual apoyaban como allegados y funcionarios del régimen porfirista.

---

<sup>106</sup> Sierra, “México Social y político” *op. cit.*, p. 126.

<sup>107</sup> Sanz Jara, *op.cit.*, pp. 24-25.

<sup>108</sup> *Ibidem*, p. 127.

<sup>109</sup> Gutiérrez Chong, *op. cit.*, p. 24.

La influencia del positivismo y el evolucionismo en ambos autores es latente, pero hay que aclarar que puede entenderse al evolucionismo como un enfoque de la doctrina positivista y sus diferencias pueden ser muy puntuales sólo en el ámbito teórico; en ese sentido concluimos que Chavero es más allegado al evolucionismo, mientras que Sierra al positivismo.

Dichas influencias, como observamos son manifiestas en sus planteamientos sobre la historia de México, estos autores consiguen posicionar al país en lazos con occidente, desde la cuestión histórica, el pasado, hasta las visiones culturales de sus categorías sobre el concepto de civilización y el esquema evolutivo que se dirige hacia el progreso en un proceso lineal, parámetros postulados desde Europa, que fueron idealizados por las élites mexicanas del momento y expresadas en una manera distinta de ver los problemas nacionales, cuestiones que produjeron se configurará una interpretación histórica del país creyente de la idea que México existe como nación desde la antigüedad, el México Antiguo, cargado de un mensaje patrimonialista, nacionalista y con sustento académico-científico.

El paradigma del México Antiguo encarna entonces un papel académico-político acorde al proyecto de nación porfiriano y su desenvolvimiento en prácticas puntuales, desde la apropiación de un pasado para erigir un discurso histórico que excluye y delimita a la sociedad, el indigenismo, hasta como esta ideología que se convierte en una práctica hacia la sociedad como lo es el mestizaje, plan que va de un nivel cultural como lo es la educación de los elementos patrios hasta un cambio de hábitos y el postulado sobre que el progreso también se observa a nivel de “raza”, la cual debe ser unificada.

Alfredo Chavero, como lo señalan aquellos que lo han estudiado, no es el mejor historiador de su tiempo, manifiesta en ocasiones conclusiones extrañas o ocurrentes, sin embargo hay que recordar que la historia como disciplina en México aún estaba en formación y los estudiosos del momento no eran historiadores profesionales, sino políticos o intelectuales en otras disciplinas; a la par Chavero tenía convicciones y creencias claras que no reparó por manifestar con un estilo propio en sus textos, su investigación histórica se configura fundamentalmente con rigor documental literal de las fuentes, conocimientos arqueológicos

básicos y algunas nociones entre el aspecto religioso cristiano y cuestiones casi místicas del pensamiento occidental.

Ante estas condiciones vemos como el tema de las fiestas y los calendarios configura sólo un pasaje que funciona para señalar el desarrollo tecnológico e intelectual “civilizatorio” que tenían la sociedad mexicana antigua sobre el tiempo, y en consecuencia no encontramos que el tema se agote en todas sus características y fenómenos, se señalan algunos aspectos gracias al análisis documental de las fuentes y algunas de las características principales de dichas veintenas pero sin profundizar.

El nacionalismo de la etapa porfiriana es un proyecto inacabado, que recaló posteriormente en la etapa posrevolucionaria con algunos matices, la historiografía del período tiene un marcado fin político y social, la formación de la disciplina aun no quedaba constituida, pero a la par de la nación y su ideología se fueron construyendo y solventando instituciones de educación y el Museo Nacional, encargados de configurar dentro de la dinámica intelectual los discursos de la historia del país, siempre a la expectativa de los movimientos intelectuales de occidente, pero con interpretaciones desde el ámbito nacionalista.

El final del siglo XIX y principios del XX es una etapa de cambios, en el plano de las ciencias sociales el movimiento antropológico europeo comenzó con gran auge y su influencia arribó en todo el mundo, a través de postulados teóricos y la presencia de investigadores y académicos en países que notablemente contaban con vestigios de su historia antigua. Tal es el caso de México, donde llegaron diferentes investigadores, siendo fundamental la presencia de un grupo de antropólogos alemanes, su pionero Eduard Seler, quien llegó por primera vez al país en 1886 es tal vez el investigador más importante de este proceso, su presencia es clave en el desarrollo de la ciencia antropológica en México y de las investigaciones sobre su historia antigua, el siguiente capítulo tiene la función de contextualizar y analizar la obra de Seler, su impacto y definitivamente su interpretación de las veintenas.

## Capítulo II. Eduard Seler y el método integrador de la antropología en el México

### Antiguo

La historia, que es un medio de organizar el pasado para impedirle que pese demasiado sobre los hombros de los hombres [...] Porque la historia no presenta a los hombres una colección de hechos aislados. Organiza esos hechos. Los explica y para explicarlos hace series con ellos; series a las que no presta en absoluto igual atención. Así pues, lo quiera o no, es en función de sus necesidades presentes como la historia recolecta sistemáticamente, puesto que clasifica y agrupa, los hechos pasados. Es en función de la vida como la historia interroga a la muerte.

Lucien Febvre<sup>1</sup>

### 2.1 Introducción

A finales del siglo XIX y principios del siglo XX, las disciplinas de estudio sobre culturas distintas a la europea, tanto del presente como del pasado fueron profesionalizándose, entre ellas la antropología, etnología, la etnografía y la lingüística; poco a poco quedaba de lado la vieja práctica descriptiva o anecdótica de las costumbres “exóticas” hechas por viajeros y colonizadores, lo que entonces se conocía como el estudio de las “antigüedades” y la práctica museográfica del coleccionismo, en dicho periodo es cuando este nicho de estudio fue tomado por intelectuales de las élites, es decir caballeros y estudiosos privilegiados de contar con un mecenas que podía costear sus investigaciones sobre los “pueblos primitivos” de otras naciones y poder viajar a ellas, para investigar su devenir desde un punto de vista universal y de acuerdo con los paradigmas de las nuevas o renovadas disciplinas que estudiaban la antigüedad y a esas sociedades. Su presencia y trabajo funcionó como una variante a las interpretaciones locales, desapegándose de sus nacionalismos, aunque también pudieron sentirse influenciados por ellos.

El proceso descrito en el párrafo anterior para la historia de México tiene como una de sus principales referencias sobre la figura del académico el alemán Alexander von Humboldt, su obra *Ensayo Político y social sobre el Reino de la Nueva España* publicado en 1811 fue resultado de su viaje a dicha región a principios del siglo y era una de las principales referencias en Alemania sobre México.

---

<sup>1</sup> Lucien Febvre, “Hacia otra historia” en *Combates por la historia*, Barcelona, Editorial Ariel, 4ª ed., 1975, pp. 244-245.

El trabajo de Humboldt abrió una relación cultural de Alemania hacia México que se proyectaría fuertemente por décadas, al menos hasta la primera mitad del siglo XX, teniendo como otro hito el trabajo del estudioso Eduard Seler, con quien se inicia una tradición de estudios del México Antiguo por intelectuales alemanes, conocida como la mexicanística alemana.

Seler, impulsado por el movimiento antropológico alemán de la segunda mitad de siglo XIX realizó una serie de viajes a México construyendo una importante obra de corte antropológico e histórico sobre el México Antiguo, a la par que contribuyó de manera fundamental para la formación de las disciplinas sociales en el país, el estudio de las lenguas, la etnología, la arqueología y la historia antigua, por lo que incluso hay quienes consideran que sentó las bases profesionales de dichas disciplinas en México.<sup>2</sup>

En el ámbito de los estudios de Mesoamérica, Seler es reconocido por sus investigaciones e interpretaciones de los códices, principalmente del grupo Borgia; planteamientos sobre la construcción astrológica del sistema calendárico maya y nahua, la estructura religiosa y del panteón mesoamericano.<sup>3</sup>

El objetivo de este capítulo es analizar el tema de las fiestas de las veintenas y los calendarios en la obra de Seler, para esto profundizaremos en su contexto intelectual y las metodologías que lo influyeron, construyeron su método y forma de trabajo; desde el empuje de la antropología y constitución de un método integrador de otras disciplinas, el movimiento coleccionista y una interpretación surgida en Alemania y su historia cultural que es la teoría conocida como difusionismo.

También nos ocupa explicar la influencia de Seler en el desarrollo de las disciplinas histórico-antropológicas en México, así como su papel de figura paradigmática en los estudios del México Antiguo; por último y para ofrecer una comparación con el proceso nacionalista analizado en el capítulo, presentaremos algunas observaciones sobre como la

---

<sup>2</sup> Eckerhard Dolinski, "Eduard Seler y Caecilie Seler-Sachs, fundadores alemanes de los estudios científicos precolombinos", en Renata von Hanffstengel y Cecilia Tercero Vasconcelos (Eds.), *Eduard y Caecilie Seler: Sistematización de los estudios americanistas y sus repercusiones*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Instituto de Investigaciones Históricas, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Instituto de Investigaciones Interculturales Germano-Mexicanas, 2003, p. 33.

<sup>3</sup> *Idem*.

historia antigua de Seler no ejerce una función política dentro de la perspectiva nacionalista, sus objetivos están dirigidos por construir una interpretación universal de la historia.

## **2.2 Eduard Seler: reseña biográfica y académica**

Para dimensionar la importancia de Seler es necesario revisar el contexto en que se desarrolló, para analizar a profundidad su propuesta también es importante adentrarnos a su vida, conocer su formación y puntualizar algunos aspectos sobre su desarrollo académico.

Eduard George Seler nació en diciembre de 1849 en Crossen a orillas del río Oder en aquel tiempo Prusia,<sup>4</sup> se formó en las ciencias naturales específicamente en la botánica, aunque también estudio matemáticas, en las Universidades de Breslau y Berlín.

A la edad de 30 años por problemas relacionados a su salud dejó las ciencias naturales, en los años siguientes dedicó su tiempo a los diversos estudios sociales que iban en crecimiento en Alemania, así se interesó por el continente americano y logró posicionarse en el Museo Real de Etnología en Berlín donde para 1884 se convirtió en el responsable de la sección de América,<sup>5</sup> institución entonces dirigida por el etnólogo Adolf Bastian.

En esos momentos realizó un estudio y traducción de dos obras del Marqués de Nadaillac: “*Los primeros hombres y los tiempos prehistóricos* (París, 1881) y *La América prehistórica* (París, 1881)”,<sup>6</sup> posteriormente con el afán de proseguir en el estudio de lo “primitivo” se interesó ampliamente por las sociedades antiguas de México y Centroamérica, trabajo que fructificó en su tesis la cual llevó por título: “Los sistemas de conjugación de las lenguas mayas”, por la Universidad de Leipzig en el año 1887.<sup>7</sup>

Para continuar con su formación y ampliar su investigación, ese mismo año viajó por primera vez a México, partió junto a su esposa y en parte bienhechora, Caecilie Seler-Sanch, que también fue reconocida como fotógrafa e incluso realizó algunos artículos académicos. Tentado a regresar por el valor que comenzaban a tener sus investigaciones en

---

<sup>4</sup> Ma. Teresa Sepúlveda y Herrera, *Eduard Seler en México*, México, INAH, 1992, p. 11.

<sup>5</sup> Dolinski, *op. cit.*, p. 37.

<sup>6</sup> Sepúlveda, *op. cit.*, p. 12.

<sup>7</sup> Ma. de los Angeles Ojeda Díaz, *Índice de los trabajos sobre Mesoamérica de: Eduard Seler*, México, BNAH- Cuadernos de la Biblioteca, 1978, p. II.

Alemania y las relaciones que había forjado en México, fueron seis viajes los que Seler y su esposa hicieron al país entre 1887 y 1910.<sup>8</sup>

Un hecho fundamental para su carrera se suscitó en el VII Congreso Internacional de Americanistas en Berlín de 1888, cuando logró atraer la atención del mecenas Joseph Florimond Duc de Loubat, a partir de entonces, éste apoyó económicamente sus investigaciones,<sup>9</sup> y además abrió para Seler un espacio en la Universidad de Berlín especializado en el estudio de los pueblos americanos, ahí impartió la cátedra de lingüística, etnología y arqueología americanas.<sup>10</sup> Realizaba sus labores docentes con diversos cursos no tanto como descripciones generales, sino a manera de estudios especializados, presentaciones críticas de un tema concreto y problemas particulares, así como ponencias con títulos diversos, por ejemplo: “Religión y culto de los antiguos mexicanos” o “Calendario y escritura jeroglífica de los mexicanos”.<sup>11</sup>

Para 1894 Eduard Seler ya era reconocido como un importante investigador de la historia antigua de México, ese mismo año defendió su segundo doctorado: “Los códices mexicanos de Alejandro de Humboldt, guardados en la Biblioteca Real de Berlin”,<sup>12</sup> entonces contaba con más de 35 publicaciones, producto de los datos recabados en sus viajes y el estudio de las fuentes primarias depositadas en bibliotecas de Europa. En este ámbito merece señalarse el trabajo que dedicó a la obra de Bernardino de Sahagún conservada en Madrid, el Códice Matritense del Real Palacio y por otro lado el Códice Florentino, que fueron claves en sus investigaciones, el acercamiento sobre la cuestión religiosa y para sus hipótesis sobre los códices,<sup>13</sup> incluso realizó una traducción al alemán de la obra del franciscano; al igual que de otro documento importante el Popol Vuh.<sup>14</sup>

---

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

<sup>9</sup> Ursula Thiemer-Sachse, “La actividad de Eduard Seler en tanto profesor universitario: El inicio de los estudios mexicanistas en la Universidad de Berlín” en Renata von Hanffstengel y Cecilia Tercero Vasconcelos (Eds.), *Eduard y Caecilie Seler: Sistematización de los estudios americanistas y sus repercusiones*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Instituto de Investigaciones Históricas, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Instituto de Investigaciones Interculturales Germano-Mexicanas, 2003, p. 54.

<sup>10</sup> Sepúlveda, *op. cit.*, p. 13.

<sup>11</sup> Thiemer-Sachse, *op. cit.*, pp. 56-57.

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 55.

<sup>13</sup> Sepúlveda, *op. cit.*, p. 13.

<sup>14</sup> Dolinski, *op. cit.*, p. 39.

El siguiente paso en la carrera de Seler comenzó en México a las vísperas de la celebración del centenario de la independencia, dentro del salón de actos del entonces llamado Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía, donde tuvo lugar el XVII Congreso Internacional de Americanistas, ahí se planteó y decidió la creación de la Escuela Internacional de Arqueología y Etnología Americanas, que funcionó dentro del museo de 1910 a 1917.<sup>15</sup>

La propuesta del congreso fue aprobada por el presidente mexicano Porfirio Díaz, que vio en la creación de la institución un hecho más para la celebración del centenario,<sup>16</sup> el proyecto fue financiado por los gobiernos de Prusia, México, Francia, la Sociedad Hispánica de América y las universidades estadounidenses de Columbia, Harvard y Pensilvania, instituciones que además aportaron soporte académico.<sup>17</sup>

El director de la Escuela Internacional sería nombrado anualmente por cada uno de los patronos de la junta de bienhechores, convinieron así que el gobierno de Prusia nombraría al primero correspondiente al año 1910-1911 y decidieron que Seler era el indicado, quien en la ceremonia de apertura pronunció un discurso donde planteó varios objetivos en el desarrollo de la arqueología, la lingüística, la historia, la geografía y el arte de los grupos indígenas.<sup>18</sup> La institución tenía una doble función o enfoque, la docencia e investigación de las disciplinas ya mencionadas, así que era importante la práctica a campo y en consecuencia Seler pudo realizar algunos viajes a la zona maya, Palenque, Uxmal, Chichen Itzá y otros lugares en Tabasco, Campeche, Guerrero y Veracruz.<sup>19</sup>

La Escuela Internacional inició con estudiantes becados de las instituciones y países que la sustentaban, ahí se formaron investigadores como: Walter Lehmann, Walter Krickeberg, Franz Temer y Theodor Wilhelm Danzel,<sup>20</sup> e indirectamente otro alemán Hermann Beyer; el estudiante mexicano que más proyección obtuvo fue Manuel Gamio; por otro lado con

---

<sup>15</sup> Marcia Castro-Leal, "Museo Nacional de Antropología", en Mercedes Mejía Sánchez (Coord.), *La antropología en México, Panorama Histórico*, México, Vol. VII, INAH, 1988, p. 522.

<sup>16</sup> Leticia Rivermar Pérez, "En el marasmo de una rebelión cataclísmica (1911-1920)" en Carlos García Mora (Coord.), *La antropología en México, Panorama Histórico*, México, Vol. II, INAH, 1987, p. 103.

<sup>17</sup> Castro-Leal, *op. cit.*, p. 522.

<sup>18</sup> Rivermar Pérez, *op. cit.*, p. 104 En esta referencia se encuentran sintetizados los puntos que Seler destacó como objetivos en su discurso inaugural de la Escuela. El discurso se puede encontrar en la obra de María Sepúlveda Pérez que hemos hecho referencia.

<sup>19</sup> *Idem.*

<sup>20</sup> Sepúlveda, *op. cit.*, p. 16.



dicha institución colaboraron investigadores importantes del momento como el antropólogo Franz Boas, que fungió como segundo director y además dictó una serie de conferencias en la Universidad Nacional, hizo trabajo etnográfico en Milpa Alta y ayudó a la museografía del Museo Nacional;<sup>21</sup> otros directores de la escuela fueron George Engerrand, Alfred Tozzer y el mismo Gamio, quien fue el último de ellos; la Escuela dejó de funcionar en 1917, aunque su clausura oficial fue hasta 1920.<sup>22</sup>

El paso de Seler como director de la Escuela Internacional fue también su última estancia en México, a su regreso a Europa fue reconocido como miembro de la Academia Prusiana de las Ciencias y continuó publicando sus investigaciones que se encuentran en divulgaciones como las *Memorias de la Sociedad Antropológica de Berlín*, la *Revista de Etnología*, la revista *Globus*, las *Memorias de los congresos americanistas* (1888-1912), las *Memorias de la Sociedad de americanistas de París*, el boletín del Instituto Smithsonian y de Estocolmo la revista *Populare Etnologica Schrift*.<sup>23</sup>

Berlín, a través del Museo Real de Etnología, la universidad y las sociedades científicas, se había convertido en el centro de los estudios de América en Alemania, lo que conformó un campo de estudio conocido como la ciencia americanística (*Amerikanistik*), que con la influencia y trabajo de Seler y posteriormente sus discípulos hizo de la *Amerikanistik* más especializada en los estudios de México, en su mayoría de la época antigua, a este campo y que también se reconoce como una etapa de estudio se le conoce como mexicanística (*Mexikanistik*).<sup>24</sup>

A partir de 1902 Seler y su esposa comenzaron a compilar sus obras, trabajo que culminó en 1923, un año después de la muerte del investigador. La compilación apareció en cinco

---

<sup>21</sup> Carlos Garma y Cristina Oehmichen, “Prólogo” en Franz Boas, *Curso de antropología general. Conferencias en la Universidad Nacional de México: 1911 Franz Boas 2015*, México, UNAM- IIA, 2015, p. 13.

<sup>22</sup> Haydée García del Cueto, “Escuela Internacional de Arqueología y Etnología Americanas”, en Mercedes Mejía Sánchez (Coord.), *La antropología en México, Panorama Histórico*, México, Vol. VII, INAH, 1988, p. 371-382.

<sup>23</sup> Sepúlveda, *op. cit.*, p. 17.

<sup>24</sup> Brígida von Mentz, “Los aportes de la etnología alemana” en María de la Luz del Valle Berrocal (Coord.), *La antropología en México. Panorama Histórico*, Vol. V, México, INAH, 1988, p. 229.

volúmenes bajo el título *Gesammelte Adhandlungen zur Amerikanschen Sprachund Altertumskunde* en español *Disertaciones sobre la filología y arqueología americanas*.<sup>25</sup>

Estas particularidades de la vida y carrera de Seler son importantes para comprender su contexto y los lugares de los cuales se influyó, pero también en los que logró dejar huella. Con estos propósitos es necesario detallar las influencias, corrientes y movimientos intelectuales en su formación y propio contexto que determinan su obra.

## **2.3 Contexto e influencias teórico-metodológicas**

En este apartado abordaremos los movimientos intelectuales de finales del siglo XIX y principios del XX que en Europa se suscitaron e influyeron directamente en la obra de Seler, desde su forma de acercamiento hacia México, hasta las interpretaciones que fueron cobijadas por las diferentes posturas teóricas que se traducen en una forma de construir el conocimiento es decir: las metodologías.

### **2.3.1 Coleccionismo**

Como lo vimos en el capítulo anterior y en párrafos atrás en este texto, el empuje de las ciencias sociales en la segunda mitad del siglo XIX surge a causa de factores diversos bien identificados, desde la comprensión de la historia universal por los diferentes movimientos intelectuales y sus corrientes, que como el positivismo tenían el fin último de la modernidad en las sociedades occidentales, hasta por el empuje económico y la etapa colonialista-imperialista de las naciones europeas, eventos que promovieron a su vez el desarrollo de la museografía.

En Europa principalmente a partir de la segunda mitad del siglo XIX, los museos como instituciones de estudio y centros de aprendizaje cultural comenzaron a tener cierto auge, para nutrirse fue necesario el desarrollo de la arqueología dentro del plano nacional, pero también internacional, sobre todo en los países donde las potencias europeas tenían dominio. Así surgió el coleccionismo o anticuarismo como una práctica común donde de los diversos continentes se traían “antigüedades” y se formaban colecciones que fueron la base para la creación de departamentos de estudios especializados en diferentes zonas del

---

<sup>25</sup> Sepúlveda, *op. cit.*, p. 17.

mundo, como tal ocurrió en el Museo Etnológico de Berlín donde después se creó el departamento de estudios americanistas,<sup>26</sup> del que Seler formó parte.

Seler mostró una postura abierta pero moderada ante el coleccionismo en sus viajes a México, posición que observamos en esta frase suya: “Llegamos al país para estudiar sus antigüedades, esto es, para coleccionarlas”.<sup>27</sup> Con tal propósito logró comprar originales y reproducciones, una gran cantidad de piezas que llevó al Museo de Berlín; no pudo realizar excavaciones debido a que se lo impedía la política de antigüedades en México,<sup>28</sup> la cual había sido establecida bajo la concepción ideológica y legal de los restos arqueológicos como “patrimonio cultural” dentro del Museo Nacional, donde “quedaba reconocido y formalizado el valor histórico y social del pasado prehispánico”,<sup>29</sup> como parte del discurso de nación en la visión del México Antiguo y la redención de la identidad nacional,<sup>30</sup> siendo el patrimonio cultural un testimonio material desde la visión arqueológica y museográfica.

Con base en estas circunstancias, el desarrollo museográfico en México contaba con una gran cantidad de trabajo y recursos para la formación de esta disciplina, importante bastión desde el punto de vista nacionalista, así fueron acogidos especialistas como Seler con el fin de compartir técnicas y métodos, el trabajo del alemán en ese momento fue como catalogador en el inventario del Museo Nacional en 1907, que le sirvió para complementar sus indagaciones y también colaborar con la formación de especialistas y en consecuencia la visión arqueológica de principios del siglo XX en el país.<sup>31</sup>

### 2.3.2 Antropología y el método integrador

---

<sup>26</sup> von Mentz, *op. cit.*, pp. 223-226.

<sup>27</sup> Mechthild Rutsch y Luis Vázquez León, “México en la imagen de la ciencia y las teorías de la historia cultural alemana” en *LUDUS VITALIS*, México, Vol. V, Núm. 8, 1997, p. 123.

<sup>28</sup> Dolinski, *op. cit.*, p. 38.

<sup>29</sup> Ignacio Ramírez García, “Recursos ideológicos del Estado mexicano: el caso de la arqueología” en Mechthild Rutsch (Comp.), *La historia de la antropología en México, fuentes y trasmisión*, México, Universidad Iberoamericana-INI-Plaza y Valdés, 1996, p. 86.

<sup>30</sup> Guillermo de la Peña, “Nacionales y extranjeros en la historia de la antropología mexicana” en Mechthild Rutsch (Comp.), *La historia de la antropología en México, fuentes y trasmisión*, México, Universidad Iberoamericana-INI-Plaza y Valdés, 1996, p. 41.

<sup>31</sup> Felipe Solís, “Eduard Seler y las colecciones arqueológicas del Museo Nacional de México”, en Renata von Hanffstengel y Cecilia Tercero Vasconcelos (Eds.), *Eduard y Caecilie Seler: Sistematización de los estudios americanistas y sus repercusiones*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Instituto de Investigaciones Históricas, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Instituto de Investigaciones Interculturales Germano-Mexicanas, 2003, p. 220.

Ya hemos descrito antes el desarrollo de la antropología y la importancia del positivismo y la corriente evolucionista; sin embargo a la construcción de la disciplina se sumaron otro tipo de problemáticas, que posteriormente decantaron en nuevas interpretaciones, teorías y metodologías.

Los primeros antropólogos que sentaron las bases profesionales de la disciplina aprovecharon el creciente auge de otras ciencias sociales, para poder ofrecer una explicación integral o sistematizada sobre la vida humana, para “cuya comprensión y perfecto conocimiento requiere relacionar con evidente rigor los diversos datos aportados por su existencia”,<sup>32</sup> datos que eran estudiados y explicados por disciplinas como la lingüística, filología, arqueología y etnología, incluso con ciencias de corte biológico, por el propósito fundamental de analizar la sociedad, la cultura y la civilización, “con todas aquellas actividades científicas que estén en condiciones de proporcionarle datos para una mejor comprensión de la conducta humana”.<sup>33</sup>

La interdependencia entre disciplinas es lo que caracterizó el método de Seler, reconocemos en ello una de sus influencias y aportaciones hacia el desarrollo de la antropología en México; aunado a su característica disciplina y minuciosidad. Por la práctica arqueológica reconoce su papel fundamental y enfatiza que esta disciplina es la etnología de las “razas” y naciones que ya no existen.<sup>34</sup> Del lado de la interpretación histórica, cuya función estructural es a partir del establecimiento cronológico y el detalle en la observación de códices; y por ultimo suma a la conjunción de disciplinas el profundo análisis lingüístico y filológico. Estos son los cimientos de sus trabajos para formular “núcleos de deducciones”, que le permitan llegar a: “penetrar en la ideología, cosmovisión, religión y costumbres de la cultura estudiada”,<sup>35</sup> su objetivo último fue comprender la historia de la civilización americana.

La explicación anterior comprende el núcleo del método de Seler y cómo desarrollaba sus investigaciones, en general su forma de trabajo, la cual va anudada por la parte teórica y

---

<sup>32</sup> Alexandre Ferrer, *La antropología*, España, Oikos-tau ediciones, 1979, p. 95.

<sup>33</sup> *Idem*.

<sup>34</sup> Rutsch y Vázquez, *op. cit.*, p. 123.

<sup>35</sup> Sepúlveda, *op. cit.*, p. 15.

metodológica en el sentido de las influencias y corrientes del pensamiento que dan significación a sus interpretaciones, a continuación nos adentraremos a dichas influencias.

Primero, reconocemos que en la obra de Seler también observamos la influencia del evolucionismo, como a casi toda la antropología del periodo, particularmente cercano a los planteamientos de Edward B. Tylor y su interés principal por el desarrollo de la cuestión religiosa; postura que concretó con las ideas de Max Müller, quien Seler reconocía como maestro, pionero de los estudios sobre religión o “La ciencia de la religión (*Religionwissenschaft*)”<sup>36</sup> y precursor de la comparación de mitos, la historia y las tradiciones culturales.<sup>37</sup>

Otra influencia fundamental en la obra de Seler, sobre todo en la revisión de códices y dioses fue “la escuela lunar” de Ernest Sieck,<sup>38</sup> visión que particularizó las interpretaciones de Seler a partir de los astros configurando la llamada “escuela astralista”.<sup>39</sup>

La importancia que Seler veía sobre los códices era la de poder interpretar a través de textos propios de la cultura su historia y su civilización, al respecto en una de sus investigaciones se puede leer: “El rico material contenido en la herencia de los pueblos altamente civilizados invadidos por la conquista, debe ser retocado desde luego”,<sup>40</sup> como referencia a la fortuna por contar con dichas fuentes y el mérito de aquellos pueblos por crearlas.

Para Seler existía una independencia cultural o cultura propia en América,<sup>41</sup> la problemática del desarrollo cultural en los diferentes continentes comenzó a tener un interés desde el punto de vista geográfico centrándose en la discusión sobre si en los diferentes núcleos o zonas culturales o civilizatorias dicho desarrollo había sido independiente a otras zonas o

---

<sup>36</sup> Ismael Apud, “Magia, ciencia y religión en antropología social. De Tylor a Levi-Strauss”, en *Nómadas. Revista de crítica de ciencias sociales y jurídicas*, 30, 2011, p. 1. Consultado en línea el 24 de febrero de 2016 <http://pendientedemigracion.ucm.es/info/nomadas/30/ismaelapud.pdf>

<sup>37</sup> Rutsch y Vázquez, *op. cit.*, p. 119.

<sup>38</sup> Sepúlveda, *op. cit.*, p. 16.

<sup>39</sup> Michel R. Oudijk, “De tradiciones y métodos: investigaciones pictográficas” en *Desacatos*, Mayo-Agosto, Núm. 27, México, CIESAS, 2008, p. 124.

<sup>40</sup> Eduard Seler, “Sobre el origen de las antiguas civilizaciones americanas”, *Colección antigua*, Vol. 4, p. 2. Debemos señalar que los datos para citar estos textos no tienen un carácter homogéneo, todos son parte del la traducción manuscrita referida que se encontraron y revisaron en microfilm. Los datos aportados como referencia son los que se encontraban en dichos manuscritos y es variable según cada texto, así en algunos tenemos referencia original, en otros no, en algunos tenemos paginado del manuscrito y es el que usamos para señalar la cita, a menos de que no la tuviera, por estar sangrado, ilegible o con una doble paginación.

<sup>41</sup> Rutsch y Vázquez, *op. cit.*, p. 125.

consintió en la existencia de relaciones y comunicación cultural; la discusión de esta problemática formuló en Alemania una propuesta, ésta logró posicionarse dentro de las interpretaciones antropológicas y dividir muchas opiniones, pues la misma teoría nunca estuvo unificada en una escuela o sola interpretación, se trata del difusionismo.

### 2.3.3 La historia cultural alemana y el difusionismo

Como habíamos visto en el capítulo anterior, la pregunta sobre el origen u orígenes de las “razas” humanas, su desarrollo civilizatorio y su cultura configuraba una de las grandes cuestiones por las que trabajaba la antropología, a partir de esta duda surgieron diversas perspectivas, en Alemania se configuró la corriente difusionista, la cual se centró más sobre el desarrollo cultural de las sociedades y su origen u orígenes.

El difusionismo alemán proviene de una larga tradición de estudios sobre la cultura humana en el ámbito histórico, filosófico y lingüístico, dicho movimiento es conocido como la historia cultural alemana. Dice el historiador Peter Burke que no existe un acuerdo sobre lo que es la historia cultural, es más puede decirse que no tienen esencia y sólo puede definirse en términos de su historia;<sup>42</sup> el término “historia cultural” se ha usado desde el siglo XVIII hasta nuestros días, con diferentes implicaciones y características por cada periodo y espacio.

Sin embargo, en particular la historia cultural alemana tiene sus raíces en la filosofía y lingüística de Johann Gottfried Herder,<sup>43</sup> identificable en su obra *Ideas para una filosofía de la historia de la Humanidad* (1784- 1791), donde además del uso del término *Kultur* (cultura) desarrolló la propuesta del *Geist* (espíritu), que conlleva “una conciencia más aguda de los vínculos entre los cambios en el lenguaje, las leyes, las artes y las ciencias”.<sup>44</sup> Panorama que abrió el espectro de escuelas y estudios históricos relacionados por la idea universalista de la historia;<sup>45</sup> filosofía planteada por Georg Wilhelm Friedrich Hegel a partir

---

<sup>42</sup> Peter Burke, *Formas de historia cultural*, Madrid, Alianza, 1999, p. 15.

<sup>43</sup> Rutsch y León, *op. cit.*, p. 118.

<sup>44</sup> Burke, *op. cit.*, p. 37.

<sup>45</sup> Como por ejemplo la escuela romántica, nacionalista y política de Leopold von Ranke que profesionalizó la historia en aquel país, y logró nuevos planteamientos con Johann Gustav Droysen principalmente de corte enciclopédico y que posteriormente con Wilhemm Dilthey formaron una filosofía crítica, el historicismo, propuesta que proponía el cambio de la posibilidad de explicación en la historia por el de sus comprensión. Julio Aróstegui, *La investigación histórica, teoría y método*, Barcelona, Critica, 2001, p. 85.

de la generación anterior de intelectuales alemanes en especial Herder,<sup>46</sup> que a su vez se había apoyado en los filósofos del Renacimiento e Ilustración, como Jean-Jacques Rousseau e Immanuel Kant. En conclusión tiene su base teórica es el idealismo, que como corriente intelectual se basa en los preceptos de la razón, el progreso y la creencia sobre una acumulación de conocimientos de la humanidad como civilización en el espíritu humano e universal.<sup>47</sup>

En este sentido señala Mechthild Rutsch que: “La historia cultural se basa en un proyecto universal de historia. Según la famosa divisa del historiador Ranke: <<En su esencia la investigación histórica es universal>>. En otras palabras <<La historia es universal, o no es nada>>”.<sup>48</sup>

Este universalismo alemán pronto alcanzó los estudios sobre la historia antigua, el origen y la diferencia cultural de las llamadas “altas culturas” y las sociedades “primitivas”, que en los objetivos de la antropología decantó en el surgimiento y los planteamientos de las corrientes difusionistas.

El difusionismo alemán no fue de una corriente única y homogénea, en general planteaba la existencia de “círculos” o “áreas” de donde irradiaba la cultura al resto del mundo a través de contactos, intercambios o migraciones.

Uno de los primeros planteamientos y que no del todo son reconocidos como difusionistas, es el de Adolf Bastian, el director del Museo de Etnología de Berlín y maestro de Seler; Bastian consideraba que: “en todas las regiones y en todas las épocas el hombre ha desarrollado autónomamente sus culturas, y sus especialidades culturales que lo caracterizan”,<sup>49</sup> es decir, una consideración multilineal de la cultura, interpretación que siguió el mismo Seler.

Las bases formales del difusionismo alemán se deben Friedrich Ratzel, que era académico de la Universidad de Leipzig y su propuesta conocida como “antropogeografía”, donde a

---

<sup>46</sup> Burke, *op. cit.*, p. 38

<sup>47</sup> Sonia Corcuera de Mancera, *Voces y silencios en la historia. Siglos XIX y XX*, México, FCE, 1997, pp. 25-33.

<sup>48</sup> Mechthild Rutsch, “En torno al Coloquio Mesoamérica y nuestra memoria del doctor Paul Kirchhoff”, en *Dimensión Antropológica*, Año 7, Vol. 19 Mayo / Agosto, CONACULTA- INAH, México, 2000, p. 38.

<sup>49</sup> von Mentz, *op. cit.*, p. 227.

través de la creencia de círculos culturales pensaba en un origen único y común de la humanidad, es decir: “una teoría general de la historia, según la cual una antigua cultura muy avanzada se había difundido por los dos continentes”.<sup>50</sup>

El planteamiento de Ratzel influyó en los diversos centros de estudios sociales de Alemania y Austria. En Berlín, Fritz Graebner continuó desarrollando la postura difusionista de Ratzel en su obra *Metodología etnológica* de 1911 y en Viena, Wilhelm Schmidt ofreció una actualización al método de Graebner en su obra *The Cultural Historical Method of Ethnology* de 1936;<sup>51</sup> estas propuestas impulsaron la escuela de los “círculos culturales”, que en la práctica planeaba: “analizar, bajo ciertos criterios, los rasgos culturales de cierto pueblo y su distribución en el espacio”,<sup>52</sup> lo que redujo de cierta manera la etnología alemana a una mera búsqueda de rasgos culturales, consideraban un origen común de la humanidad y la cultura, cual se había dispersado en diversas oleadas migratorias.

La influencia del difusionismo se prolongó hasta la Segunda Guerra Mundial, en todo ese tiempo tuvo un par más de innovaciones en su teoría y método, pero que no competen en la influencia de Seler, sin embargo se verán en los siguientes capítulos.

Estas condiciones teóricas fueron seguidas por la etnología alemana de los mexicanistas, desde Seler hasta Paul Kirchhoff, se caracteriza por su carácter integrador, una visión enciclopédica, un mejoramiento o progreso mediante la acumulación y cotejo de la datos ya sea arqueológicos, históricos o etnológicos y en algunos exponentes elitismo y eurocentrismo.<sup>53</sup>

La visión difusionista e idealista de la historia universal seguida por los mexicanistas alemanes, estudiosos fundamentales del México Antiguo, definía este periodo como “etapa formativa” congruente a su concepción acumulativa de la historia, visión que fue hegemónica al menos hasta los años sesenta del siglo XX, cuando dicha postura fue criticada por considerarse débil en su perspectiva histórica, vista entonces como

---

<sup>50</sup> Jesús Jáuregui, “¿Quo vadis, Mesoamérica?” en *Boletín Oficial del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, Nueva Época, Núm. 82, Abril/ Junio, 2008, p. 4.

<sup>51</sup> *Ibidem*, pp. 3-4.

<sup>52</sup> von Mentz, *op. cit.*, p. 232.

<sup>53</sup> Rutsch, *op. cit.*, pp. 39-40.



“acontecimientos del pasado” y no en un carácter más amplio y social como “procesos históricos”.<sup>54</sup>

Esta visión de la historia, en particular a lo que corresponde a Seler, es una de las críticas que a la distancia temporal podemos hacer de sus planteamientos con base en sus influencias y el análisis historiográfico. Adelante veremos a detalle dicha problemática, pero ahora corresponde mostrar algunas críticas a su obra, al uso que tuvo su interpretación y su figura como gran estudioso.

## 2.4 La crítica a Eduard Seler

No cabe duda que la obra de Eduard Seler significó un cambio y gran influencia en los estudios del México Antiguo, aún hoy es una referencia obligada en múltiples temas. Uno de sus contemporáneos el investigador Konrad Theodor Preuss lo consideraba la figura clave de la mexicanística, incluso refirió: “sin Seler no existe ni existirá un camino a la ciencia de los pueblos civilizados de México y Centroamérica”.<sup>55</sup>

Sin embargo, existen algunas cuestiones puntuales para criticar la obra y figura de Seler, el mismo Preuss narró que Seler era terco y porfiado, cerrado ante la crítica y al intercambio de ideas, afirmación que se puede leer en la siguiente cita:

Sus conocimientos y su importante productividad trajeron consigo que muchas veces fuera un poco rígido en su crítica [...] para caracteres independientes no era fácil colaborar con él, sobre todo porque el volumen de sus colecciones condujeron a una cierta monopolización de la ciencia mexicanista.<sup>56</sup>

Además de esta monopolización, Seler también es criticado por alejarse o no sentirse atraído por el trabajo etnográfico, a pesar de la sistematización o integración de las disciplinas por la antropología, y centrar su trabajo en los indígenas de la época prehispánica, además de ser ajeno a los problemas sociales y la situación general de los grupos indígenas,<sup>57</sup> afirmaciones debatibles que podrían y deberían profundizarse; sin

---

<sup>54</sup> Paul Kirchhoff, “Los estudios mesoamericanos, hoy y mañana” en Carlos García Mora, Linda Manzanilla y Jesús Monjarás-Ruiz, (Eds.), *Paul Kirchhoff. Escritos selectos / Estudios mesoamericanistas. Vol. I Aspectos generales*, México, UNAM-IIA, 2002, p. 91-92. Esta problemática se atiende a profundidad en el Capítulo IV de esta investigación.

<sup>55</sup> Thiemer-Sachse, *op. cit.*, p. 68.

<sup>56</sup> *Ibidem*, p. 66.

<sup>57</sup> *Ibidem*, p. 53.

embargo hay que acotar que en los primeros planteamientos antropológicos: “el salvaje era una especie de <<fósil vivo>>, y la antropología un estudio <<arqueológico>> de una cultura paradójicamente viva y muerta: fosilizada en su desarrollo cognitivo cultural, viviente desde lo biológico y psicológico”,<sup>58</sup> postura que como vimos en otro apartado Seler acordaba.

El paradigma del México Antiguo se vio favorecido gracias a la obra de Seler, tanto en el aspecto académico como en el uso político e ideológico, desde la etapa porfiriana, tiempo en el que llegó Seler, como la posrevolucionaria, donde sus planteamientos y figura estaban hegemonícamente posicionados, dicen Jesús Jáuregui y Johannes Neurath:

Ésta [la obra de Seler] significaba una contribución inobjetable que devolvería las glorias prehispánicas a la nación “mexicana”, en dos de las etapas sucesivas de su reconstrucción simbólica. El énfasis seleriano en los mexicas, y en el pasado prehispánico en general, convino maravillosamente a la política centralista e indigenista del Estado mexicano.<sup>59</sup>

La política indigenista de las dos etapas, la parte porfiriana y con mayor fuerza la etapa posrevolucionaria, se vio favorecida por los trabajos de académicos como Seler, con los cuales nutrieron visión idílica del México Antiguo, por otro lado, Seler realmente se convirtió en una figura importante y emblemática para las siguientes generaciones de mexicanistas, todo un ejemplo como investigador, su obra era un referente a tal grado que fue difícil criticar, contravenir, superar en aportaciones y figura.<sup>60</sup>

Dichas cualidades de la obra de Seler pueden observarse en el caso de nuestro objeto de estudio, las fiestas de las veintenas, por el cual contribuyó como pionero para configurar las principales visiones del tema y sus problemáticas, desde denotar sus implicaciones calendáricas, hasta diferentes puntos de análisis como la cuestión astral, entre otros, pero principalmente ocupó su investigación el tema del pensamiento religioso, en el culto a los dioses; en el siguiente apartado profundizaremos esas ideas en el análisis de sus textos.

---

<sup>58</sup> Apud, *op. cit.*, p. 3.

<sup>59</sup> Jesús Jáuregui y Johannes Neurath, “El pasado prehispánico y el presente indígena: Seler, Preuss y las culturas del Gran Nayar” en Renata von Hanffstengel y Cecilia Tercero Vasconcelos (Eds.), *Eduard y Caecilie Seler: Sistematización de los estudios americanistas y sus repercusiones*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Instituto de Investigaciones Históricas, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Instituto de Investigaciones Interculturales Germano-Mexicanas, 2003, p. 177.

<sup>60</sup> Esta problemática de la influencia de Seler en las obras de sus “discípulos” y el uso de la obra y figura de Seler en las siguientes décadas por parte de los principales referentes de los estudios del México Antiguo Alfonso Caso, se analiza en los capítulos III y IV de esta investigación.

## 2.5 Las fiestas de las veintenas, el calendario y sus problemáticas en la obra de Seler

De las más 270 publicaciones originales que conforman la obra de Seler, contamos sólo con una cantidad limitada, aunque considerable de traducciones al español, trabajo que fue coordinado por Alfonso Caso a cargo de la arqueóloga Eulalia Guzmán y la traductora Erica Kriegger, y que corresponden a la primera edición de la *Gesammelte o Disertaciones* y se encuentran en la Colección Antigua números 43 a 50 de la Biblioteca Nacional de Antropología e Historia<sup>61</sup> y pueden consultarse en formato microfilm.

Por definición del proyecto de investigación nos confiere el tema de las fiestas de las veintenas, el ciclo ritual, que conlleva revisar cuestiones calendáricas, culto a los dioses, entre otros temas, así de la traducción mencionada pudimos seleccionar cuatro textos, en el primero y el segundo el autor desarrolla y puntualiza características del calendario prehispánico, en el tercero notamos como en un texto no necesariamente particular de las fiestas Seler usa la información de las veintenas para elaborar sus deducciones y el último trabajo está totalmente dedicado a las fiestas. Trataremos de ubicar los puntos esenciales que utiliza el autor para elaborar estos artículos, reconocer como construye su discurso y sostiene sus hipótesis y conclusiones, en general es una revisión de su método para reconocer cuál es su visión sobre el tema de las fiestas.<sup>62</sup>

Los textos sobre calendarios son: “Cronología mexicana con especial consideración del calendario zapoteca”<sup>63</sup> e “Importancia del Calendario Maya para la cronología histórica”.<sup>64</sup> Seguramente los conocimientos de Seler sobre matemáticas fue uno de los alicientes por los cuales el tema del calendario tomó relevancia en su obra, además la manera de entender la disciplina histórica por cronologías, notación de los acontecimientos del pasado y

---

<sup>61</sup> Ojeda Díaz, *op. cit.*, p. II.

<sup>62</sup> Entre los trabajos de Eduard Seler dispuestos es español, el más importante con el que contamos es su estudio sobre el Códice Borgia, en él Seler analiza iconográficamente las láminas del documento, contenido que permanentemente relaciona con los astros, mitos, cuentas calendáricas y cuestiones religiosas, es éstos últimos sobre algunos pasajes y representaciones del códice las relaciona con ritos de algunas veintenas, son solo menciones que no permiten un análisis mayor sobre las fiestas, sin embargo dicho texto es ejemplo del trabajo metodológico minuciosos e integrador del investigador alemán. Eduard Seler, *Comentarios al Códice Borgia*, México, FCE, Vol. I, II, III, 1963.

<sup>63</sup> Eduard Seler, “Cronología mexicana con especial consideración del calendario zapoteca”, *Colección Antigua*. vol. IV.

<sup>64</sup> Eduard Seler, “Importancia del Calendario Maya para la cronología histórica”, *Colección Antigua*, Vol. 4, Referencia original mostrada en la traducción: *Grobis*, Tomo LXVIII, Núm. 3, Junio 1895, pp. 37-41.

establecer un orden lineal y progresista del desarrollo humano. Tal cual que destaca el calendario como un importante avance cultural, el texto dice:

En las tradiciones de los mexicanos y de las tribus centroamericanas háblese de una nación civilizada, superior y a todos los demás del país e inventivo de todas las artes y ciencias este fue la de los toltecas. Entre otros inventos, se atribuye a esa noción también el del calendario y se asegura que en toda peregrinación lleva sus libros, que iba en compañía de sus sabios y adivinos.<sup>65</sup>

De tal manera que para Seler el calendario configura un rasgo cultural, vestigio o prueba de un grado alto de civilización. Por otro lado, vemos en la cita como los toltecas son referencia obligada de civilización de la historia antigua de México, situación que podemos adjudicar al peso que tiene esa sociedad y el concepto “tolteca” a manera de “civilización” en las fuentes primarias,<sup>66</sup> hecho que visto desde la perspectiva evolucionista de la época, manifiesta complejidad cultural y desarrollo intelectual entre los pueblos antiguos de México, cuestión de importancia para el análisis de Seler.

En el texto del calendario zapoteca Seler presenta una serie de cálculos, estudios y análisis de las fuentes y logra detectar los problemas de las correlaciones calendáricas, advierte el asunto de los cinco días sueltos después de las fiestas, los *nemontemi*; las diferencias entre las fuentes y las interacciones entre los calendarios usados antiguamente y los de cada “tribu”, con dichas particularidades concluye que: “ha hecho imposible hasta ahora una concordancia auténtica de fechas determinadas, históricamente comprobadas, del calendario mexicano con nuestra cronología”.<sup>67</sup>

El problema de la correlación calendárica del México Antiguo con el de Occidente ha recibido mucha atención desde el siglo XVI y aun en los estudios actuales, Seler presenta datos y conjeturas entre fuentes como Juan de Torquemada, Fernando de Alva Ixtlixochitl,

---

<sup>65</sup> *Ibidem*, p. 82. [Conforme al microfilm]

<sup>66</sup> Consideramos que esta concepción de Tula y los toltecas como un rasgo “cultural-civilizatorio” y ejemplo de alta evolución social del México antiguo fungió de manera importante para representar dicha idea de progreso cultural, que trajo a la investigación histórica, antropológica y arqueológica principalmente, diferentes problemáticas en décadas posteriores, sobre todo entre los años treinta a cincuenta del siglo XX, causando polémica entre los más importantes especialistas de la época como Paul Kirchhoff, Wigberto Jiménez Moreno y Alfonso Caso. No profundizaremos al respecto ya que esta fuera de los límites de la investigación, pero remitimos a la siguiente obra, como una de las que ha señalado historiográficamente y sintetizado tal problema. Alfredo López Austin, *Hombre-Dios. Religión y política en el mundo náhuatl*, 3ª, México, UNAM, 1998, pp.31-42.

<sup>67</sup> Seler, “Cronología...” *op. cit.*, p. 7

Carlos de Sigüenza y Góngora, Antonio León y Gama, entre otros; termina por concluir que el sistema europeo es más exacto que el indígena y que no puede existir el ajuste de bisiesto, además que el ciclo de 52 años no puede ser alterado, cuestión por la que descarta algunas suposiciones de investigadores anteriores.<sup>68</sup>

Estas conjeturas indican dos posiciones, la primera desde el eurocentrismo base del estudio antropológico de la época, entiende que la configuración indígena del calendario aun es menor, pero significativa en el compendio de su historia y de las propias fuentes; por otro lado logra advertir la importancia del sistema calendárico del México Antiguo, el cual estaba interrelacionado en diferentes ciclos, el *tonalpohualli*, el *xiuhpohualli* y el *xiuhmolpilli*, por lo que no cabía el bisiesto, ya que esa función comprometería el orden establecido y el propio sistema de computo,<sup>69</sup> ésta conjetura se volvió fundamental para próximos estudios y aun es una de las grandes cuestiones del tema de las fiestas.

Seler explica en el mismo texto la composición de las fiestas, dice: “Las fiestas relacionadas con el transcurso del año y el ceremonial en ellas desplegado, indudablemente son prácticas antiquísimas y que se efectuaban de modo semejante en las demás partes del país”,<sup>70</sup> sabe que se trata de un elemento importante y compartido dentro de las culturas o sociedades antiguas de México, pudiendo diferenciar entre fuentes y reconociendo información de otras zonas que fueron parte de su estudio, que le eran indispensables para tener un panorama más amplio y por contraste, así termina por referir la obra de Diego de Landa y observa similitudes entre mayas y mexicanos.

Su análisis es profundo, con rigor para su investigación e interpretación, iniciativa que lo llevó a develar problemas que figuran todavía en el tema de las fiestas, entre los que destaca el ya mencionado sobre el bisiesto y que forzosamente gira en la relación calendárica y su desarrollo conforme al año, su inicio y la relación agrícola, dice al respecto:

La determinación del comienzo del año se liga íntimamente con esas fiestas, y era originalmente el mismo tal comienzo (así puede aceptarse con seguridad) en una grande extensión del territorio. Pero cuanto más pronto renunció una tribu al modo vago de fijar sus

---

<sup>68</sup> *Ibidem*, p. 10.

<sup>69</sup> Michel Graulich, *Mitos y rituales del México Antiguo*, España, Ediciones Istmo, 1990, p. 318.

<sup>70</sup> Seler, “Cronología...” *op. cit.*, p. 14.

fiestas por el curso del sol y el estado de los trabajos del campo y los sacerdotes comensaron [sic] á tener cuenta de las fiestas dirigiéndose por el cálculo progresivo del Tonalámatl, tanto más tenían que apartarse, para esta tribu, el comienzo del año y las fiestas ó posición de ellas con respecto a ese comienzo.<sup>71</sup>

Es significativa la cita, pues además de lo anterior sobre el inicio del año, es necesario advertir cómo encuentra una distinción entre un posible proceso de diferencia de calendario entre el pueblo “la tribu” y la élite “los sacerdotes”, pronuncia que los avances y progresos culturales se generan en las élites, quienes ejercen un dominio intelectual, podríamos decir, los que tienen la razón y en consecuencia la posibilidad de crecimiento del desarrollo cultural.

Por otro lado, es de señalar el énfasis por la relación de las fiestas con el ciclo agrícola en la investigación de Seler y que en los estudios posteriores y actuales es de los problemas más significativos. Como señala Michel Graulich, Seler estaba convencido de que en el México Antiguo conocían la duración real de año,<sup>72</sup> y también de su condición meramente agrícola, y que analiza dentro de las concepciones míticas, naturales y astrales,<sup>73</sup> como la relación de los ritos con la entrada de la primavera, las fechas de siembras y cosechas,<sup>74</sup> observaciones importantísimas aunque no profundiza en un sentido social y económico. Como observamos Seler siempre priorizó la cuestión intelectual y el pensamiento religioso, nociones que heredaría a algunos de sus discípulos.

Podemos considerar a Seler como un pionero sobre el estudio de las fiestas, al entender su importancia dentro de la religión y como su información conjunta a otros datos sirve para dar una explicación. Ejemplificamos lo anterior con el texto llamado “Timbal de madera de Malinalco y signo *atl-tlachinollí*”,<sup>75</sup> donde a través los testimonios de las fuentes sobre dichas veintenas y su análisis consiguió ofrecer una explicación de la religión y aspectos culturales, de una forma profunda y con interpretación, caracterizada por la agudeza y

---

<sup>71</sup> *Idem.*

<sup>72</sup> Graulich, *op. cit.*, p. 318.

<sup>73</sup> Aunque como señala Pedro Carrasco, la interpretación astral sobre las veintenas de Seler y sus discípulos fue en parte exagerada. Pedro Carrasco, “Las fiestas de los meses mexicanos” en Barbro Dahlgren (Coord.) *Homenaje a Paul Kirchhoff*, México, SEP-INAH, 1979, p. 52.

<sup>74</sup> Graulich, *op. cit.*, p. 26- 30.

<sup>75</sup> Eduard Seler, “Timbal de madera de Malinalco y signo *atl-tlachinollí*”, Colección Antigua, Vol. 49. Referencia original mostrada en la traducción: *Memorias de la Sociedad Antropológica de Viena*, tomo XXXIV (IV de la tercera serie).

minuciosidad en el detalle y no sólo como una simple constitución de datos, rompiendo con los viejos esquemas totalmente enciclopédicos.

Su texto tiene una mayor formalidad académica, al cruzar datos y hacer deducciones, además de tomar en cuenta y criticar autores contemporáneos como Chavero y principalmente Preuss, Seler analiza el signo de la guerra mexicana, *atl-tlachinolli*, enfatiza y profundiza sobre la fiesta *Xócotl Huetzi* “El fruto cae”, la decima festividad, según las fuentes, y relaciona el desarrollo de la fiesta con pasajes míticos, donde existe una asociación de los rituales con la muerte, en gran medida apoyado por el otro nombre de la fiesta *Huey Miccalhuitl* “La gran fiesta o gran festividad de los muertos”.

Después de una serie de exposición de datos y argumentos sobre su interpretación, que va entre el contenido del mito, los rituales, el estudio de los signos e incluso algunos aspectos sociales, Seler concluye en una función religiosa expresión del pensamiento de los antiguos mexicanos, la condición de la fiesta iba más allá de lo evidente en las fuentes y precisa: “En la fiesta principal no se trataba simplemente a los finados, sino a las almas de los guerreros y príncipes muertos”.<sup>76</sup>

La conclusión del estudioso alemán denota la influencia de la perspectiva de estudio creciente en la antropología por las religiones y que como vimos en apartados anteriores impactó en Seler; además podemos reconocer su trabajo como investigador, el rigor antes referido y sus capacidades como estudioso mexicanista; la incorporación y lectura de elementos míticos y contenidos rituales, por lo que entendemos como se volvió un referente de la época y obtuvo mucho respeto.

Por último, el artículo específico sobre las fiestas se titula: “Lista de las fiestas mensuales de los mexicanos”<sup>77</sup> originalmente se publicó en 1887 en las *Memorias de la Sociedad Antropológica de Berlín*, época de los primeros viajes de Seler a México.

Como el encabezado refiere es un listado de las 18 fiestas, se compone de una breve introducción enfocada en definir y situar las fuentes, siguiendo a Toribio de Benavente

---

<sup>76</sup> *Ibidem*, p.273.

<sup>77</sup> Eduard Seler, “Lista de las fiestas mensuales de los mexicanos”, Colección Antigua, Vol. 1. Referencia original mostrada en la traducción: *Memorias de la Sociedad Antropológica de Berlín*, Febrero 19 de 1887, pp. 172-176. [209- 215 del microfilm]

Motolinía define que los antiguos mexicanos tenían cinco clase de “hieróglificos o libros”,<sup>78</sup> que tratan “los años y los tiempos” que podríamos decir que son las crónicas, anales o historias, las fiestas del curso del año y la parte astrológica. Presenta como parte del rigor que tenía por la investigación documental sus referencias bibliográficas y fuentes, la Colección de Lord Kingsborough, los códices Boturini, Telleriano-Remense, Vaticano A y B, el Códice Borgia, el Códice de Viena e incluso el Códice Bodley; señala sencillamente que características y qué tipo de información le entregan los documentos para presentar su trabajo.

Lo siguiente que aparece es la lista de fiestas del 1 al 18, en una columna presenta el nombre de la fiesta y en la otra el dios que se le honra según las fuentes, indica que éstas son el Vaticano A y el Telleriano Remense, en algunas festividades no puede identificar al dios o la fuente no lo presenta tal cual, así que describe las imágenes del códice, como en “9. Miccailhuitzintli” su respectiva columna dice: “por un muerto atado a un fardo de momia”.<sup>79</sup>

El esquema para exponer las fiestas es prácticamente el mismo, aunque de tanto en tanto esquivaba algunas cuestiones, por lo que para unas fiestas tiene párrafos más extensos y significativos que para otras; sin embargo, se compone de marcar la traducción del nombre de la fiesta, la descripción iconográfica, la identidad del dios y una referencia importante de los rituales a partir de una fuente, como puede ser las características de un sacrificio, la relevancia de la fiesta en cuanto a la agricultura, los atributos del dios y una comparación o cotejo de información con otras fuentes, que son Diego Durán y Bernardino de Sahagún.

Puntualiza o aclara algunos aspectos en forma de nota al pie, expone ciertas deducciones o conjeturas; por otro lado destaca dos planteamientos que salen del contexto prehispánico, la primera sobre las fiestas 9 y 10 dedicadas a los muertos. Indica:

Al introducirse el cristianismo, se transfirió esta fiesta a los días de Todos Santos y de Muertos, en los que se daba de comer, exactamente del mismo modo pagano, a las almas de los niños y adultos muertos, abominación de cuya tolerancia se lamentaba Durán; semejante costumbre es común todavía ahora entre la población rústica india.<sup>80</sup>

---

<sup>78</sup> *Ibidem*, p. 209.

<sup>79</sup> *Idem*.

<sup>80</sup> *Ibidem*, p. 212.



Es interesante que pueda creer en una relación histórica entre los periodos prehispánicos y coloniales, sobre todo al considerar que por ejemplo, Chavero no presenta una observación similar, lo que implica que la visión de Seler sí tiene un posicionamiento académico y científico determinado por la antropología. Así sus planteamientos no son una postura del discurso político nacionalista como lo hacían los ideólogos del porfiriato y posteriormente los posrevolucionarios.

Siguiendo con el texto, la otra conjetura externa o diferente al mismo periodo del México Antiguo, aparece más adelante con la descripción sobre estas mismas dos fiestas –a destacar relacionadas con la muerte– tema que parece de interés particular para Seler, veintenas a las que más espacio dedica. Expone una similitud con los “fardos de momia adornado de flores y banderitas”<sup>81</sup> de las fuentes, con “las conocidas de las momias peruanas sacadas de las tumbas de Ancón”,<sup>82</sup> lo que sirve como una manera de comparación cultural, una diferencia de la multiplicidad del desarrollo de la humanidad y no indica una relación en términos difusionistas de la perspectiva unilineal.

Cierra el texto remitiéndose a un hallazgo clasificado como interesante y significativo, una imagen de Huitzilopochtli, que toma importancia al señalar que rara vez se encuentra en los manuscritos, detalla: “No podemos dudar de la identidad en este caso, porque la cara del dios está dibujada asomándose por el pico enteramente abierto de un colibrí (uitzitzilin), tal como se representa en el Durán y en el código Boturini”;<sup>83</sup> por similitudes que diríamos iconográficas informa de un parentesco de Huitzilopochtli con Tezcatlipoca, que también ve en las fuentes dice:

En otros puntos se puede notar que así mismo que las dos deidades tienen analogía. Tezcatlipoca se llama también Yaotzin, “enemigo o guerrero” y la fiesta de Teotleco, en que se celebra la llegada del dios joven Telpochtli, o Tezcatlipoca, es, según Durán, fiesta del nacimiento de Uitzilopochtli.<sup>84</sup>

De sus textos podemos observar las conjeturas o “núcleos de deducciones” –como les llama el propio Seler– y como las trabaja, así como su preocupación por el panteón de los dioses del México Antiguo, sus características y relaciones, parte fundamental para comprender lo

---

<sup>81</sup> *Ibidem*, p. 213.

<sup>82</sup> *Idem*.

<sup>83</sup> *Ibidem*, p. 215.

<sup>84</sup> *Idem*.

que le importaba estudiar en gran medida como lo hemos mencionado el pensamiento religioso. La cita anterior y en general del artículo nos sirve para discernir su “método integrador” o antropológico, destaca ciertos puntos como los lingüísticos, referencias bibliográficas, señal de disciplina y erudición sobre las fuentes, por supuesto los códices, por la valiosa información que pueden entregar y que determinan el contenido del trabajo.

Dentro de la interpretación sobre las veintenas de Selser resta decir que se trata de uno de los primeros planteamientos académicos, que incluyeron al análisis de las fuentes comparaciones de los mitos y los rituales, relaciones con los fenómenos naturales y los astros y el culto a los dioses, definiendo de alguna forma la manera por la cual se estudió el tema, con un fuerte énfasis por el pensamiento religioso, sin embargo como crítica podríamos referenciar la falta de una interpretación global de las fiestas y la lógica de su estructura, es decir un orden, pues se acata al que ofrecen las fuentes, y por otro lado la falta de atención a las relaciones sociales dentro del ciclo festivo. Es importante señalar que dichas líneas de investigación no fueron contempladas por los estudiosos influenciados por Selser, quienes en gran medida continuaron, complementaron y posicionaron las interpretaciones y aportes de su obra.

Todas estas ideas son las que hemos podido identificar historiográficamente de la obra de Selser, lo que compone su método, cómo construye su discurso y los puntos más importantes del mismo. Como último apartado nos adentraremos más al contexto de la obra dentro del plano político nacionalista del uso de la historia indígena y cómo se aleja de ella, ubicándose de mejor forma en una concepción académica o científica pero con fines universalistas que también desde distintos sitios tenían un objetivo en el discurso político de las élites occidentales. En principio presentaremos la síntesis de nuestro análisis de Selser y las fiestas para seguir con la visión universal sobre los estudios de las civilizaciones antiguas.

## **2.6 Crítica a la cuestión académico-política sobre la historia antigua según el periodo**

Con respecto a los rituales en las fiestas, sobre todo del último texto analizado, vemos es una introducción al tema y no una investigación amplísima, sin embargo de manera general en esta revisión de las propuestas de Selser, notamos la imagen que se hizo del alemán como

un referente obligado, en gran medida por realizar algunas de las primeras propuestas e interpretaciones con criterio y rigor científico. En cierta medida la obra de Seler es un parámetro que define los temas y puntos de estudios sobre las veintenas.

En este sentido, Seler es un pionero de este tema –como de muchos otros del México Antiguo– que vislumbró las problemáticas principales del mismo, como la cuestión calendárica y el problema del bisiesto con respecto a las demás cuentas, la relación de los ritos con los dioses y la representación de éstos sobre los fenómenos naturales y los astros, la importancia de los nombres de las fiestas y por supuesto la relación con la agricultura, en general cuestiones que pueden ir de la más compleja hasta la más simple en términos de observación pero que componen el tema de las fiestas desde entonces.

Así es como Seler, incluso, presenta las maneras de acercarse al tema y aunque corta en extensión fue uno de los primeros que realizó una exposición de las dieciocho veintenas y en advertir sus problemáticas.

Por la cuestión del método y la manera en que construye su conocimiento, nos resta mencionar que los aportes e influencias del pensamiento antropológico se aunaron de buena manera con su crítica documental y es así como las fuentes le dieron respuesta a los temas que más le intriguaron, como los dioses asociados, los fenómenos naturales, los astros, entre otros. Y tenemos que señalar y darle peso al valor que tienen estos textos –las fuentes documentales–, desde las escritas por los frailes hasta los códices; con un objetivo definido por el impulso del movimiento antropológico occidental en la definición de los “primitivos” y los “civilizados” y cómo el progreso en la visión lineal de la historia ha traído a las sociedades a través del tiempo su evolución social y cultural.

Es concluyente cómo sus planteamientos configuraron la visión de las fiestas y sus problemáticas por décadas, las cuales se vieron solventadas por sus sucesores mexicanistas, cuestión que veremos en el siguiente capítulo, proceso por el cual en la historiografía del tema consideramos estos estudiosos construyeron una “interpretación clásica” o “idea general” de las fiestas.

Por otro lado, y apuntando ahora directamente a la cuestión académico-política, Seler otorga un sentido multilineal a la cultura del México Antiguo en la historia universal, de

esta forma destaca lo que llamamos zona o área maya, esta observación nos permite deducir como en el desarrollo de la antropología y la arqueología del mundo, zonas como la maya tenían una relevancia importante, para matizarlo en el contexto nacional retomamos algunos aspectos con Alfredo Chavero.

El sur de México había sido una zona de conflicto desde el virreinato, en el siglo XIX la Guerra de Castas había marcado aun más las diferencias de esta zona con el resto del país y sobre todo con el centro, donde se agrupaba la organización política. Razones suficientes para que la zona maya no configurara un referente de la unidad nacional, que como vimos era el eje fundamental del *México a través de los siglos*, así que la zona sur y sus habitantes no figuraban en la interpretación del México Antiguo que estaba arraigado a la zona central y sobre todo en el periodo mexica; la descripción de Alfredo Chavero sobre los indígenas de la zona maya refleja parte de lo mencionado:

Su tipo persistente hasta hoy es braquicéfalo, de frente ancha y mirada audaz, de pómulos salientes, erguido y altivo, y conserva e impone todavía su lengua, cuyo elemento principal es el monosilabismo [...] No se parece el indio de raza maya á los otros de nuestro territorio, se le distingue y se le conoce inmediatamente al verlo, y conserva siempre su personalidad etnográfica.<sup>85</sup>

Por otro lado, para Chavero no existe una relación importante entre el centro y lo maya, en cuanto el origen cree: “no puede aplicárseles un origen común: es preciso aplicar para la segunda (los mayas) una nueva procedencia en el Viejo Mundo”,<sup>86</sup> tanto que llega a especular –como lo hace con los otomíes– de un origen asiático, bíblico, egipcio e incluso celta; culturas en las que sí les encuentra similitudes. Sin más termina por reconocer que por la lejanía con el centro y su propia geografía, idioma, actitudes, ideas e intereses, que en “la península maya se constituyó una nacionalidad [...] y muy pronto para ellos tuvo que ser esa tierra la patria”.<sup>87</sup>

La zona maya no figuraba dentro del plano político e histórico de la interpretación nacionalista de finales del siglo XIX, que como lo vimos en el capítulo anterior, se había arraigado cultural e históricamente en el centro del país y con lazos occidentales en el

---

<sup>85</sup> Alfredo Chavero, “Tomo I, Historia antigua y de la conquista” en *México a través de los siglos*, Vicente Riva Palacio (Dir.), México, Ed. Cumbre, 13ª Ed., 1976, p. 161.

<sup>86</sup> *Idem*.

<sup>87</sup> *Ibidem*, p. 183.

reconocimiento universal y evolutivo de la civilización; quienes aprovecharían esta falta de interés en la zona maya fueron extranjeros en concreto los estadounidenses.

Dentro de los estudios antropológicos y arqueológicos del momento comenzaba a distinguirse el concepto “Área Maya” para circunscribir los sitios prehispánicos de Honduras, Belice, El Salvador, Guatemala, Quintana Roo, Chiapas y Yucatán. En párrafos anteriores sobre el calendario mexicano y las veintenas, pudimos notar cómo Seler para obtener más información se apoya de una relación o intercambio de saberes con mayas o zapotecos. Refiere en el texto: “El lejano Yucatán, habitado por otra nación culta [...] en un día que determinaban con especialidad los sacerdotes, guiados sin duda por la cronología de su propia inventiva”,<sup>88</sup> es particular como específica sobre otra nación culta, dado por los conocimientos y avances técnicos alcanzados; incluso habla de otro grupo los tzotziles, se lee: “Efectivamente, parece que también los zotzil (sic) de Chiapas, en gran medida afines a los mayas, abrían el año con el mes chen”.<sup>89</sup>

En el discurso hay una gran diferencia, para Seler sin intenciones nacionalistas dentro de los estudios mexicanistas no es un problema incluir los aspectos culturales mayas para enriquecer su interpretación, a la par que los descubrimientos en la zona habían tenido proyección en la academia estadounidense y europea,<sup>90</sup> inclusive hay que recordar Seler inició su carrera con una tesis sobre la escritura de dicha cultura.

El “Área Maya” a falta de reconocimiento e interés del medio político-académico de México fue acaparado por los estadounidenses, en particular por la *Carnegie Institute*, su objetivo era situar “lo maya” en el mercado de las antigüedades, posicionar los descubrimientos arqueológicos en esta zona a la par de los europeos, contar y controlar un espacio de exploración<sup>91</sup> y poder convertir a los mayas en “los griegos del Nuevo Mundo” y a Yucatán en el <<Egipto americano>>”.<sup>92</sup>

---

<sup>88</sup> Seler, “Cronología...” *op. cit.*, p. 14.

<sup>89</sup> *Idem.*

<sup>90</sup> Guillermo Palacios, “Los Bostonians, Yucatán y los primeros rumbos de la arqueología americanista estadounidense, 1875-1895” en *Historia Mexicana*, vol. LXII, núm. 1, julio-septiembre, México, El Colegio de México, A.C., 2012, pp. 111-112.

<sup>91</sup> *Ibidem*, p. 124.

<sup>92</sup> *Ibidem*, pp. 160-161.

Proyectos entre lo antropológico y arqueológico como el anterior de los estadounidenses fueron proliferando por las distintas zonas del mundo, particularmente donde se habían desarrollado “las grandes civilizaciones antiguas”, estas disciplinas habían cobrado gran importancia no sólo en lo académico, lo ideológico-político y social, sino también ya en lo económico, por lo que su profesionalización y las nuevas propuestas teóricas siguieron creciendo, al punto que fortalecieron las corrientes de interpretación y sus representantes fueron posicionándose en diferentes países, al grado de volverse hegemónicos en ciertos campos de estudio. Precisamente eso paso entre los alemanes con los estudios del México Antiguo que como vimos comenzó con Seler en un primer momento de la antropología mundial y del propio México.

## **2.7 Conclusiones**

Después de esta revisión logramos exponer como la influencia de la antropología en México a través de la figura de Seler, desde su método impulsado por integrar la etnología, la etnografía, la arqueología, la lingüística y la historia, hasta corrientes como el evolucionismo y el difusionismo y sus ideas enraizadas en la visión de una historia lineal de carácter universal, que determinaron la obra del alemán. En este sentido, notamos que el uso de sus conceptos como “primitivo” o “civilización” conforman la visión de estudio sobre parámetros culturales, asimismo destacamos que dichas influencias se retratan en los puntos de análisis de sus textos, por ejemplo, el énfasis por el pensamiento religioso, los conocimientos calendáricos y de fenómenos naturales y astrales, que funcionan para ofrecer una interpretación sobre las fiestas, con un corte académico definido por la erudición y el rigor sobre el método, y que trata de alejarse de la visión histórica marcada por la política nacionalista.

Bajo estas condiciones, es como Seler consigue poner a discusión por vez primera las problemáticas fundamentales del tema de las fiestas y manifestar un panorama general de la importancia de las veintenas, los rituales y el calendario, la lectura de las fuentes, la relación de los dioses, los astros y otros fenómenos naturales, y la relación con la agricultura. En sus interpretaciones logra posicionar su visión antropológica y ceñir una línea de estudio sobre las religiones, el pensamiento mítico y la condición intelectual de las

élites sacerdotales, planteamientos que se arraigaron junto a la figura de Seler en la historiografía del México Antiguo.

Seria en las siguientes décadas cuando sus trabajos e ideas fueran difundidas y también complementadas, sobre todo por los mexicanistas alemanes que le siguieron y en sus discípulos mexicanos que acapararon la interpretación oficial del México Antiguo, individuos que fueron determinados por las diferentes condiciones que los contextos nacional e internacional ofrecieron a partir de la segunda década del siglo XX.

El siguiente capítulo tiene como objeto de estudio a los discípulos de Seler en cuanto al tema de las fiestas de las veintenas y sus problemáticas, quienes con la lectura e influencia de Seler tanto en el método integrador sobre la importancia por la arqueología, la lingüística, la investigación documental y la etnográfica, como también en los puntos de análisis y estudio, como son destacar la condición intelectual sobre el pensamiento religioso dominado por las elites y particularidades cómo el culto a los fenómenos naturales cómo la agricultura y los astros, y además la influencia del pasamiento de corte evolucionista e interés por el desarrollo cultural de la civilización del México Antiguo con respecto a otras partes del mundo.

El análisis, la apropiación y difusión de las ideas de Seler, sumado a un par de aportes de estos discípulos, en concreto sobre la relación entre mito y rito, y el rescate de las comparaciones etnográficas, logró que en lo temático fueran enriquecidas las propuestas de Seler. En conjunto proponemos se trata de un proceso y periodo donde se desarrolla la “interpretación clásica” o “idea general” sobre nuestro tema, sus problemáticas, principales características y una metodología de estudio que influyó durante décadas.

### **Capítulo III. La mexicanística alemana en el período posrevolucionario. Preuss, Krickeberg y Beyer; entre la renovación y la permanencia**

La necesidad de un conocimiento histórico-sociológico es tan antigua y tan universal como la necesidad de un conocimiento de la naturaleza. Una humanidad –global o parcial– que no tuviera ninguna conciencia de su pasado sería tan anormal como un individuo amnésico. Existe, pues, un campo de conocimiento –por otra parte con una función práctica– al que debe arrancarse de su estado primitivo. La existencia de formas de historia no científicas no autoriza a pensar que sea imposible o inútil llegar a un conocimiento y a una interpretación justa de las sociedades pasadas. Al contrario, en la medida en que el pasado humano es mal conocido, mal interpretado, los hombres, y los grupos de hombres, tienen una visión incorrecta de su presente y de su futuro. Y, como es natural, esto tiene también un alcance práctico.

Pierre Vilar <sup>1</sup>

#### **3.1 Introducción**

En este capítulo presentamos y analizaremos la propuesta historiográfica de tres investigadores alemanes continuadores de los estudios mexicanistas (*Mexikanistik*), nos referimos a Konrad Theodor Preuss, Walter Krickeberg y Hermann Beyer.

Como parte del análisis historiográfico presentamos el contexto político y social de México con un énfasis en la preocupación por las cuestiones indígenas y del paradigma del México Antiguo, en el período de renovación del proyecto político nacionalista de la etapa posrevolucionaria y sus instituciones, hablamos entre 1915 y 1943, sin que los límites temporales se consideren muy claros.

En este proceso, las élites políticas perseguían conseguir la homogenización cultural del país a través del mestizaje, de manera similar a lo visto en el período porfirista. Como ideólogos del nacionalismo posrevolucionario, tenemos a investigadores que propulsaron estas ideas, los más importantes fueron José Vasconcelos y Manuel Gamio, este último desde la antropología y la arqueología.

Después de exponer el contexto nacional y para seguir con el análisis posteriormente presentamos una reseña biográfica y académica de cada investigador, así como sus influencias y el papel de cada uno dentro de los estudios mexicanistas, con el objetivo de

---

<sup>1</sup> Pierre Vilar, *Iniciación al vocabulario del análisis histórico*, Barcelona, Editorial Crítica, 3ª ed., 1981, p. 28.



analizar y criticar sus interpretaciones sobre las fiestas de las veintenas y sus problemáticas, las cuales en su conjunto constituyen una influencia fundamental en el estudio de las fiestas, lo que hemos llamado la “interpretación clásica” o “idea general” del tema.<sup>2</sup>

La “interpretación clásica” tiene como base el método integrador de la antropología, el rigor documental, el enfoque evolucionista de la cultura para el análisis del pensamiento religioso “primitivo”, la creencia de la apropiación del conocimiento por las élites y en particular el aporte de Preuss, la relación del mito-rito, la importancia del estudio de los indígenas vivos y comparación con los antiguos, al igual que con otras comunidades indígenas de América; tradición comparativa que al menos en este período no trascendió pero con el trabajo de generaciones posteriores se ha fortalecido.

Sobre las problemáticas en el estudio de las fiestas consideramos que la “interpretación clásica” define las principales, identificamos como propuestas y puntos de estudio la importancia del mito y el ritual, la integración del pensamiento religioso las cuestiones “mágicas”, la importancia de los sitios de culto y actos rituales como el sacrificio y cómo todos estos factores se integran a la vida de los pueblos por la importancia y observación de los fenómenos de los astros y la naturaleza personificados por los dioses y su culto; asimismo la dinámica de los ciclos naturales con base en la importancia de la agricultura.

La mexicanística alemana y sus representantes dentro de la historiografía mesoamericanista tienen un papel fundamental, que se define a través del análisis de su contexto y para nuestros intereses en sus propuestas sobre las fiestas de las veintenas, tramos de comprender tal posición, como la práctica de una sociedad sobre su pasado.

### **3.2 Contexto nacional. Indigenismo-mestizaje y la función de la antropología**

La Revolución Mexicana que comprendió, como etapa de conflicto armado, la década de 1910 a 1920, inició para dar un cambio al sistema político y social de la nación, que hasta

---

<sup>2</sup> Michel Graulich ha identificado a este periodo del siglo XX como las “teorías modernas sobre las fiestas y estaciones”, donde principalmente menciona al estudioso de las religiones precolombinas Albert Réville, Eduard Seler y Konrad Theodor Preuss. Graulich indica que estos estudios han sido la base de las interpretaciones sobre las fiestas y pioneros del tema. Nuestra clasificación de “clásica” corresponde a que en este periodo se formuló la idea o interpretación general sobre las fiestas y se identificaron la mayoría de su problemáticas que aun ocupan a los diferentes especialistas del tema y se definió una metodología. Michel Graulich, *Mitos y rituales del México Antiguo*, España, Ediciones Istmo, 1990, pp. 329-334.

entonces había sido acaparado por el presidente Díaz y su grupo. Esos diez años de guerra civil culminaron en el tránsito a un nuevo período conocido en la historia política como “las instituciones” que entre 1925 a 1934 planteó la construcción de un proyecto político y social renovado, caracterizado por la desaparición del pluralismo político y el acallamiento de la oposición.<sup>3</sup>

Las nuevas élites del país tendrían una serie de tareas por las cuales integrar a la nación, en el discurso político el objetivo de este proyecto nacional era “definir al sujeto colectivo que habría de ser gobernado y con ello replantear <<quiénes somos>> para construir el <<nosotros>>”,<sup>4</sup> es decir, la integración de los grupos sociales e identidades del territorio mexicano, no sólo ideológicamente sino que también de manera social o pragmática,<sup>5</sup> a través del blanqueamiento poblacional gracias al mestizaje, práctica entendida como síntesis biológica y cultural, similar a la propuesta porfiriana.

El indigenismo y el mestizaje como una ideología y tarea del proyecto político y sus intenciones por definir lo nacional, decantó en una serie de labores dentro del país entre ellas analizar y cuantificar las poblacionales de sus distintas partes, es decir definir a cuales integrar al proyecto en términos de comunidad política y cultural. Con este fin fueron fundamentales las políticas para la educación rural, como la Ley de Instrucción Rudimentaria (1911) para enseñar a la población indígena leer, escribir y hablar en español; asimismo en términos de dominio del territorio fueron promulgadas leyes como la Ley de Ejidos (1920), el Reglamento Agrario (1922) y la Ley Agraria (1927), cuyo propósito era poblar los terrenos nacionales pues había sitios no ocupados sobre todo en el sur. El poder político consideraba que la expansión de la población ayudaría a tener un mejor control sobre las propiedades del país.<sup>6</sup>

---

<sup>3</sup> José Noyola Rocha, “La visión integral de la sociedad nacional (1920- 1934)” en Carlos García Mora (Coord.), *La antropología en México. Panorama histórico.*, Vol. II, México, INAH, 1987, p. 142.

<sup>4</sup> María Ana Portal Ariosa y Paz Xóchitl Ramírez Sánchez, *Alteridad e identidad. Un recorrido por la historia de la antropología en México*, México, UAM Iztapalapa-División de Ciencias Sociales y Humanidades, 2010, pp. 79-80.

<sup>5</sup> Leticia Rivermar Pérez, “En el marasmo de una rebelión cataclísmica (1911- 1920)” en Carlos García Mora (Coord.), *La antropología en México, Panorama Histórico*, Vol. II, México, INAH, 1987, p. 120.

<sup>6</sup> Portal Ariosa, *op. cit.*, p. 92.

En estas circunstancias nace “la antropología oficial, de acuerdo con la necesidad estatal de articular la totalidad social a partir de un marco en el cual lo perceptible era la diversidad”.<sup>7</sup> En otras palabras se trataba de identificar la diferencia étnica y atenderla, pues en el análisis se configuraba “uno de los problemas específicos que debía enfrentar la reconstrucción de la nación mexicana”,<sup>8</sup> en sus propios términos podríamos decir, convertir a los indios en “mexicanos”.

Con tales propósitos se reanima la política ideológica del indigenismo a través del mestizaje como práctica, el cual toma forma en el trabajo de personajes como Manuel Gamio y José Vasconcelos e instituciones como la Dirección de Antropología. Federico Navarrete explica que esta política se había configurado desde el porfiriato, el indigenismo fabricaba la idea que en México se había formado una “raza mestiza”, de los elementos blancos e indígenas, que conformaban la identidad mexicana; sus ideólogos, Justo Sierra y Andrés Molina Enríquez en el porfiriato; Gamio y Vasconcelos en el período posrevolucionario, consideraban el mestizaje como la manera de imponer las virtudes de la parte o “raza blanca”, en otras palabras, “desindianizar” el país. Bajo dicha lógica el mestizo apropiaría y se sentiría orgulloso de su descendencia prehispánica y habría en él un convencimiento y trabajo por el progreso, se reconocería la tradición cultural occidental y se retomarían aspectos pintorescos o folclóricos de su presente, pero siempre con la mira al futuro, estas condiciones constituirían su identidad.<sup>9</sup>

Ante este contexto la antropología oficial mexicana tendría como primeros fundamentos ser social y aplicada, la Revolución había truncado o dificultado los diferentes proyectos en materia de estudios de corte histórico y antropológico en el país, que en gran medida eran dedicados al México Antiguo y la cultura indígena, por ejemplo la Escuela Internacional terminó por desaparecer. Para los estudiosos nacionales y extranjeros de estos círculos académicos aquellos tiempos fueron difíciles, pero con la reconstrucción institucional del período posrevolucionario algunos lograron posicionarse, es el caso de Manuel Gamio.

---

<sup>7</sup> Noyola Rocha, *op. cit.*, p. 145.

<sup>8</sup> Portal Ariosa, *op. cit.*, p. 94.

<sup>9</sup> Federico Navarrete, “1847-1949: el siglo que cambió la historia indígena mexicana” en *Miradas sobre la nación liberal: 1848-1948. Proyectos, debates y desafíos*, Libro 1, Josefina Mac Gregor (Coord.), México, UNAM, 2010, p. 155-161.

Gamio se había interesado en los indígenas desde su juventud, estudió los cursos de arqueología, etnología y antropología en el Museo Nacional entre 1906 y 1908 bajo la dirección de Nicolás León y Jesús Galindo y Villa;<sup>10</sup> posteriormente se desplazó a los Estados Unidos donde estudió en la Universidad de Columbia con Franz Boas y en su regreso a México en 1911 pudo ser estudiante de la Escuela Internacional. Las influencias que Gamio recibió y las preocupaciones que tomó junto con los diferentes puestos de instituciones que dirigió se reflejan en sus obras más conocidas que son *Forjando patria, pro-nacionalismo* (1916) y *La población del Valle de Teotihuacán* (1922), las dos con intereses bien definidos.

En *Forjando patria*, Gamio trata de definir e integrar la nacionalidad mexicana, resolver la diferencia en la sociedad explicar el por qué los indios debían de ser incorporados en una “coherente y homogénea raza nacional”, con unidad de idioma y misma cultura, asimismo gestionaba combatir en la sociedad los prejuicios sobre los indígenas.<sup>11</sup> Mientras que en *La población del valle de Teotihuacán*, parte de la antropología aplicada, con el fin de lograr los objetivos que tenían instituciones como el Departamento de Antropología, que eran realizar una serie de estudios integrales del país, sobre aspectos físicos, climáticos, biológicos, características históricas, culturales, raciales, económicas y lingüísticas.<sup>12</sup>

Más cercana a la problemática de la unidad nacional y el proyecto nacionalista, en *Forjando patria*, como lo mencionamos en la síntesis anterior, trata de hacer de la línea indígena y la línea española una sola, “la raza de los mexicanos” y así moldear la nacionalidad y cristalizar la patria; de esta forma, Gamio ve en dicha labor la causa de las luchas civiles que vivía en el país, preocupado por el porvenir de la nación expone en la introducción del texto una metáfora de la fundición de dos metales, donde el hierro es la parte occidental y el bronce la indígena, porciones que conforman al mexicano. Dice el texto: “Toca hoy a los revolucionarios de México empuñar el mazo y ceñir el mandil forjador para hacer que surja del yunque milagro la nueva patria hecha de hierro y bronce confundidos. Ahí está el hierro... Ahí está el bronce... ¡Batid hermanos!”<sup>13</sup>

---

<sup>10</sup> Rivermar Pérez, *op. cit.*, p. 107.

<sup>11</sup> Portal Ariosa, *op. cit.*, pp. 94-103.

<sup>12</sup> Rivermar Pérez, *op. cit.*, p. 112.

<sup>13</sup> Manuel Gamio, *Forjando patria*, México, Editorial Porrúa, 3ª Ed., 1982, p. 6.

El discurso y sus conceptos son claros, denota la perspectiva del mestizaje como una fusión de dos “razas”, la indígena y la española, siendo que en su conjunto pueden llegar a unificar la nación y hacer progresar a la patria, con estos fines debe desaparecer la división social y cultural entre indígenas y mestizos.<sup>14</sup> Para este propósito, un elemento fundamental era la unificación del idioma, la cultura y la educación; aspectos convergentes que han de conformar la identidad del mexicano apuntalada bajo una serie de preceptos culturales fundados en una historia común que sería la del México Antiguo y del progreso occidental con la llegada de Hernán Cortes y la etapa de conquista.

Para sustentar el indigenismo-mestizaje como eje ideológico, Gamio consideraba el desarrollo de la historia vital para el conocimiento de la patria; crítica las interpretaciones del período, las cuales considera son erróneas, fantásticas y carentes de metodología científica, sobre tal problema dice:

No se conoce el pasado nacional precolombino, pues sólo queda en la mente un enjambre de palabras indígenas de exótico fonetismo, cuya retención están laboriosa como inútil. En cambio, se ignoran cuales y cómo eran realmente esas civilizaciones, se desconocen sus conceptos religiosos, sus obras de arte, instituciones religiosas, civiles y militares, sus industrias, etc., etc.<sup>15</sup>

Como lo vemos Gamio tenía una postura a favor del indigenismo y del mestizaje como agente de cambio social. Este era su diagnóstico sobre estos primeros momentos del período posrevolucionario, donde la antropología mexicana se había convertido en la vía de análisis para detectar los problemas de unidad en la nación y poder encontrar soluciones a partir de un discurso ideológico que buscará un cambio cultural. Mientras en el proceso se iban “solidificando” las instituciones y “subsannando” los problemas nacionales.

Bajo tal contexto, el medio académico a pesar de la Revolución no se había detenido del todo y entre esos años hasta la etapa de las instituciones siguieron proyectándose esfuerzos por el conocimiento de la historia antigua de México. Los fundamentos históricos del país aún se encontraban en la idea de grandeza del México Antiguo; las iniciativas de

---

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 12. Tiene un apartado llamado “Las pequeñas patrias mexicanas”, donde discute esta idea en términos de procesos históricos, aunque influye fuertemente la ideología de mestizaje al considerar que existe una “fusión armónica” entre la raíz indígena y europea.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 25.

instituciones como la Escuela Internacional y el Museo Nacional, así como la influencia de estudiosos como Seler habían trazado una línea de estudio, cual siguieron otros jóvenes investigadores alemanes, sus obras son el objeto de investigación de este capítulo.

### **3.3 La mexicanística alemana**

Como vimos en el capítulo anterior, la tradición de los estudios alemanes sobre México es larga y bien puede rastrearse de manera formal hasta Alexander von Humboldt, sin embargo es con Eduard Seler que los estudios americanos o la *Amerikanistik*, comienzan a ser de gran impacto dentro de la academia Alemana, sobre todo en Berlín y de gran influencia en la formación de la antropología en México.

A partir del trabajo de Seler, siguiendo a Brígida von Mentz se puede hablar de la Mexicanística alemana o la “edad de oro de la *Mexikanistik*”,<sup>16</sup> fueron Konrad Theodor Preuss, Walter Lehmann, Walter Krickeberg y Hermann Beyer, discípulos directos o indirectos de Seler quienes continuaron esta tradición, movimiento o corriente dentro de los estudios del México Antiguo. Estos estudiosos apoyaron y siguieron con algunas de las aportaciones de Seler, desde el método, corrientes teóricas y temas de estudio e hipótesis del maestro, pero también muestran algunas diferencias en la forma de acercarse a los problemas a consecuencia de sus intereses, contextos y propias observaciones.

El presente capítulo tiene como objetivo analizar y criticar el trabajo de estos mexicanistas en cuanto al tema que nos ocupa en esta investigación, las fiestas de las veintenas y las cuestiones que las rodean, el calendario, los rituales, la religión entre otros; e identificar las diferencias con el período y autores anteriores a la historiografía del tema.

### **3.4 Konrad Theodor Preuss**

Entre los exponentes de la *Mexikanistik*, fue Konrad Theodor Preuss el primer discípulo de Seler y al mismo tiempo el que más se alejó de sus propuestas sobre el México Antiguo, manifestó en sus investigaciones metodologías propias y conclusiones valiosas, dirigió su atención a otros grupos indígenas de México e incluso propuso comparaciones con los grupos indígenas del sur de Estados Unidos o de zonas sudamericanas. Pensó en la cultura

---

<sup>16</sup>Brígida von Mentz, “Los aportes de la etnología alemana” en María de la Luz del Valle Berrocal (Coord.), *La antropología en México. Panorama Histórico*, Vol. V, México, INAH, 1988, p. 229.

indígena como un agente histórico vivo, contraviniendo la idea fundamental de los estudios del momento, convicción que trajo a su vida y obra el ostracismo y olvido de la antropología e historia mexicana durante décadas.

### 3.4.1 Reseña biográfica y académica

Konrad Theodor Preuss nació en 1869 en Preussisch-Eylau en Prusia oriental, recibió educación elemental en la doctrina luterana, en su juventud y gracias al financiamiento de la baronesa von Hoverbeck, estudió las carreras de geografía e historia “en la Universidad de Königsberg (hoy Kaliningrado, Federación Rusa)”,<sup>17</sup> y en 1894 presentó su tesis doctoral “Las costumbres funerarias de los indígenas americanos y de los asiáticos nororientales”.

Al año siguiente se incorporó al Real Museo de Etnología de Berlín como ayudante de los estudios de Oceanía y África, ahí inspirado por Seler, quien entonces era curador del Departamento Americano, Preuss decide especializarse en los estudios de ese continente, en los siguientes años se dedicó al estudio de la lengua náhuatl y los códices prehispánicos, pasó a ser ayudante a ese departamento y logró publicar sus primeros artículos.<sup>18</sup>

A principios del siglo XX cuando la antropología alemana vivía un fuerte empuje y apogeo, instituciones, sociedades científicas, diplomáticos y mecenas apoyaban económicamente a investigadores, en el caso de la americanística fue Joseph Glorimond, duque de Loubat quien otorgó apoyos importantísimos. A través de su fundación Preuss fue financiado para una expedición de dos años a Nayarit en el occidente de México de 1905-1907, tiempo en el cual desarrolló su trabajo de campo etnográfico sencillamente al “convivir tranquilamente con la gente, compartiendo sus alegrías y sus problemas”.<sup>19</sup>

Hasta antes de su viaje Preuss no había tenido contacto con los indígenas mexicanos, pero sí estaba preparado documentalmente, conocía los trabajos del etnógrafo Carl Lühmoltz y

---

<sup>17</sup> Jesús Jáuregui y Johannes Neurath, *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit, Ensayos sobre coras, huicholes y mexicanos de Konrad Theodor Preuss*, México, INI, 1998, p. 18.

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 19.

<sup>19</sup> Jesús Jáuregui y Johannes Neurath, “El pasado prehispánico y el presente indígena: Seler, Preuss y las culturas del Gran Nayar” en Renata von Hanffstengel y Cecilia Tercero Vasconcelos (Eds.), *Eduard y Caecilie Seler: Sistematización de los estudios americanistas y sus repercusiones*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Instituto de Investigaciones Históricas, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Instituto de Investigaciones Interculturales Germano-Mexicanas, 2003, p. 181.

el *Vocabulario cora-castellano* del jesuita Joseph de Ortega. A la par tenía una excelente preparación teórica, seguía de cerca los planteamientos etnológicos de Robert R. Marett, que grandes rasgos son los siguientes:

Consideraba que la relación con la naturaleza es el punto de partida para los hechos religiosos [...] el origen de toda religión reside en objetos de la naturaleza a los que se les atribuye fuerzas mágicas; luego, en fases posteriores de la evolución, esos objetos se convierten en dioses. Le interesa, así, la relación entre ciclos rituales y ciclos específicos de la naturaleza, como los cambios estacionales y los movimientos periódicos de los astros.<sup>20</sup>

Apuntes fundamentales en sus artículos, su trabajo de campo tiene como hipótesis iniciales que el estudio minucioso de esas tribus serranas debe ser el punto de partida para entender la historia antigua de México y que para lograr un relato certero de la cultura de estos indígenas, es indispensable obtener textos de sus tradiciones en lengua vernácula, ponía en ejercicio su conocimiento de estudios comparativos y de religión prehispánica; algunos de sus primeros trabajos fueron: “Observaciones sobre la religión cora”, “El mitote de los coras”, entre otros; también se ocupó en la recolección de piezas para museo y entrevistas, de donde recopiló una gran cantidad de mitos y cantos.<sup>21</sup>

Desde ese momento Preuss había cambiado el enfoque sobre los estudios mexicanistas, veía en los elementos etnográficos luz para resolver algunas interrogantes prehispánicas y viceversa,<sup>22</sup> visión que tal vez para muchos no era objetiva, pero que era todo un giro metodológico y de la visión de otras sociedades. Preuss percibió el sentido del “otro” aun a pesar de que tenía una carga eurocéntrica en su manera de pensar, como lo señalan Jáuregui y Neurath: “No oculta su etnocentrismo religioso a favor de la evangelización católica y de la colonización de los territorios indígenas por parte de campesinos mestizos”.<sup>23</sup>

Su expedición a Nayarit fructificó en su regreso a Berlín, donde en suma: “Recolectó 49 mitos coras, 69 huicholes y 178 mexicaneros, además de cuentos y cantos que permiten redondear el número de textos en 300”.<sup>24</sup> Por los siguientes años se dedicó a sistematizar esta información y poder así integrarla en artículos y libros. Con dicha preparación en 1908

---

<sup>20</sup>Jáuregui y Neurath, *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit...op. cit.*, p. 19.

<sup>21</sup>*Ibidem*, pp. 23-24.

<sup>22</sup>*Ibidem*, p. 29.

<sup>23</sup>*Idem*.

<sup>24</sup>*Ibidem*, p. 30.



presentó una ponencia en el III Congreso Internacional de Historia de las Religiones con el título: “La religión astral mexicana en tiempos prehispánicos y en la actualidad”: donde destacó la importancia de los astros en la cultura antigua. Siguiendo las tendencias de los estudios antropológicos en ese momento, cuestión que compartió de Seler hasta cierto punto,<sup>25</sup> posteriormente desarrolló en sus investigaciones la idea del “círculo cultural mexicano”,<sup>26</sup> interpretación marcada por la influencia difusionista del momento, donde sustentaba que por rasgos culturales comunes existía una zona delimitada entre las sociedades aztecas, zapotecas y mayas, más los pueblos indígenas contemporáneos, incluidos coras, huicholes y mexicaneros.<sup>27</sup>

En 1912 sucedió a Seler como director del Departamento de América del Museo de Berlín y el mismo año aparece su primer libro: *La expedición al Nayarit. Registros de textos y observaciones sobre indígenas mexicanos. I-La religión de los coras a través de sus textos. Con diccionario cora- alemán.*<sup>28</sup>

Entre 1913 y 1919 estuvo en Colombia donde también realizó pioneras investigaciones,<sup>29</sup> fue el momento donde más alejado estuvo del círculo académico de Alemania y México sobre estudios mexicanistas, momentos cuando Seler era la figura hegemónica y dominaba distintos espacios como el de la Escuela Internacional. Sin embargo, es ahí que comenzó a plantear los estudios etnológicos comparativos de culturas americanas, entre los Uitoto y Kágaba de Colombia con los pueblos indígenas de México e incluso con los grupos indígenas sureños y de las praderas de Norteamérica. Sus comparaciones se caracterizan por enfocarse en el análisis la forma “mágica de pensar”,<sup>30</sup> donde comenzó a pulir sus ideas principales entre la relación mito-rito y sus connotaciones con la agricultura, las temporadas de la cosecha y siembra, así como su relación con los dioses, los fenómenos naturales, cósmicos o de los astros, así mismo el análisis de las formas y espacios de culto como los recintos, y el papel de los sacrificios rituales.

---

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 32.

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 34.

<sup>27</sup> Paulina Alcocer, “Lucha cósmica y agricultura del maíz: la etnología comparativa de Konrad Theodor Preuss”, en Johannes Neurath (Coord.), *Por los caminos del maíz. Mito y ritual en la periferia septentrional de Mesoamérica*, México, FCE-CONACULTA, 2008, p. 33.

<sup>28</sup> Jáuregui y Neurath, *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit...op. cit.*, p. 34.

<sup>29</sup> *Ibidem*, pp. 37-39.

<sup>30</sup> Alcocer, *op. cit.*, p. 33.

A pesar de sus diferencias con Seler, Preuss nunca abandonó sus proyectos mexicanistas y para desarrollar sus investigaciones formalizó su trabajo y dedicación, así consiguió ser nombrado como profesor de etnología en la Universidad de Berlín en 1919, contó entonces con tiempo completo para realizar sus investigaciones y tratar de publicarlas, durante diez años desarrollo diferentes trabajos que se publicaron incluso en países como Estados Unidos y España, así como una participación constante en congresos.<sup>31</sup> Para 1930 apareció su libro: *La base del drama y su opúsculo. La religión mexicana* “que constituye una síntesis de sus estudios sobre la religión de los antiguos mexicanos”.<sup>32</sup>

En esos años, inicios de la década de los treinta, Preuss se había convertido en uno de los más influyentes mexicanistas, junto a sus colaboradores en Berlín, Walter Lehmann y Walter Krickeberg,<sup>33</sup> sin embargo la situación general en Alemania cambió en 1934 con el ascenso del régimen nacionalsocialista al poder, así Lehmann y Preuss perdieron sus trabajos debido a la ley discriminatoria para deshacerse de intelectuales de origen judío y aquellos que disintieran con la ideología del partido nazi o bien no eran “cien por ciento arios”.<sup>34</sup>

Franz Boas que era amigo de Preuss logró publicar en 1932 su *Gramática del cora* y en 1934 su *Diccionario alemán- cora*, asimismo Preuss estaba dedicado a preparar una edición de la *Historia tolteca chichimeca* y algunos borradores de sus investigaciones; sin embargo después de ser alejado de la academia alemana, sufrió denuncias acerca de su posición contra al régimen hitleriano y murió en 1938 bajo circunstancias extrañas.<sup>35</sup>

### **3.4.2 Influencia de la Etnología**

En la mexicanística alemana Seler se impuso a la mayoría de sus discípulos, Preuss fue la excepción. Desde que Seler y Preuss compartieron espacio en Berlín manifestaron diferencias metodológicas e intereses de investigación, incluso Seler llegó a criticar a

---

<sup>31</sup> Jáuregui y Neurath, *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit...op. cit.*, pp. 38-39.

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 40.

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 41.

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 42.

<sup>35</sup> *Ibidem*, p. 43.

Preuss por dedicarse más a hechos “etéreos” y “místicos” que a la ciencia,<sup>36</sup> lo que denota la visión de Seler en el estudio de la historia, como lo vimos en el capítulo anterior, bajo su interpretación no forman parte de la historicidad y cultura de una sociedad el pensamiento mágico por acercarse más a la lógica “primitiva”.

Puede decirse que Preuss era el “discípulo no incondicional” de Seler, su relación llena de conflictos y tensiones fue relegada en sus discusiones académicas y personales,<sup>37</sup> por ejemplo disintieron en un eje de sus interpretaciones: la importancia de los astros dentro de la cosmología prehispánica. Seler seguía la escuela lunar de Ernest Siecke, entre pequeñas críticas denostaba la capacidad y amedrentaba contra los intereses de Preuss, quien “continuaba favoreciendo al planeta Venus, o sea a las estrellas de la mañana y de la tarde”.<sup>38</sup>

Preuss comprendió los estudios indígenas de México desde una visión pionera y no muy entendida tanto por algunos contemporáneos europeos –el mismo Seler– y mexicanos, la siguiente cita alude a lo mencionado:

Más duraderos que los edificios construidos de piedra y tierra por los seres humanos son sus costumbres y sus narraciones, que van heredándose de generación en generación. De los maravillosos templos piramidales y de las esculturas monumentales, que el intrépido Hernán Cortés encontró hace casi 400 años al conquistar la antigua ciudad de México, solamente quedaron ruinas y unos cuantos restos enterrados. Sin embargo, en los lugares inaccesibles, como las ásperas y escabrosas serranías de la costa del Pacífico, el proceso nivelador de la civilización no ha prosperado. Ahí es donde aún perviven las antiguas costumbres, las ceremonias religiosas, los cantos y los mitos, que nos permiten tener una visión viva de un mundo intelectual muy parecido al de la antigua cultura mexicana.<sup>39</sup>

Con diferencia a la antropología que practicaba Seler, Preuss es más allegado a la etnología, que también apenas se construía desde el recorrido y reflexiones de carácter empírico de

---

<sup>36</sup> Mechthild Rutsch, *Antropología mexicana y antropólogos alemanes en México desde finales del siglo XIX hasta principios del siglo XX*, Tesis que para obtener el grado de Doctor en Antropología Física, UNAM- IIA, 2002, p. 215.

<sup>37</sup> Jáuregui y Neurath, *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit...Op. cit.*, p. 49. Este distanciamiento y tensiones puede explicar que dentro del proyecto de la Escuela Internacional donde Seler figuró, mientras Preuss no tuvo participación y que incluso prefirió hacer sus viajes e investigaciones en Colombia. Por circunstancias como esta Preuss infería que Seler mantenía una tendencia a monopolizar los estudios mexicanistas.

<sup>38</sup> *Ibidem*, p. 19.

<sup>39</sup> Konrad T. Preuss, “Under den Indianern der Sierra Madre in Mexiko (Entre los indígenas de la Sierra Madre Occidental)” en *Die Woche*, 43: 1908-1911. Tomado de Jáuregui y Neurath, *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit...op.cit.*, p. 15.

diferentes personajes alrededor del mundo en contacto con sociedades indígenas, para recopilar diversos datos y artefactos o piezas para museo.<sup>40</sup> Aunque fue apenas en la década de 1930 cuando la etnología comenzó a profesionalizarse en las universidades, esta disciplina cuenta con una larga tradición, distinguiendo su campo de estudio y métodos científicos propios.

En primera instancia hay que reconocer que dentro de los estudios de las ciencias sociales o humanas, los límites entre disciplinas se han construido apenas en los últimos siglos y son por cuestiones heurísticas, es decir, por identificar particulares objetos de estudio, construir métodos y técnicas propias, pero en general comparten los mismos problemas. Esta situación puede ejemplificarse entre las disciplinas etnología, etnografía, historia e etnohistoria. Señala Jean Poirier que incluso por poner un simple ejemplo comparten el “padre fundador”, Herodoto.<sup>41</sup> Ante esta situación y para discernir las disciplinas conviene como señala Poirier ir a su historia, la relación entre etnología y etnografía es más cercana, como término surgió primero el de etnología en 1787, años después el de etnografía en 1810. Como práctica estas disciplinas surgen en el siglo XVIII en la etapa de los viajeros, el impulso de la historia universal y el contacto de occidente con las entonces llamadas razas “extrañas” o “exóticas”.<sup>42</sup>

Como referimos el término etnología aparece en 1787 en el libro *Ensayo sobre la educación intelectual, con el proyecto de una ciencia nueva* de Alexandre César Chavannes, donde el filósofo veía en esta disciplina una rama de la historia y su filosofía ocupada por el estudio de las etapas humanas anteriores a la civilización, adelantándose al evolucionismo,<sup>43</sup> sin embargo con el tiempo la etnología se posicionó más en el análisis distintivo “de los diversos tipos humanos y del estudio de la formación de los estudios raciales”.<sup>44</sup>

---

<sup>40</sup> Barbro Dalhgren Jordán, “La etnología” en María de la Luz del Valle Berrocal, *La antropología en México. Panorama Histórico*, Vol. V., México, INAH, 1988, p. 86.

<sup>41</sup> Jean Poirier, *Una historia de la etnología*, México, FCE, 1987, p. 7.

<sup>42</sup> *Ibidem*, pp. 16-17.

<sup>43</sup> *Ibidem*, p. 26.

<sup>44</sup> *Idem*.

Mientras que la etnografía comenzó por la clasificación de “los grupos humanos a partir de la identificación de sus características lingüísticas”,<sup>45</sup> posteriormente se sumaron a esta clasificación los elementos de la cultura material. La relación entre etnología y etnografía para estos primeros momentos se sentó de manera más clara cuando se complementaron para la investigación de las sociedades no occidentales, relacionándose así: “el análisis etnográfico reúne los documentos básicos, y la síntesis etnológica procede a interpretarlos”.<sup>46</sup>

A finales del siglo XIX y principios del XX con el crecimiento de las ciencias sociales y su profesionalización, las disciplinas fueron diferenciándose, pero aun estaban íntimamente relacionadas, hoy podríamos discernir de otra forma estas disciplinas a partir del gran número de teorías que surgieron sobre todo en el siglo XX, sin embargo para este primer momento la etnología y etnografía mantuvieron ese espíritu del viaje y recopilación, análisis de campo, y que de cierta manera se apegaron a la antropología por su método integrador.

En México estas disciplinas comenzaron con el naturalista francés León Diguët y su recorrido por Baja California, reproduciendo pinturas rupestres y además sus visitas a los coras y huicholes del Gran Nayar;<sup>47</sup> de manera similar en 1890 el investigador noruego Carl Lumholtz visitó a los grupos pápagos, tarahumaras, tepehuanes, coras y huicholes, con la información que obtuvo publicó en 1902 una obra con un título sugerente: *El México desconocido*.<sup>48</sup>

Preuss es otro de los pioneros de la etnología en México, como lo hemos señalado una de sus aportaciones fue denotar la importancia de las sociedades indígenas aun existentes y su relación con las culturas del pasado. Es fundamental marcar que sus investigaciones parten de la perspectiva y características de la mexicanística alemana, es decir el análisis del pensamiento religioso, las fuentes, los códices y sus glifos, la relación de los astros y la fuerzas o fenómenos naturales, la influencia de la historia cultural alemana, el difusionismo sus nociones universalistas y eurocentristas. A esta metodología de la corriente

---

<sup>45</sup> *Ibidem*, p. 27.

<sup>46</sup> *Idem*.

<sup>47</sup> Dalhgren, *op. cit.*, p. 86.

<sup>48</sup> *Ibidem*, p. 87.

mexicanística, Preuss le sumó ampliar la perspectiva de estudio con base en la relación mito-ritual y sus implicaciones en el pensamiento “mágico-religioso” de las culturas, además Preuss señaló la importancia del análisis comparativo, del trabajo etnográfico y como estos datos deben analizarse conectados, de tal forma sus interpretaciones engarzan los aspectos agrícolas, cósmicos, naturales y sus cultos dentro de la religión, cultura y pensamiento, es decir la vida de los pueblos.

Ahora revisaremos un parte de la obra de Preuss, de acuerdo con nuestra investigación y con énfasis sobre el tema de las fiestas de las veintenas como materia para analizar y dimensionar la metodología de Preuss y su postura en cuanto a este fenómeno; una propuesta diferente a Seler y a sus contemporáneos mexicanistas, que veremos más adelante.

### **3.4.3 Las fiestas y la continuidad, el mito-rito y los estudios comparativos**

Preuss había considerado para sus investigaciones y análisis dos aspectos fundamentales, el primero recolectar la literatura indígena, los cantos y los mitos y el segundo presenciar las fiestas religiosas actuales de los indígenas, que a su entender la información recopilada sirve también para la explicación de la civilización de los antiguos mexicanos.<sup>49</sup>

La formación de Preuss con base en los estudios de las fuentes de origen indígena, su viaje al Gran Nayar entre los coras, huicholes y mexicaneros, y la elaboración de sus artículos y libros académicos le permitieron llegar a aquellas conclusiones, se convenció de la continuidad e importancia de tomar las tradiciones culturales de los indígenas actuales para conocer el pasado de los prehispánicos y viceversa, en uno de sus primeros artículos llamado “La religión astral mexicana en tiempos prehispánicos y en la actualidad” señala:

Tuve la oportunidad de acercarme a la religión del México antiguo cuando realicé un viaje de dos años entre los pueblos indígenas de la sierra Madre Occidental. Ahí es donde participé en numerosas fiestas religiosas no influidas por la civilización [...] A pesar de que la zona que visité no formaba parte del antiguo imperio azteca, existe una visión religiosa bastante

---

<sup>49</sup> Jáuregui y Neurath, *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit...op. cit.*, p. 22.

similar. Los mexicaneros hablan la misma lengua náhuatl de los aztecas, pero los idiomas de los coras y huicholes son diferentes y eran prácticamente desconocidos.<sup>50</sup>

Preuss notó que los rituales, los cantos religiosos y los mitos de dichas comunidades indígenas funcionaban en conjunto, configuraban un elemento religioso y recreaban una forma o el medio para profundizar en la interpretación del ciclo anual de las fiestas de los antiguos mexicanos.<sup>51</sup> Hipótesis que sería un eje fundamental en el estudio de las fiestas en generaciones posteriores,<sup>52</sup> por lo que podemos decir que considerar la cuestión etnográfica para las interpretaciones y reconstrucciones históricas en la relación mito-rito es uno de sus mayores méritos al desarrollo y análisis del tema.

Continuando con el análisis, Preuss reconoce las fiestas como representación del cosmos y el bienestar del ciclo agrícola dentro de la visión indígena del mundo. De manera general las investigaciones de Preuss tenían como eje identificar estos rasgos fundamentales e interpretarlos como elementos culturales y sobre todo aspectos fundamentales en la religión de las sociedades indígenas de México e incluso de América.

En la interpretación de Preuss sobre el pensamiento religioso y las “cuestiones mágicas”, se integran en la relación mito-ritual, donde según él se priorizan los elementos naturalista-astral, hipótesis que configura la base de sus propuestas, aquí un ejemplo:

La interdependencia entre el cielo y tierra se manifiesta en el ciclo de la deidad del Maíz y de la Vegetación. El dios es una estrella que baja a la tierra cuando llega la primavera, nace como la planta de maíz y muere en el momento de la cosecha. Finalmente, vuelve al cielo como una estrella. Entre los antiguos mexicanos encontramos esta misma concepción, al igual que entre las tribus serranas que visité.<sup>53</sup>

Sabemos que Preuss había sido influido por Robert R. Marett, quien consideró que la relación con la naturaleza es el punto de partida para el estudio de los hechos religiosos, fuerzas mágicas, dioses, relación ciclos rituales y ciclos naturales,<sup>54</sup> aspectos que podemos encontrar en la apertura de uno de sus artículos con un propósito comparativo, señala:

---

<sup>50</sup> Konrad Theodor Preuss, “La religión astral mexicana en tiempo prehispánicos y en la actualidad” en Jáuregui y Neurath, *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit...op.cit.*, p. 318. [Original de 1908. Traducción de Johannes Neurath]

<sup>51</sup> Jáuregui y Neurath, *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit...op. cit.*, p. 31-32.

<sup>52</sup> Graulich, *op. cit.*, pp. 31-33.

<sup>53</sup> Preuss, “La religión astral mexicana en...” *op. cit.*, p. 320.

<sup>54</sup> Jáuregui y Neurath, *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit...op. cit.*, p. 19.

En las relaciones primitivas todo se fundamenta en la impresión que el cuerpo humano y otros objetos naturales, cercanos o lejanos, producen en el hombre. Todas las concepciones acerca de las fuerzas especiales del entorno y sobre los dioses, quienes de ahí toman su origen –en este nivel no hay otra fuente de la génesis de los dioses–, pueden explicarse por la influencia de la naturaleza.<sup>55</sup>

En cuanto a otros elementos presentes en el culto, Preuss analiza una serie de ofrendas a los dioses huicholes y mexicas para los diferentes astros y fenómenos naturales como el Sol, la Lluvia, el Maíz y el Fuego. Por otro lado logró hipótesis a partir de la posición y configuración de sus templos o adoratorios, en conjunción con los rituales, los ciclos agrícolas y la observación de los astros, sobre lo que refiere: “Todo esto tiene una razón muy importante: la época de las lluvias depende de la llegada del sol a su posición más alta en el cielo”,<sup>56</sup> ideas relevantes para el período y acordes dentro de la corriente mexicanista y por ende con Seler.

Preuss advierte que en los rituales de las temporadas sea de secas o lluvias, se representan, el sol, el cielo, las nubes; se hacen ofrendas, preparativos con flores, adoratorios de madera, que representan las estrellas, entre otros astros, dependiendo la temporada al igual que el ritual y el dios o dioses; al respecto de los últimos, en este sentido Preuss se sorprendía de su gran cantidad, dice: “Existe un verdadero ejército de dioses, por cierto más numeroso que la humanidad; así me lo explicaron los huicholes”.<sup>57</sup>

En sus investigaciones parece reconocer la visión cíclica de la cosmovisión indígena y como se refleja dentro de las actividades y fenómenos agrícolas, elementos naturales, personificados por dioses y representados en los actos rituales como el sacrificio y otras prácticas, aquí la información:

En México, sin duda, se estaba acostumbrado a estas ideas; pero tampoco allí se sacrificaban niños al sol, sino a los dioses de la Montaña y de la Lluvia, y la tradición dice que los sacrificios humanos no hubieron de comenzar hasta el final de la mítica época de los toltecas, y que, por consiguiente, los nahuas emigraron a México adoptaron estos sacrificios al ponerse en contacto con los pueblos civilizados, o se desarrollaron más tarde en ellos espontáneamente. Si los sacrificios humanos hubiesen existido ya entre los coras, los

---

<sup>55</sup> Konrad Theodor Preuss, “La influencia de la naturaleza sobre la religión en México y los Estados Unidos” en Johannes Neurath (Coord.), *Por los caminos del maíz. Mito y ritual en la periferia septentrional de Mesoamérica*, México, FCE-CONACULTA, 2008, p. 85. [Original de 1905, Conferencia pronunciada en la sesión de la especialidad celebrada el 12 de diciembre de 1904, traducción de Paulina Alcocer]

<sup>56</sup> Preuss, “La religión astral mexicana en...” *op. cit.*, p. 319

<sup>57</sup> *Ibidem.*, p. 320.



numerosos textos y mitos que he notado estando entre ellos, y sus numerosas ceremonias de culto, contendrían alguna indicación.<sup>58</sup>

La presencia del sacrificio durante su análisis es importante para la interpretación global del mito-rito, como parte de la confirmación de los hechos religiosos de la “etapa primitiva”, que contrasta con la influencia que también tiene de las ideas relacionadas con el evolucionismo, donde expone la categoría de “civilización” y entiende que las actividades y pensamiento “primitivo” se encuentran en otra etapa del desarrollo cultural humano, así que actividades como los sacrificios son de difícil discusión, pero que representan dentro del campo mito-ritual efectos mágicos del pensamiento religioso, donde interrelaciona los dioses, sus posiciones astrales, los efectos y composición que tienen con respecto a los ciclos agrícolas, en general las problemáticas que encarnan el estudio de las fiestas de las veintenas, en términos de religión y de función calendárica.

Preuss conocía de buena forma la función del calendario, incluso en artículo su: “Nueva interpretación de la llamada piedra del calendario mexicano”, identificó sus signos en el cosmos de la representación de la Piedra del Sol, refiere sus características ahí representadas, dice el texto:

Además, en un círculo concéntrico de la piedra del calendario están representados los 20 signos de los días. Como éstos, junto con los números 1-13, constituyen la base del *tonalamatl* (el periodo de  $13 \times 20 = 260$  días), y como el *tonalamatl*, a su vez, repitiéndose 73 veces ( $73 \times 260$  días), da 52 años de 365 días cada uno (es decir su periodo sagrado).<sup>59</sup>

Por otro lado, para darle solvencia a sus interpretaciones y aportaciones Preuss concibió fundamental la visión comparativa entre las sociedades americanas, en un texto donde comparaba las fiestas de primavera entre los mexicas y tribus indígenas de Estados Unidos, señaló:

Una de las tareas más urgentes para la investigación americanista consiste en demostrar de manera pormenorizada la relación histórica, postulada ya desde hace tiempo, entre algunos elementos culturales del México antiguo y otros de los regiones oriental y central de los

---

<sup>58</sup> *Ibidem.*, p. 430.

<sup>59</sup> Konrad Theodor Preuss, “Nueva interpretación de la llamada piedra del calendario mexicano” Jáuregui y Neurath, *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit...op.cit.*, p. 428. [Original de 1911]

Estados Unidos, dónde se practicaba un tipo sencillo del culto, emparentado con el mexicano.<sup>60</sup>

Como sabemos para el momento dicha visión comparativa no tenía cabida, sin embargo para Preuss fue un avance en el análisis de sus temas, específicamente de la comparación de los antiguos mexicanos y los indígenas nortños del sur de Estados Unidos, veía una buena relación, explica: “la religión mexicana, sobre la cual ya tenemos un conocimiento relativamente amplio, hace comprensible el magnífico material nortamericano, ejemplar por su riqueza. A la inversa, éste permite explicar aspectos aún incomprendidos de la religión mexicana”.<sup>61</sup>

Bajo esta visión Preuss contrastó las fiestas de primavera, para los mexicanos era *Tlacaxipehualiztli* y para pueblo mandon del sur de Estados Unidos en esta estación realizaban la fiesta *Okipa*, este texto es una síntesis de todas sus ideas y método, los mitos no pueden desarraigarse de los rituales, en ellos de alguna forma “mágica” se representa y revitaliza el acontecer del tiempo mítico que está inundado de significados para la vida del pueblo, se personalizan en los dioses-demonios de las fuerzas y fenómenos naturales de la agricultura, el cambio de estación y las actividades de siembra y cosecha y de los astros el sol y el cielo, donde representan aspectos que van desde la sexualidad, la muerte y la reencarnación a través de acciones rituales y de culto como los sacrificios.

Es dentro de estos actos simbólicos, donde se culmina o sintetiza según Preuss la relación mito-rito, eje del pensamiento mágico-religioso, podemos ejemplificar la cuestión con la siguiente cita: “Aquí se trata claramente del descenso del dios del maíz del cielo a la tierra, así como de su muerte, resurrección y subido al cielo. Además, igual que entre los totonacos, el dios del maíz es el hijo del dios solar y de la diosa del cielo”.<sup>62</sup>

Con dichos planteamientos Preuss se adentró y enfatizó sobre el estudio en los sacrificios, labor que no había realizado Seler, como lo señala Yólotl González Torres: “sus opiniones (las de Seler) sobre el sacrificio humano son pocas y no aportan mayor explicación que la que hemos encontrado en las fuentes: que el sacrificio humano tiene como fin alimentar al

---

<sup>60</sup> Konrad Theodor Preuss “La fiesta de la primavera en el México antiguo y entre los indios mandon de los Estados Unidos de Norte América” en Neurath, *Por los caminos del maíz...op.cit.*, p. 151. [Original de 1929 traducción de Paulina Alcocer]

<sup>61</sup> Preuss, “La influencia de la naturaleza...” *op. cit.*, p. 140.

<sup>62</sup> Preuss “La fiesta de la primavera...” *op. cit.*, p. 151.

sol, proveyéndolo con la energía suficiente para que dé la luz y el calor necesarios para la vida”,<sup>63</sup> así podemos considerar a Preuss como uno de los pioneros de la interpretación de este fenómeno en los estudios de la cultura indígena.

En suma, para Preuss el pensamiento “primitivo” está inmerso dentro de la religión y ésta domina todos los aspectos de su vida, desde lo intelectual hasta lo material. Lograr comprender estas culturas solo puede conseguirse en una profundización del mito y sus aspectos rituales, de buena manera Preuss señaló que su época no estaba lista para adentrarse a la visión del mundo en otros términos, dice: “Al respecto estamos, lamentablemente, todavía al principio. Nuestra época racionalista, que solamente se interesa en sus principios valores, está impedida para conocer la génesis de las ideas humanas”.<sup>64</sup>

No podemos decir más sobre lo ya expuesto de su metodología e interpretaciones, solo reconocer y dimensionar su importancia, siendo que en décadas posteriores e incluso hoy se nota su influencia y maneras similares en la forma de trabajo, hipótesis y metodologías.<sup>65</sup>

### 3.4.4 Comentarios finales a Preuss

En general la interpretación de Preuss sobre las fiestas, la religión y los calendarios, presenta algunas variaciones con respecto a Selser, el cual dominaría con sus aportaciones y figura los estudios mexicanistas al menos hasta la primera mitad de los años cuarenta; sin embargo, la metodología de Preuss y sus interpretaciones son sumamente interesantes e importantes, logró variar las ideas sobre las fiestas y sobre todo presentó una ruptura con el paradigma nacionalista por la exaltación del pasado mexicana.

---

<sup>63</sup> Yólotl González Torres, *El sacrificio humano entre los mexicas*, México, FCE, 2ª Ed., 1994, p. 82.

<sup>64</sup> Preuss, “La influencia de la naturaleza...” *op. cit.*, p. 143.

<sup>65</sup> Graulich, *op. cit.*, p. 313. Este autor reconoce que abundan ideas interesantes en las investigaciones de Preuss. En su interpretación sobre cada una de las fiestas recurre al estudio de la relación de los mitos y los ritos, base fundamental de su obra; de la misma forma recurre constantemente a comparaciones entre sociedades mesoamericanas. La interpretación se encuentra en la obra que ya hemos referido *Mitos y Rituales del México Antiguo* o bien en: *Cfr. Michel Graulich, Ritos Aztecas. Las fiestas de las veintenas*, México, INI, 1999. Por otro lado más cercano al estudio comparativo etnográfico –trabajo pionero de Preuss– los trabajos de las últimas décadas de Johanna Broda. Por ejemplo y sólo por mencionar algunos, Johanna Broda, “La etnografía de la fiesta de la Santa Cruz”, en Félix Báez-Jorge y Johanna Broda, *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, CONACULTA-FCE, 2001. Y Johanna Broda, “Ciclos agrícolas en la cosmovisión prehispánica: El ritual Mexica”, en Johanna Broda y Catharine Good Eshelman (Coord.) *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, México, INAH- UNAM, 2004.

A diferencia de México en Europa sus planteamientos fueron mejor recibidos y tuvieron mejor espacio, dicen sus estudiosos que: “Preuss llegó a ser uno de los antropólogos más respetados en el plano internacional. Como pocos, logró un equilibrio admirable entre teoría y etnografía, presentando contribuciones en ambos campos”,<sup>66</sup> e incluso algunos de sus planteamientos fueron tomados por Arnold van Gennep, Émile Durkheim, George Bataille y Roger Caillois.<sup>67</sup>

Es contrastante, su presencia dentro de la historia de los estudios del México Antiguo fue depreciada e incluso poco conocida, puede explicarse debido a esa ruptura con el paradigma nacional, pues: “Es evidente que la perspectiva etnológica de Preuss, que plantea el esclarecimiento del pasado a partir del presente etnográfico, no <<convino>> a la ideología centralista de la mesoamericanística oficial dominada por Alfonso Caso”.<sup>68</sup>

De ahí una de las causas de la pérdida de sus aportes y obra por varias décadas, todavía a finales de los ochenta del siglo pasado como lo afirma González Torres, “en general, la obra de Preuss es poco conocida en México, por haber sido escrita en alemán y no estar traducida al español”,<sup>69</sup> pues vemos hasta entonces no habían sido difundidos sus aportes, pues no participaba de la visión mexicanista sobre los indígenas vivos como vestigios. Su metodología comparativista no era acorde a los planteamientos nacionalistas y además al posicionamiento hegemónico de los promulgados discípulos y continuadores de la visión de Selser, Hermann Beyer y Walter Krickeberg en un primer momento, y posteriormente el mismo Caso, que favorecieron los aportes y figura del gran maestro, opacando las ideas y trabajo de otros mexicanistas como Preuss o Lehmann.<sup>70</sup> Éstos quedaron en el olvido académico por al menos sesenta años, particularmente la vida y obra de Preuss ha sido rescatada en las últimas dos décadas por Jáuregui y Neurath.

El proceso de formación de la etnología mexicana se ceñía en la identificación de los grupos indígenas y su posible relación o incorporación a la sociedad nacional,<sup>71</sup>

---

<sup>66</sup> Jáuregui y Neurath, *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit...op. cit.*, p. 41.

<sup>67</sup> *Ibidem*, p. 21.

<sup>68</sup> Jesús Jáuregui y Johannes Neurath, “El pasado prehispánico y el presente indígena...” *op. cit.*, p. 188.

<sup>69</sup> Yólotl González Torres, “La religión y la cosmovisión mesoamericanas” en Carlos García Mora (Coord.), *La antropología en México. Panorama histórico.*, Vol. III, México, INAH, 1988, p. 605.

<sup>70</sup> Jáuregui y Neurath, *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit...op. cit.*, p. 49.

<sup>71</sup> Dalhgren, *op. cit.*, p. 83.

evidentemente el valor en los estudios mexicanistas de la importancia cultural de los indígenas actuales era el de monumento y políticamente señal de retraso, falta de educación y civilidad; ahí es donde la obra de Preuss era aparentemente incómoda en México y no digamos los estudios comparativos. Sin embargo en otro momento tendría un repunte sus aportaciones y podríamos decir que un reconocimiento y reivindicación su figura.

De manera general las ideas de Preuss innovaron los estudios mexicanistas, afirmación que llega al tema de las fiestas, como observamos a partir de sus intereses e influencias de estudio pudo concebir algunas interpretaciones que fueron retomadas en las últimas décadas, asimismo tener la intención de relacionar la historia antigua y el pasado indígena a través de las culturas vivas, sus tradiciones y los elementos que la componen, la base de la relación mito-ritual, la importancia de la lengua, sus cuentos, culto a la naturaleza, astros, la figura de los dioses, más los elementos de la vida como la actividad agrícola y cuestiones como la sexualidad, fertilidad o la muerte, hasta aspectos de lo que hoy llamamos cultura material; así como la visión o método comparativo.

En síntesis, la figura de Preuss se resume a alguien que aportó nuevas maneras de comprender la historia y cultura de los pueblos indígenas de América, distinta a las prácticas generales de su tiempo, al considerar fundamental el trabajo etnográfico, abordar sus costumbres y recopilar sus testimonios. Es por esto que su figura y obra aún merecen mayor atención, pues su dinámica y métodos para acercarse y comprender los estudios de la historia indígena, hoy se han posicionado de buena manera, superando los planteamientos idealizados de la historia y cultura del México Antiguo.

### **3.5 Walter Krickeberg**

Después de revisar el papel de Preuss en la mexicanística, toca hacer lo propio con sus colaboradores más cercanos, Walter Lehmann y Walter Krickeberg. Sobre el primero sólo podemos proporcionar datos biográficos y cuáles fueron sus temas, entre los que no se encuentran las veintenas, por lo que no ahondaremos en su obra; sobre Krickeberg si profundizaremos.

Como señalan Jáuregui y Neurath, en torno al Museo de Etnología de Berlín se centraban los estudios mexicanistas a finales de la década de los años veinte, dominado por el “triumvirato” Preuss-Lehmann-Krickeberg.<sup>72</sup>

Walter Lehmann nacido en 1878, había sido alumno y seguidor de Seler, quien lo apoyó para realizar viajes por “El Salvador, Nicaragua, Costa Rica, Guatemala y México entre 1907 y 1909”,<sup>73</sup> sus trabajos se centraron principalmente al estudio y traducción de fuentes como los Anales de Cuautitlan y el estudio de la religión e historia de los toltecas.<sup>74</sup>

Al igual que Preuss en 1934 fue obligado a renunciar a su puesto en el Museo por el régimen nazi, bajo la ley discriminatoria del funcionariado contra los judíos u opositores,<sup>75</sup> al final el Museo de Berlín quedó al mando de Krickeberg. Posteriormente Lehmann recibió una invitación para laborar en la Universidad de Madrid, sin embargo no logró superar lo ocurrido en Alemania y murió pocos años después en 1939.<sup>76</sup>

Tras los despidos de Preuss y Lehmann, no hay duda quien se benefició fue Walter Krickeberg, quedándose como director del Museo Etnológico de Berlín hasta 1954,<sup>77</sup> además se quedó como el representante más importante de la mexicanística alemana, asimismo gozó de buenas relaciones e influencia en México, cuestión que ayudó a la difusión de su obra.

### **3.5.1 Reseña biográfica y académica**

Nacido en 1885, Walter Krickeberg se inició en los estudios americanistas en 1906 como asistente del Museo berlinés, donde obtuvo el puesto de curador en 1924, momentos en que se dedicaba más a los estudios de las culturas de Sudamérica y el Ártico, para después

---

<sup>72</sup> Jáuregui y Neurath, *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit...op. cit.*, p.41.

<sup>73</sup> Mechthild Rutsch y Luis Vázquez León, “México en la imagen de la ciencia y las teorías de la historia cultural alemana” en *LUDUS VITALIS*, Vol. V, Núm. 8, 1997, México, p. 141

<sup>74</sup> von Mentz, *op. cit.*, p. 230.

<sup>75</sup> Rutsch y Vázquez León, *op. cit.*, p.142.

<sup>76</sup> Jáuregui y Neurath, *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit...op. cit.*, p.44.

<sup>77</sup> Existe una polémica sobre si Walter Krickeberg fue quien acusó a Preuss y Lehmann ante las autoridades nazis, ideología con la que sí comulgaba Krickeberg. La discusión de tal hecho se encuentra en: Jáuregui y Neurath, *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit...op. cit.*, p. 41-44. *Cfr.* Rutsch y Vázquez León, *op. cit.*, p. 142.

centrarse en las “altas culturas del continente”,<sup>78</sup> México y Perú; y en 1928 publica su primer obra: *Mitos y leyendas de los aztecas, incas, mayas y muiscas*.<sup>79</sup>

En México encontró buen recibimiento, centró su trabajo en el análisis de las culturas olmecas y totonacos,<sup>80</sup> aunque también de manera general hizo algunas síntesis sobre el México Antiguo, particularmente en dos obras que incluso se editaron en México: *Etnología de América* de 1922 y *Las antiguas culturas de América* de 1961.

Para analizar su trabajo es necesario primero advertir que puede asegurarse fueron Walter Krickeberg y Hermann Beyer los que más siguieron a Eduard Seler, a manera de escuela. Hablemos primero de Krickeberg, sus influencias y metodología se ciñen al método integrador de la antropología, la labor documental de corte histórico y el valor de las fuentes desde códices hasta los documentos coloniales y la arqueología como un apoyo de información.

En cuanto las influencias teóricas, sigue las corrientes que estudian el pensamiento religioso desde la visión elitista que pensaba en la posesión del conocimiento por parte de los sacerdotes, así como las corrientes astralistas y naturalistas; y por supuesto el difusionismo, que para el período de Krickeberg tenía planteamientos más concretos, del que compartió la escuela de los “círculos culturales”; entrando a los textos y revisando su visión de las fiestas observaremos y profundizaremos estas influencias que constituyen su obra.

### **3.5.2 Análisis de Krickeberg, los rasgos culturales, el difusionismo y la explicación clásica del tema**

De *Etnología de América* logramos recuperar su interpretación sobre las fiestas y los calendarios, en general su visión sobre la historia prehispánica de México. Lo primero en su obra es identificar los bordes generales de las “altas culturas”, “tribus” y pueblos de América, parte del difusionismo con la “Teoría de los círculos o complejos culturales” de Ratzel, Graebner y Schmidt, donde se considera que cada rasgo cultural se inventa una vez

---

<sup>78</sup> Rutsch y Vázquez León, *op. cit.*, p. 142.

<sup>79</sup> Walter Krickeberg, *Mitos y leyendas de los aztecas, incas, mayas y muiscas*, México, FCE, 1971 [1928 1ª ed. En Alemán].

<sup>80</sup> von Mentz, *op. cit.*, p. 230.

y luego se difunde.<sup>81</sup> Es decir una visión más unilineal de la cultura y su origen, donde los avances y rasgos culturales son trasladados por migraciones y contactos, con este panorama especula sobre una posible relación entre el Viejo mundo y Centroamérica en una época adelantada de su desarrollo y alude que:

Sólo de esta manera encuentran explicación ciertas concordancias muy llamativas en el sector de la cultura espiritual, sobre todo en el calendario, la cosmología, el culto, la arquitectura de los templos (en primer lugar pirámides escalonadas) y la representación de los dioses; pero también en algunos elementos que pertenecen a la esfera social (sombrija y litera como privilegio de los príncipes).<sup>82</sup>

Bajo esta misma perspectiva difusionista en el capítulo titulado: “Los pueblos civilizados”, por principio trata de definir los límites del área cultural mexicana, guiándose por las fuentes, lo dicho por investigadores contemporáneos, así como la distribución de las lenguas y las “razas”. Para su explicación se vale de comparaciones entre piezas arqueológicas y arquitectónicas, considera que existen fases evolutivas de estilos que existieron en diferentes zonas desde épocas remotas, información que puede cotejarse con los primeros trabajos arqueológicos de estratificación de Gamio y George C. Valliant,<sup>83</sup> limita su trabajo a la exposición de los diferentes rasgos que componen la cultura en esta parte del mundo, en función de éstos alude una relación con un “centro cultural” aun más antiguo de donde salieron grandes avances como el calendario y cuestiones religiosas entorno al culto; visión unilineal y etnocéntrica que definió el difusionismo del período.

Bajo la técnica de enlistar y describir los rasgos culturales en términos de ideas, cuestiones materiales y algunos aspectos sociales manifiesta en el texto una serie de atributos de la cultura azteca, principalmente, que van desde la indumentaria, el calzado, economía, cuestiones de política y sociales, como castigos, el matrimonio, la crianza, cuestiones funerarias, la guerra entre otras, que sirven como punto de referencia y análisis para hablar sobre los progresos de la cultura y que se ve en ramas altamente civilizadas como lo es la definición de un Estado, al respecto de esta estructura menciona:

El estado de los aztecas, si es que se le quiera dar este nombre, es algo totalmente diferente del imperio incaico, y es más bien comparable a la liga iroquesa. Se fundaba como ésta en una base territorial sumamente reducida y no representaba ninguna unidad, sino que era una

---

<sup>81</sup>Rutsch y Vázquez León, *op. cit.*, pp. 142-143.

<sup>82</sup>Walter Krickeberg, *Etnología de América*, México, FCE, 1946 (1922 1ª ed. En Alemán), p. 30.

<sup>83</sup>*Ibidem*, p. 263.



alianza de tres tribus nahua del Valle de México, que tenían sus principales asentos en Tenochtitlán, Texcoco y Tlacopan.<sup>84</sup>

Por otro lado y dejando su operar difusionista, retoma planteamientos de investigadores contemporáneos como el mismo Preuss, claramente observable cuando enuncia: “He tratado ya en uno de los capítulos anteriores de los cora y huichol de la Sierra de Nayarit (Jalisco) y cercanías, o sea tribus sonorenses que viven en el ámbito de la alta cultura y cuyas creencias y formas de culto tienen muchas afinidades con la antigua religión mexicana”.<sup>85</sup>

En la obra de Krickeberg, particularmente sobre la religión, las fiestas y los calendarios, expone estos rasgos como un punto alto con respecto al progreso de una civilización, sin desprenderse de la creencia en “las concordancias con el Viejo mundo”. Manifiesta la influencia de los planteamientos astralistas, cíclicos y naturalistas cuando intenta criticar los mitos y la religión, sigue estos indicios de estudio como lo habían hechos los demás mexicanistas, así indica:

En la imaginación de los aztecas [...] otro concepto del universo, basado en la contemplación de la vía láctea, constelaciones astrales [...] se nota en estos conceptos un rasgo fundamental del pensamiento religioso de los mexicanos: su predilección por la interpretación mítica de los grandes contrastes cósmicos: cielo- tierra, día- noche, sol- luna; ello se exterioriza en el carácter curiosamente dual de la mayoría de sus dioses, que casi siempre aúnan rasgos terrestres con otros celestes.<sup>86</sup>

Observamos que presenta el esquema de personificación de los dioses en entes y fenómenos naturales, de la misma forma los ciclos naturales de las estaciones secas y lluvias, que en este caso define como primavera y otoño, se nota la lectura de fuentes primarias –enfocada principalmente en los sacrificios– coincide con Seler y Preuss donde los dioses personifican las fuerzas naturales y astrales, que dentro de los rituales guardan relación con el ciclo agrícola, integrando todos los elementos en la relación mito-rito, al respecto escribió:

Durante las fiestas de primavera y otoño, el cuerpo de la víctima era desollado y con la piel se vestía un joven sacerdote que, con este horroroso disfraz, representaba al dios de la primavera Xipe o a la Tlazolteotl, pues conforme a los conceptos de los mexicanos, la tierra está extenuada debido a las labores del campo y necesita vestirse con una piel nueva, para dar otra

---

<sup>84</sup> *Ibidem*, p. 283.

<sup>85</sup> *Ibidem*, p. 262.

<sup>86</sup> *Ibidem*, p. 294.

vez fruto [...] otros sacrificios tenían por finalidad producir lluvias o conservar el calor solar. Por consiguiente, a los dioses de la lluvia, de los que se presenta que eran de estatura enana, se inmolaba a niños, cuyo llanto prometía lluvia, se echaban cautivos a la hoguera, por haber nacido así una vez el sol, y se organizaba, en vísperas de cada nuevo período calendárico, una renovación mágica del sol, apagando todos los fuegos y encendiendo otro nuevo sobre el cuerpo de un hombre sacrificado.<sup>87</sup>

Por estos textos vemos como se fue construyendo una imagen general sobre la relación de las fiestas de las veintenas, con el ciclo agrícola y el problema de los calendarios, y por supuesto también la importancia de las élites en el culto y el conocimiento general; este elitismo es punta de lanza en la categoría de civilización; así señala que dentro de las fiestas los estratos nobles y religiosos participaban activamente dice: “Los sacerdotes practicaban la penitencia diariamente, y con motivo de las grandes fiestas, hacía penitencia también todo el pueblo, incluso el propio soberano”.<sup>88</sup>

Como vemos, Krickeberg apoyaba la idea sobre del dominio intelectual de la élite, lo que llega a la escritura y el conocimiento de los rituales y el funcionamiento del calendario, donde define:

Como los jeroglíficos se enseñaban en las escuelas sacerdotales y, por tanto, sólo eran comprendidos probablemente en los círculos cultos, resulta también que el cómputo del tiempo era una ciencia secreta de los sacerdotes. Para señalar los días, se hacía uso de dos series de símbolos combinados en forma continua: veinte signos (representando animales, plantas, cabezas de dioses, etc.) y los numerales del uno al trece, que se expresan por medio de puntos.<sup>89</sup>

Siguiendo con nuestro análisis sobre las fiestas y la relación con el calendario notamos que es partidario de postura sobre el bisiestro, rinde un su texto lo siguiente:

Por medio de intercalaciones, se lograba corregir la duración del año que con los 365 días resultaba demasiado corto; además, ya se conocía perfectamente la duración del periodo aparente de Venus (584 días) y se le usaba con frecuencia para especulaciones numéricas. La ciencia calendárica se cultivaba particularmente entre las tribus nahua del sureste de la altiplanicie mexicana y sus vecinos de la mixteca, motivo por el cual, los códices más hermosos y más profusos son originarios de esa región; en primer lugar el *Códice vindobonensis* y el *Códice Borgia*.<sup>90</sup>

La obra de Krickeberg en este punto y para efectos de nuestro análisis sobre las fiestas nos permite observar claramente como se posicionaron las ideas básicas sobre nuestro tema,

---

<sup>87</sup> *Ibidem*, pp. 301-302.

<sup>88</sup> *Ibidem*, p. 300.

<sup>89</sup> *Ibidem*, p. 306.

<sup>90</sup> *Ibidem*, p. 307.

nombramos a esto “la interpretación clásica” de las fiestas de las veintenas o su “idea general” y sus problemáticas, podemos explicar este posicionamiento a partir de la importancia de Seler y Preuss, que fueron retomados por Krickeberg de manera clara y tal vez en síntesis, apoyado por su método, más a manera de descripción y listado de los rasgos culturales. Sobre esta misma idea, a pesar de su difusionismo y eurocentrismo es de llamar la atención como su obra no fue excluida, al contrario, como lo mencionamos en apartados anteriores sus buenas relaciones e influencia provocaron una amplia difusión y en consecuencia sobre las ideas de las fiestas que acabamos de expresar.

Consideramos que en esta difusión tuvo mayor peso el estatus de “alta cultura” o “civilización” en términos occidentales que Krickeberg ponía sobre la historia prehispánica y del paradigma del México Antiguo, argumentos que políticamente tenían un buen papel porque era la aspiración del proyecto posrevolucionario, de cierta forma comenzaba a importar menos el origen histórico y más la visión de lo que constituía la cultura mexicana.

### **3.5.3 Comentarios finales a Krickeberg**

En conclusión podemos decir que Krickeberg aprovechó los conocimientos construidos por su maestro Seler y colega Preuss para ofrecer en concreto lo que nombramos como “interpretación clásica” o “idea general” sobre las fiestas de las veintenas y sus problemáticas, que van desde su relación con el calendario, el énfasis en el pensamiento religioso, la relación con la agricultura y el dominio sacerdotal, postulados que indicaron al momento conclusiones, una manera de trabajo, método y el entendimiento de la cultura indígena en términos evolucionistas, elitistas y bajo parámetro occidentales, en fin características de estudio, influencias y métodos que impactaron en los estudios de la historia de los pueblos indígenas de México en la primera mitad del siglo XX.

Dichos postulados fueron sostenidos gracias a la influencia de Krickeberg y el peso de la *Mexikanistik*, pero también por la presencia en México de otro estudioso alemán: Hermann Beyer, y sus intenciones por consolidarse como académico allegado de la corriente mexicanística alemana y su interpretación sobre el México Antiguo.

### **3.6 Hermann Beyer**

Los estudios de la historia antigua de México parecieron complicarse después del cierre de la Escuela Internacional de Arqueología y Etnología Americana en 1920<sup>91</sup> y el clima social y político del país, sin embargo los estudiosos se agruparon en diferentes sitios, algunos en el Museo Nacional, otros en las instituciones posrevolucionarias relacionadas con la antropología y la educación como el caso de Manuel Gamio y otros más, simplemente trataron colocarse por sus propios medios, es el caso del alemán Hermann Beyer, fundador de Sociedad Alemana Mexicanística y la revista *El México Antiguo*.

### **3.6.1 Aspectos biográficos y curriculares**

Hermann Beyer nació en Colonia, Alemania, el 26 de junio de 1880; Alfonso Caso dice que puede considerársele un “discípulo indirecto” de Selser; pues no está claro si estudio con él a principios de siglo en la Universidad de Berlín entre 1902- 1903;<sup>92</sup> siguiendo con su formación, también sabemos que acudió a la Universidad de la Sorbona en 1907, sus intereses estaban en la ciencia americanista en particular por los estudios del México prehispánico, sobre la arqueología y antropología principalmente.

En 1910 con motivos del centenario de la independencia de México, se celebró el XVII Congreso Internacional de Americanistas, Beyer mando dos artículos, uno sobre el período de Venus en Códice Borgia y el Códice Porfirio Díaz y otro de las representaciones iconográficas del dios Huitzilopochtli.<sup>93</sup>

Al mantener su residencia en México logró posicionarse como parte de la Inspección de Monumentos, donde trabajó entre los años 1915 y 1918, ahí siguió los conocimientos arqueológicos mexicanos que iban formándose profesionalmente, asimismo Beyer aprendió y se formó empíricamente. Terminada la Revolución y con ello iniciada la reestructura del país, no le fue fácil encontrar un espacio entre las instituciones, debido a que aun no gozaba de un amplio prestigio y por problemas directos con Manuel Gamio,<sup>94</sup> quien dominaba los asuntos indigenistas del momento, sin embargo en 1924 logró abrir una cátedra de

---

<sup>91</sup>Rivermar Pérez, *op. cit.*, p. 110.

<sup>92</sup>Rutsch y Vázquez León, *op. cit.*, p.140.

<sup>93</sup> Alfonso Caso, “Homenaje a Hermann Beyer”, en *El México Antiguo*, Tomo IX, México, D.F, Sociedad Alemana Mexicanista- Instituto Cultural Mexicano- Alemán “Alejandro de Humboldt”, 1961, p. 24. [Texto original de 1943]

<sup>94</sup> Rutsch y Vázquez León, *op. cit.*, p. 141.

arqueología mexicana en la actual Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, donde tuvo como alumnos entre otros a Alfonso Caso.<sup>95</sup>

Beyer había comprendido que tenía que abrirse paso en el entorno académico por sus propios medios, por lo que fundó la Sociedad Alemana Mexicanista, institución donde era el único investigador fijo profesional; a la par creó la revista *El México Antiguo* en 1919, donde proyectó la influencia difusionista de los “círculos culturales”,<sup>96</sup> así como los temas e interpretaciones de la *Mexikanistik*. Fue el máximo responsable de su revista, de los primeros cinco tomos que comprende los años de 1919- 1941 aparecieron trabajos de especialistas entre otros Walter Lehmann y Walter Krickeberg.<sup>97</sup>

El sustento económico de dicha revista fue difícil e incluso amenazó con la desaparición de la publicación, Beyer contaba con poco apoyo, Caso quien conoció la situación de su maestro explica:

Muchas veces supe de las angustias económicas por las que atravesaban Beyer y su revista. Él era el director, el secretario de redacción, el corrector de pruebas y, al mismo tiempo que escribía los artículos y las notas bibliográficas, no desdeñaba la tarea de rotular personalmente los sobres y de llevar al correo, también personalmente, los números de la Revista.<sup>98</sup>

Beyer logró sustentar su trabajo gracias al apoyo que le favoreció la Sociedad Alemana Mexicanista y la comunidad alemana en México, quienes eran aficionados a la historia antigua de México, sin embargo disminuyeron los apoyos sobre todo en el período del nazismo que trajo muchas complicaciones a dicha comunidad.

Por falta de apoyos en el medio mexicano tuvo que buscarlo en los Estados Unidos de donde obtuvo algunas becas, trabajos y afiliaciones de instituciones como el *Middle American Research Institute* de la Universidad Tulane donde participó en 1927.

---

<sup>95</sup> Caso, *op. cit.*, p. 23.

<sup>96</sup> Rutsch y Vázquez León, *op. cit.*, p. 142.

<sup>97</sup> *Ibidem*, p. 139.

<sup>98</sup> Caso, *op. cit.*, pp. 26-27.

En su currículum también cuenta con haber recibido en 1932 el título honorario de doctor en filosofía de la Universidad de Würzburg Alemania;<sup>99</sup> haber sido presidente de la Sociedad Científica “Antonio Alzate” de México en 1926 y haber tenido el puesto de Profesor Honorario del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnología en 1933; como labor de campo realizó diferentes expediciones y trabajos arqueológicos en México, murió en 1942 en Stringtown, Oklahoma,<sup>100</sup> había redactado unos 166 artículos.<sup>101</sup>

### 3.6.2 El trabajo de Beyer, entre la escuela y la crítica

Después de la muerte de Beyer y a propósito del cuarenta aniversario de la creación de la revista *El México Antiguo* y de la Sociedad Alemana Mexicanística, ésta última y el Instituto Cultural Alemán “Alexander von Humboldt” dedicaron un homenaje a Beyer en los tomos IX, X y XI, que se publicaron en 1959, 1961 y entre 1965-1969.

La coordinadora del homenaje y su publicación fue la arqueóloga Carmen Cook de Leonard quien recuperó algunos datos sobre la vida y obra de Beyer y algunos discursos a su memoria en el tomo IX; y por otro lado en X y XI recopiló algunos artículos de Beyer, tanto de *El México Antiguo* como otras publicaciones. El tomo X titulado “Mito y simbolismo del México Antiguo” es el más cercano a los intereses de análisis de nuestra investigación.

No cabe duda que Beyer formó parte –siguiendo a von Mentz– de la “edad de oro de la *Mexikanistik*”.<sup>102</sup> Como heredero intelectual de Seler siguió sus ideas y metodología, aunque es de señalar que también lo criticó, aunque se le conoce más como su seguidor, incluso Caso dice: “En efecto, quien analice la obra de Beyer y el método por él empleado, no podrá menos que notar la gran influencia ejercida por Seler en las investigaciones que él emprendía”.<sup>103</sup>

---

<sup>99</sup> Robert Wauchope, “Herman Beyer”, en *El México Antiguo*, Tomo IX, México, D.F, Sociedad Alemana Mexicanista-Instituto Cultural Mexicano-Alemán “Alejandro de Humboldt”, 1961, p. 33. [Texto original de 1944]

<sup>100</sup> *El México Antiguo*, Tomo IX, México, D.F, Sociedad Alemana Mexicanista-Instituto Cultural Mexicano-Alemán “Alejandro de Humboldt”, 1961. [Página sin numerar al principio de la edición]

<sup>101</sup> Wauchope, *op. cit.*, p. 34.

<sup>102</sup> von Mentz, *op. cit.*, p. 231

<sup>103</sup> Caso, *op. cit.*, p. 24.

A pesar de lo anterior, Beyer buscó tener una propuesta de carácter propio, es recordada su actitud reacia e incluso sarcástica al realizar críticas y comentarios a los aportes de otros investigadores; no tuvo empacho por criticar a figuras del medio académico de la historia antigua de México, incluso: “No hubo quien se le escapara, por grande o consagrado que fuera: Seler, Preuss, Morley, Thompson”.<sup>104</sup>

La propuesta de Beyer se basa en método integrador al estilo de Seler, Beyer confiaba y tenía un fuerte apego sobre el rigor científico en busca del conocimiento, incluso en sus críticas a hipótesis que consideraba poco “probables” o coherentes, viciadas por la fantasía o “poesía”, tenía lo siguiente: “Y la risa sarcástica de Beyer, sirvió para podar esta excesiva riqueza imaginativa y algunas veces también para poner en su punto, cuestiones debatidas que nada tenían que ver con la ciencia”.<sup>105</sup>

Noción que habla mucho del tipo de historia Beyer, en términos de metodología cercana al historicismo-idealismo, como lo dice Carmen Cook de Leonard en su introducción al tomo X, donde la autora nos indica otras influencias de Beyer, comunes ya dentro de los mexicanistas, dice el texto:

Hermann Beyer no se ocupó de una teoría etiológica de los símbolos. Siguiendo a su maestro Eduardo Seler, y otros antecesores y colegas, analizó los eslabones en la cadena del pensamiento mitológico prehispánico, para discutir las interpretaciones anteriores y finalmente llegar a la conclusión confirmatoria o diferente a la de otros autores.<sup>106</sup>

Los temas que se ocupó y la forma de acercarse a los mismos siguen la tendencia de la escuela mexicanística alemana del México Antiguo, la interpretación del calendario, el estudio de glifos, los dioses, desciframiento e importancia de códices y esculturas, en general su “cultura espiritual”,<sup>107</sup> es decir el pensamiento religioso, dentro del marco o referencia de los fenómenos naturales y los astros; aunque también llegó a incursionar en

---

<sup>104</sup> Carmen Cook de Leonard, “Prólogo” en *El México Antiguo*, Tomo IX, México, D.F, Sociedad Alemana Mexicanista-Instituto Cultural Mexicano-Alemán “Alejandro de Humboldt”, 1961, p. 14.

<sup>105</sup> Caso, *op. cit.*, p. 26.

<sup>106</sup> Carmen Cook de Leonard, “Introducción” en *El México Antiguo*, Tomo X, México, D.F, Sociedad Alemana Mexicanista-Instituto Cultural Mexicano-Alemán “Alejandro de Humboldt”, 1965, p. XVI.

<sup>107</sup> Caso, *op. cit.*, pp. 27-28.

otros campos, sabemos que a través del trabajo etnográfico se acercó a las lenguas otomías.<sup>108</sup>

Al revisar los artículos de Beyer se puede notar su interés por el simbolismo de los glifos y cómo éstos conectan cuestiones más grandes del pensamiento de una cultura, Cook de Leonard escribe al respecto:

A Beyer no le interesó la razón por la cual los antiguos se valían de símbolos para sus representaciones mitológicas. Lo reconoció y lo aceptó como un arte creador que surge como necesidad en todo ser humano, que al hacerse acervo cultural, se transforma en la mitología y la religión del pueblo.<sup>109</sup>

El trabajo de Beyer sobre la religión es interesante, a pesar de haber seguido mucho a Selser, destaca su actitud crítica y reacia contra algunas posturas, las cuales trasladan modelos e hipótesis de estudio sobre hechos culturales elaborados en Europa y para las culturas occidentales en general, y que para Beyer no existe una línea, modelo o hipótesis de estudio en sí misma convincente para los estudios prehispánicos, ésta es tal vez la actitud más interesante de su trabajo y donde se desapega de los aportes de Selser, se puede leer en un artículo de corte astralista llamado: “El sur en el pensamiento del México Antiguo de 1908”:

La cultura espiritual, el pensamiento de los grupos étnicos mexicanos y centroamericanos necesita comprenderse por sí mismo, pues una transferencia de métodos aplicados a las mitologías occidentales no puede más que confundir las cosas. Esto debe decirse de la cómoda teoría, que clasifica prácticamente todas las leyendas sagradas como mitos lunares.<sup>110</sup>

Los conceptos sobre el pensamiento o imaginación en términos de cultura intelectual, como hemos visto en los autores analizados en este capítulo, era una idea que ya figuraba como parte importante en los estudios mexicanistas, objeto de estudio e intención de la corriente antropológica que más les influyó: el evolucionismo, preocupado por el pensamiento religioso de los “primitivos”, que intentaba discernir el lugar, etapa o estadio en el que cada cultura estaba en la historia.

---

<sup>108</sup> von Mentz, *op. cit.*, p. 231.

<sup>109</sup> Cook de Leonard, “Introducción...” *op. cit.*, p. XVI.

<sup>110</sup> Hermann Beyer, “El sur en el Pensamiento del México Antiguo” en *El México Antiguo*, Tomo X, México, D.F., Sociedad Alemana Mexicanista-Instituto Cultural Mexicano-Alemán “Alejandro de Humboldt”, 1965, p. 37.



Con lo que respecta al tema de las fiestas también formaron parte del trabajo de Beyer, no de una manera tan amplia, pero tiene importancia en el sentido que sigue la idea general de la mexicanística y como Krickeberg termina por presentar la “interpretación clásica” del tema y sus problemas generales ante la academia y sus estudiosos.

Entre las problemáticas de las veintenas que trabajó, se encuentra el problema de cómo las fiestas representan el ciclo agrícola dividido en las estaciones de secas y de lluvias, que constituyen uno de los núcleos fundamentales en sus creencias religiosas del México Antiguo y de dicho tema, puede leerse en su texto:

México tiene dos temporadas anuales, una de lluvia y otra de seca. La primera principia aproximadamente a mediados de mayo y perdura hasta el fin de septiembre, la segunda es de octubre a la mitad de mayo. El tiempo de lluvias coincide por tanto con el verano y el tiempo de sequías con el invierno. El tiempo de aguas, el verano, es así el período de días largos, regido por el día, por el sol; y el tiempo de secas, el invierno se gobierna por las noches largas, por la noche. Resultado de estos hechos naturales son una cantidad de conceptos mitológicos y cosmológicos de los antiguos mexicanos que hasta este momento no se han explicado más que de forma rebuscada.<sup>111</sup>

Apreciación importantísima y que puede decirse es uno de los aportes más significativos de “la interpretación clásica” de las fiestas por la mexicanística alemana, y es que involucra tanto el posicionamiento por entender la visión cíclica del “pensamiento mágico-religioso” de la cultura indígena y como estas definiciones se acercan a la vida de los pueblos en aspectos como los periodos de siembra y cosecha, o la observación de los astros.

Resta señalar y criticar el empuje de las fuentes de parte de los estudiosos contemporáneos a Beyer, es de notar como apenas se van procurando por análisis más profundos y una conciencia de cambio cultural entre las distintas civilizaciones y sus formas de expresar sus mitos y demás conceptos que conforman su pensamiento, crítica puntual de Beyer al expresar la falta de profundidad de interpretación y atención al fenómeno de la división del año y del ciclo agrícola, el cual en las siguientes décadas tomara gran importancia en las interpretaciones desde la postura etnográfica de profundidad histórica en el estudio de la religión “popular” o de las comunidades.<sup>112</sup>

---

<sup>111</sup> *Ibidem*, p. 34.

<sup>112</sup> Al respecto podemos identificar y remitir los trabajos de Johanna Broda señalados en este capítulo.

Regresando con la crítica de Beyer, también resulta interesante señalar su opinión sobre los esquemas occidentales aplicados a los temas indígenas americanos; aunque en la práctica no propuso una interpretación distinta y siguió las que habían dejado los anteriores mexicanistas alemanes, a pesar de que también los criticó, por ejemplo sobre el calendario, donde consideró probar que otros como Seler se habían equivocado y que en el ciclo calendárico de 52 años no hubo intercalaciones:

Todos los cincuenta y dos años se siguen de la misma manera como los primeros, quiere decir, todos tienen 18 cenpohuallis (sic) de 20 días y cinco nemontemi. Queda, entonces, comprobado que los antiguos mexicanos durante 52 años no hicieron intercalaciones para adjuntar su año incompleto de 365 días al verdadero (año trópico) de 365d, 5 h, 48 m. y 45s.<sup>113</sup>

Por último, dentro de sus textos podemos ver cómo a pesar de ser crítico con sus antecesores también tiene muchas ideas compartidas, por ejemplo la hipótesis que a partir de las élites se produce el conocimiento, Beyer considera que los sabios sacerdotes ordenaban el tiempo: propone tres cadenas ideológicas, donde elementos y fenómenos naturales están homologados a los dioses, relación que llega a los mitos y la ordenación del tiempo y el espacio, por ejemplo dice: “Al considerar a *Tonatiuh*, el dios del Sol como patrón del decimonoveno signo diurno *quiahuatl* <<lluvia>>, también esto explica la relación ideológica : Sur, Sol, Tiempo de Lluvia”.<sup>114</sup>

### 3.6.3 Comentarios finales a Beyer

Como hemos visto, Beyer aunque mostró una actitud crítica ante Seler y Preuss e incluso iniciativa sobre los temas generales de las fiestas y cuestiones del calendario no logró posicionar u ofrecer alguna interpretación o planteamiento importante, es de destacar su postura ante los modelos o esquemas de análisis desde Europa y como necesariamente no caben para la historia indígena, de igual manera el debido reconocimiento por impulsar iniciativas o dinámicas académicas no institucionales en el país, con su propia revista y las sociedades de las que formó parte.

---

<sup>113</sup> Hermann Beyer, “Prueba de que los Mexicanos no intercalaban días durante el Ciclo de 52 Años” en *El México Antiguo*, Tomo X, México, D.F, Sociedad Alemana Mexicanista- Instituto Cultural Mexicano-Alemán “Alejandro de Humboldt”, 1965, p. 301.

<sup>114</sup> Beyer, “El sur en el Pensamiento...” *op. cit.*, p. 37.

Sin embargo el papel de Beyer en esta historiografía queda marcado más por su relación con la “escuela” mexicanística alemana, corriente y etapa de estudio que como vimos en todo el capítulo en general jugó un papel fundamental sobre los estudios del México Antiguo.

### **3.7 Recapitulación, “la interpretación clásica” del estudio de las veintenas**

El período y trabajo de los mexicanistas alemanes fue un apoyo importante al desarrollo e interés por el conocimiento de la historia antigua de México y la cultura indígena. Apoyo que se constituyó a través de disciplinas ya profesionales como la arqueología, la antropología, la historia, la etnografía y la lingüística, y asimismo por el trabajo e influencias metodológicas de sus representantes, como el evolucionismo, el difusionismo, entre otros. Lo anterior aglutinado por un contexto mexicano definido por las pretensiones indigenistas de posicionar una cultura “unificada” de los mexicanos sobre la “unión” de las dos raíces, como en ese momento lo entendían, la indígena y la occidental, mientras se construía con base en el pasado una historia antigua gloriosa de la nación, por la cual agrupar y dotar ideológicamente una identidad, motivos que pesaron dentro de la difusión e interpretación de los estudios en estos campos.

En términos académicos las interpretaciones y metodologías de los mexicanistas constituyeron paradigmas, sobre todo a partir del trabajo de Seler y Preuss, ideas e hipótesis que se difundieron y establecieron hegemónicamente durante varias décadas, de donde tenemos la “interpretación clásica” o “idea general” de las fiestas y sus problemáticas e incluso su método.

Sobre las problemáticas, las investigaciones de los mexicanistas alemanes definieron e identificaron la relación con la agricultura y sus ciclos y su posible división en dos periodos por el cambio de estación y el clima; así como la expresión de sus rituales ante los fenómenos naturales como la lluvia, la observación de los astros, las relaciones mítico-rituales y su cabida dentro de todo el pensamiento religioso y ritos como los sacrificios humanos; asimismo la importancia y problemáticas del calendario, desde la situación del bisiesto, su función e importancia como condición intelectual y tecnológica dominada por las élites.

En cuanto a su metodología, la definición del método integrador de la antropología, el rigor documental y la crítica de las fuentes por la disciplina histórica, desde las obras de los frailes hasta los códices, además de la inclusión del trabajo etnográfico al análisis histórico. Todo amalgamado desde una posición teórica cercana al evolucionismo, el idealismo, la historia cultural alemana y el difusionismo; aspectos que marcaron su énfasis por la cuestión “intelectual”, el “pensamiento religioso”.

A manera de síntesis, lo anterior conforma hasta entonces la visión historiográfica de nuestro tema y en gran medida los parámetros de los estudios en general de la historia antigua de México de aquel entonces, que se mantienen por un lado entre las influencias de la historia universal y las corrientes del momento, y por otro el nacionalismo mexicano y sus prácticas del indigenismo-mestizaje.

### **3.8 Conclusiones del capítulo**

Hasta ahora en los periodos, autores y obras revisados en la investigación, principalmente el grupo de la mexicanística alemana, podemos decir es el núcleo de lo que hemos llamado la “interpretación clásica” o “idea general” de las fiestas y sus problemáticas. Pues las investigaciones de este grupo son la principal influencia para el desarrollo posterior del tema, su trabajo en dos niveles, por un lado la definición de los problemas y tópicos de estudio y por otro como abordarlos metodológicamente, configura la base para abordar el fenómeno de las veintenas. Sin embargo, aún no concluimos con la revisión de la primera etapa de esta historiografía (1884-1972), los siguientes años también son fundamentales para su desarrollo, propiciado por un giro metodológico de estos estudios.

A partir de la solidificación de las instituciones, el proyecto nacional mexicano parecía avanzar sobre los objetivos que se habían trazado. En el ámbito académico-político, el paradigma del México Antiguo y sus intereses fueron renovados, convirtiendo en algo más grande su posición ideológica-política y la labor académico-científico. Esta subsecuente y revulsiva etapa de la que hablamos, de manera simplificada y por énfasis sobre el estudio de las veintenas y sus problemáticas, tiene como una de sus causas la propuesta e influencias de otro antropólogo alemán, una generación delante de los consagrados mexicanistas, hablamos de Paul Kirchhoff.

## Capítulo IV. Paul Kirchhoff, el orden mesoamericano. La transición de los estudios del México Antiguo a la ciencia mesoamericanística

Con riesgo de ser tachado de liberalismo impenitente, diría por el contrario que todas las puertas me parecen buenas para flanquear el umbral múltiple de la historia. Ninguno de nosotros podría conocerlas todas, desgraciadamente. El historiador abre sobre el pasado, en primer término, la que conoce mejor. Pero si trata de ver lo más lejos posible, obligatoriamente tocará a otra puerta, luego a otra... Cada vez se las tendrá que ver con un paisaje nuevo o ligeramente diferente, y no hay historiador digno de ese nombre que no haya sabido yuxtaponer cierto número de ellos: paisaje cultural y social, cultural y político; social y económico, económico y político, etc. Pero la historia los reúne todos, es el conjunto de esas vecindades, esos linderos, esas interacciones infinitas...

Fernand Braudel <sup>1</sup>

### 4.1 Introducción

En este capítulo nos proponemos analizar la obra de Paul Kirchhoff, con especial énfasis en sus planteamientos sobre el tema de las fiestas de las veintenas y sus distintas problemáticas, como lo es el calendario, fenómenos que son objeto de esta investigación. Para dicho análisis de carácter historiográfico presentamos los aspectos biográficos y formativos de Kirchhoff más importantes, donde advertimos sus influencias y como estas se traducen en una metodología propia, además de poder notar su importancia como académico y una de las figuras claves de la historiografía del México prehispánico.

Sus influencias teórico- metodológicas que van desde la corriente marxista, el difusionismo unilineal, el culturalismo, el estructuralismo, e incluso los aportes de la mexicanística alemana y el nacionalismo mexicano, a quienes criticó y mantuvo rivalidades académicas que nos permiten además conocer más sobre el contexto.

Con base en esta observación, hemos incluido en el texto la importancia del concepto Mesoamérica como una revitalización del paradigma del México Antiguo y su importancia académica política, a través de la rivalidad y competencia por el tema de los calendarios que existió ente Kirchhoff y Alfonso Caso, una de las figuras nacionales más importantes de los estudios de la historia antigua de México.

---

<sup>1</sup> Fernand Braudel, “Sobre una concepción de la historia social” en *Escritos sobre historia*, México, FCE, 1991, p. 162.

La parte final de este texto se enfoca en ofrecer una síntesis del pensamiento general de Kirchhoff, el cual se delinea en gran medida por la convicción del estudio universal de las sociedades humanas, su cultura y su historia, dentro de la condición social, que es el determinante de Kirchhoff; para culminar con el análisis de su propuesta sobre el calendario y las fiestas. Interpretaciones que reflejan la importancia de Kirchhoff como el investigador que dio un giro a la manera de entender la cultura y la historia mesoamericana, sus fuentes, su pensamiento, es decir, sus estructuras, superando la imposición etnocéntrica occidental, al proponer como idea fundamental para los planteamientos de este tipo de estudios la existencia de un orden mesoamericano, coherente en su propia lógica de pensamiento y estructura del mundo.

En una simplificación de la obra de Kirchhoff, generalmente se le recuerda por ser el acuñador del término Mesoamérica en su artículo de 1943, propuesta conceptual que compendió desde entonces una gran cantidad de críticas, pero también fortaleció acuerdos académicos para hacer crecer estos estudios. Sin embargo, el papel de Kirchhoff y su importancia en dichos estudios trasciende esa visión, permanentemente cercano a la polémica, llegó a México para diferir con la corriente mexicanística de sus compatriotas, para posteriormente constituir su propia visión de la historia indígena de México y comenzar a reformular su base metodológica y conceptual, fundado en la convicción de la estructura social, económica y política en la historia.

Para ampliar las ideas anteriormente planteadas desarrollaremos en el texto la formación académica de Kirchhoff, sus influencias, el contexto mexicano de los estudios del México Antiguo y su relación política, para después profundizar en los planteamientos metodológicos de Kirchhoff sobre los estudios mesoamericanos y por supuesto en sus interpretaciones de las fiestas de las veintenas y sus diferentes problemáticas, bajo este esquema nuestro objetivo es comprender como en el constante proceso de rescritura de la historia fue tratado el tema y cuáles son las aportaciones de Kirchhoff a dichos estudios.

#### **4.2 Reseña biográfica y académica**

La vida y obra de Paul Kirchhoff está bien documentada, podríamos decir que año con año, nuestra principal referencia es la semblanza que hizo su colaborador Wigberto Jiménez

Moreno en el texto compilatorio del homenaje a Kirchhoff;<sup>2</sup> aunque también tenemos otras reseñas que bien lo complementan.<sup>3</sup>

Kirchhoff nació en 1900 en el seno de una familia protestante en Hörste, Alemania, oriundo de Westfalia, aunque desde muy pequeño fue llevado a la capital de Prusia. Cursó sus estudios universitarios entre 1919 y 1926 en las ciudades de Berlín, Friburgo y Leipzig, formándose en las disciplinas de teología, filosofía, economía, sociología y etnología.<sup>4</sup>

Por esos años fue su maestro Fritz Krause, conocido por su obra *Vida económica de los pueblos* aparecida en 1924, donde frecuentaba la etnología y la economía; trabajó sobre los pueblos indios de Brasil Central, el Amazonas y el Suroeste de los Estados Unidos, temas a los que se acercó el joven Kirchhoff.<sup>5</sup>

En 1927 se volvió asistente del Museo Etnológico de Berlín, que como hemos visto era centro de los estudios americanistas y mexicanistas, ahí conoció a Preuss y su trabajo sobre los indígenas de la zona del Gran Nayar y sus estudios comparativos. Al año siguiente viaja a Inglaterra al obtener una beca y luego en 1929 se trasladó a los Estados Unidos, en la Universidad de Columbia conoció a Franz Boas y a Edward Sapir, resido ahí por un año.

Al regresar a Europa obtuvo su doctorado en etnología por la Universidad de Leipzig en el año 1931,<sup>6</sup> presentó la tesis: “Casamiento, parentesco, familia y linaje entre los grupos no andinos del norte de Sudamérica”; influenciada fuertemente por la corriente difusionista que dominaba las disciplinas humanas en Alemania, pero también plasmó la influencia de Sapir al incluir análisis de tipo etnohistórico y etnográfico.<sup>7</sup>

---

<sup>2</sup> Wigberto Jiménez Moreno, “Vida y acción de Paul Kirchhoff” en Barbro Dahlgren (Coord.), *Mesoamérica. Homenaje al doctor Paul Kirchhoff*, México, INAH, 1979, pp. 11-25.

<sup>3</sup> Carlos García Mora, Linda Manzanilla y Jesús Monjarás-Ruiz, “Prefacio a la obra completa” en Carlos García Mora, Linda Manzanilla y Jesús Monjarás-Ruiz, (Eds.), *Paul Kirchhoff. Escritos selectos / Estudios mesoamericanistas. Vol. I Aspectos generales*, México, UNAM-IIA, 2002, p. 13. En la página referida particularmente en la nota “2” enlista los estudios biográficos o semblanzas de Kirchhoff.

<sup>4</sup> Adriana Zappet Tapia, “Paul Kirchhoff” en Lina Odena Güemes y Carlos García Mora (Coord.), *La antropología en México. Panorama Histórico*. Vol. X, México, INAH, 1988, p. 352.

<sup>5</sup> Jiménez Moreno, *op. cit.*, p. 13.

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 14.

<sup>7</sup> Carlos Daniel Altbach Pérez, *El concepto de Mesoamérica en el estudio de procesos históricos: el debate entre unidad y diversidad*, Tesis que para obtener el título de Licenciado en Historia por la Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 2010, p. 18.

Los años siguientes fueron difíciles en Alemania por el ascenso del partido nazi al poder, Kirchhoff de convicciones antifascistas perdió su ciudadanía alemana en 1932, sin embargo logró conseguir una beca y trabajar en Irlanda y posteriormente en Francia donde tuvo contacto con Paul Rivet; posteriormente en 1934 nuevamente fue invitado a los Estados Unidos donde trabajó un par de años emprendiendo estudios de sociedades sudamericanas. En 1936 fue su primer encuentro con los estudios mexicanistas y el país, al ser invitado por el subsecretario de Educación Pública de México, el profesor Luis Chávez Orozco a impartir un curso con el tema: “El origen de las Clases Sociales y del Estado”, es así que proveniente de Chicago Kirchhoff llegó a México en septiembre del referido año.<sup>8</sup>

Kirchhoff pronto se dio cuenta de que para trabajar en México tenía que convertirse en un especialista de los estudios del México prehispánico, un mexicanista, reconoció dos grandes vertientes en la antropología mexicana de ese tiempo, excavar indios o visitar a los actuales. Disintió con la forma en que se estudiaban las fuentes, concluyó profundizar en ellas por lo que en principio llamó “etnografía según las fuentes”,<sup>9</sup> lectura que desencadenó en una crítica a la historicidad que daban los estudiosos a los datos del México Antiguo, bajo criterios donde sólo quedaban determinados como hechos del pasado y el énfasis de los mexicanistas por el pensamiento religioso en los aspectos mitológicos como nociones “primitivas” y los fenómenos astrales sin acercar sus observaciones a la cuestión social.

Igualmente y con el propósito de quedarse en México fueron fundamentales sus acercamientos y relaciones con los académicos nacionales, en 1937 junto a Jiménez Moreno y Alfonso Caso fundaron la Sociedad Mexicana de Antropología (SMA), también recibió la invitación para formar parte de la planta docente que abrió la Escuela Nacional de Antropología e Historia, donde impartió de 1939 a 1941 las materias: “Historia de la Cultura”, “Problemas fundamentales de la Antropología”, “Culturas indígenas de América”, “Etnografía de México y Centroamérica”, “Historia de los Métodos y Doctrinas Etnológicas y Sociológicas” y además el idioma alemán.<sup>10</sup>

---

<sup>8</sup> Jiménez Moreno, *op. cit.*, p. 15.

<sup>9</sup> Carlos García Mora, “La creatividad científica a través de los papeles de un etnólogo (a propósito del archivo personal de Paul Kirchhoff)” en Mechthild Rutsch (Comp.), *La historia de la antropología en México, fuentes y transmisión*, México, INI, 1996, p. 229.

<sup>10</sup> Jiménez Moreno, *op. cit.*, p. 15.



Los siguientes años dentro la carrera de Kirchoff se caracterizan por una prolífica participación en congresos y mesas redondas de la misma SMA y elaboración de artículos; entre otros temas trabajó la historia de los purépechas, aspectos históricos y míticos dentro de las tradiciones nahuas de la Historia tolteca- chichimeca, y el artículo que lo identifica de manera general en los estudios del México Antiguo: “Mesoamérica; sus límites geográficos, composición étnica y características culturales” de 1943; seguido de “El papel de México en la América precolombina” de 1944, “El problema del origen de la civilización mexicana”, entre otros.<sup>11</sup>

A la par entre 1944-1945 radicó en Jalapa donde colaboró para la fundación de una escuela de antropología; posteriormente asistió al Primer Congreso de Arqueólogos del Caribe quedó un año dando cursos en la Universidad de Tegucigalpa, para regresar a México en 1946 y continuar con cursos de posgrado en la ENAH, para después residir nuevamente en Estados Unidos de 1947-1954.<sup>12</sup> Sus intereses se habían abierto por esos años, por un lado en función del pensamiento estructuralista y por otro sobre el difusionismo de la escuela alemana, comenzó a dedicarse al estudio de las “altas culturas” de Asia central, meridional y oriental; también el problema de la peregrinación azteca y su cronología, por lo que se acercó también a los calendarios.<sup>13</sup>

En 1955 ingresó al Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM, en ese momento a cargo de Rafael García Granados, por sus interpretaciones formuladas en esos años comenzó a tener rivalidades y controversias con académicos mexicanos, sobre todo por su tendencia difusionista, cuestión que afectaba el sentido autóctono y nacionalista de los estudios mesoamericanos del momento, por tal causa en circunstancias un tanto conflictivas tuvo que jubilarse de ese instituto en 1965, bajo el argumento de que producía muy poco, hecho que lo frustró y contribuyó a su aislamiento.<sup>14</sup>

Regresó a la ENAH en 1968 invitado por el subdirector de ese entonces Carlos Martínez Marín con el objetivo de impartir e impulsar la licenciatura en Etnohistoria, como lo dicen testimonios de algunos de sus estudiantes de esa época, en sus clases se la pasaba haciendo

---

<sup>11</sup> Zapett Tapia, *op. cit.*, p.354.

<sup>12</sup> Jiménez Moreno, *op. cit.*, p. 15-17.

<sup>13</sup> Zapett, *op. cit.*, p. 355.

<sup>14</sup> Jiménez Moreno, *op. cit.*, p. 20.

cuadros comparativos y llenando el pizarrón de datos sobre pueblos de al menos dos continentes, algo que sólo unos cuantos estudiantes podían seguir, hecho que producía el interés de pocos, aunado a que el contexto político y social del país era complicado, sobre todo entre los jóvenes y estudiantes, cuyo máximo referente son los eventos de octubre del mismo año; cito un testimonio al respecto: “nada atractivo les resultaba oír a un investigador alemán disertar sobre los dioses y calendarios ¡en el Asia de mil años antes! A ellos les interesaba México y el México del presente. Así pues, les tenía sin cuidado los rasgos culturales de quién sabe qué pueblos allende los mares”.<sup>15</sup>

A pesar de los diferentes problemas en los últimos años de Kirchhoff, dice Jesús Jáuregui quién estudio con él: “Kirchhoff se mantuvo como dedicado investigador, académico que seguía asistiendo a congresos y digno profesor hasta el final de su vida. Me consta”;<sup>16</sup> uno de sus últimos cursos lo ofreció en la Universidad Iberoamericana en el verano de 1971 bajo el título: “Principios estructurales del México antiguo”, donde expuso de forma despreocupada y ampliamente sus ideas sobre la derivación del sistema calendárico de Mesoamérica a partir de culturas de Asia.<sup>17</sup> Afortunadamente contamos con ese testimonio en una edición que preparo Teresa Rojas Rabiela,<sup>18</sup> más adelante lo tomaremos como fuente primaria para abordar algunos aspectos fundamentales de su método, pensamiento y como contraste de las diferentes polémicas que Kirchhoff vivió, sobre todo en torno al nacionalismo y el difusionismo proyectado en el estudio de los sistemas calendáricos y algunas cuestiones religiosas.

Kirchhoff falleció en septiembre de 1972 en la Ciudad de México, su archivo fue recuperado por el que había sido su alumno Guillermo Bonfil Batalla entonces director del INAH, archivo del que rescataron todo lo que escribía con fines académicos, manuscritos, mecanografías, originales terminados, fichas, ideas o apuntes, hipótesis, instrumentos de trabajo como fuentes, mapas, tablas, fotografías, entre otros, fueron encargados de

---

<sup>15</sup> García Mora, “*La creatividad científica a través...*” *op. cit.*, p. 226- 227.

<sup>16</sup> Jesús Jáuregui, *¿Quo vadis, Mesoamérica?* en *Boletín Oficial del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, Nueva Época, Núm. 82, Abril/ Junio, 2008, p. 26.

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 27.

<sup>18</sup> Teresa Rojas Rabiela, *Paul Kirchhoff: principios estructurales en el México Antiguo*, México, Cuadernos de la Casa Chata-CIESAS, 1983.

organizar el archivo Luis Reyes García y Lina Odena Güemes,<sup>19</sup> quienes en ese momento trabajaban con Kirchhoff en una edición crítica de la Historia tolteca-chichimeca que terminó por ser publicada en 1975.<sup>20</sup>

#### **4.3 Formación. Kirchhoff hacia una perspectiva propia de la historia**

Más allá de reseñar su vida, con el propósito de comprender su obra es fundamental revisar de manera más puntual sus influencias, su método y la proyección que tenía el propio Kirchhoff sobre las ciencias, digamos humanas, y sociales, así como la importancia que tenían para él los estudios prehispánicos o la “ciencia mesoamericanística”, como después la nombró.

Hablar de las influencias y posturas teórico-metodológicas de Paul Kirchhoff tiene un particular problema, y es que existen diferentes definiciones o formas de catalogar a Kirchhoff dentro de una escuela o corriente, algunos lo ven como un marxista- materialista, otros un estructuralista, también evolucionista y alguno que otro sólo ve al difusionista. Esto ocurre como bien lo indican Mechthild Rutsch y Luis Vázquez León por el afán de interpretar un poco a conveniencia a este investigador.<sup>21</sup>

De manera similar, señala Jáuregui hay quienes piensan en una diferencia entre el “Kirchhoff joven” y el “Kirchhoff viejo”;<sup>22</sup> lejos de esta posición hay que señalar que Kirchhoff contaba con un alta preparación y capacidad en el uso crítico de modelos metodológicos, que le acompañaron durante toda su carrera y le fueron útiles en sus distintas interpretaciones. A través de esta investigación consideramos que Kirchhoff fue siempre congruente con su convicción de ser un historiador de lo social y económico, que buscaba “leyes” o “complejos culturales” aplicables a toda la humanidad y que para ello se apoyó de manera crítica de distintos modelos teóricos, diferentes disciplinas y sus técnicas, congruentes en su fin último comprender como el aspecto social mantiene una dinámica en la historia, la perspectiva política y económica, y así poder comprender a la humanidad.

---

<sup>19</sup> García Mora, “*La creatividad científica a través...*” *op. cit.*, pp. 233-235.

<sup>20</sup> García Mora, *et al.*, “*Prefacio a la...*” *op. cit.*, pp. 13-14.

<sup>21</sup> Mechthild Rutsch y Luis Vázquez León, “México en la imagen de la ciencia y las teorías de la historia cultural alemana” en *LUDUS VITALIS*, Vol. V, Núm. 8, 1997, México, p. 146.

<sup>22</sup> Jáuregui, *op. cit.*, p. 4.

Parece prudente en primer plano señalar las influencias que Kirchhoff tuvo cuando aun se formaba y posteriormente los acercamientos a otras metodologías mientras fue desarrollando su investigación mesoamericanista; para luego pasar a analizar en concreto sus temas y sobre todo lo que tiene que ver con el calendario, las fiestas y sus problemáticas.

#### **4.3.1 Primeras lecturas**

Kirchhoff se formó como etnólogo de la Universidad de Leipzig a lado de Fritz Krause, quien influyó en Kirchhoff con la idea y convicción fundamental de pensar la sociedad en torno a una totalidad, un “orden” o “estructura”, en la que se interrelacionan los aspectos sociales, económicos y religiosos,<sup>23</sup> planteamiento a veces llamado “etnoeconomía” o “etnosociología”.<sup>24</sup>

A la par señala Wigberto Jiménez Moreno que, en sus tiempos de estudiante Kirchhoff tuvo como primeras lecturas e influencias las obras de Max Weber, Lewis Morgan, Carlos Marx y Federico Engels,<sup>25</sup> así como el prusiano Siegfried Passarge en planteamientos sobre perspectivas “antropogeográficas” y el austriaco Richard Thurnwald, quienes reforzaron su perspectiva sobre la visión social etnológica y económica o “etnosocioeconomía”.<sup>26</sup>

Kirchhoff conoció las propuestas anteriores antes de salir de Alemania a principios de la década de los treinta, en el extranjero se enriqueció aun más de planteamientos teóricos e influencias de académicos en antropología, personajes de gran influencia y claves del momento, por ejemplo Paul Rivet, Bronislaw Malinowski y el ya mencionado en esta investigación Franz Boas.<sup>27</sup>

#### **4.3.2 El marxismo de Paul Kirchhoff**

---

<sup>23</sup> Brígida von Mentz, “Los aportes de la etnología alemana” en María de la Luz del Valle Berrocal (Coord.), *La antropología en México. Panorama Histórico*, Vol. V, México, INAH, 1988, p. 232.

<sup>24</sup> Mechthild Rutsch, “En torno al Coloquio Mesoamérica y nuestra memoria del doctor Paul Kirchhoff”, en *Dimensión Antropológica*, Año 7, Vol. 19 Mayo / Agosto, México, CONACULTA- INAH, 2000, p. 40.

<sup>25</sup> Jiménez Moreno, *op. cit.*, p. 12.

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 14.

<sup>27</sup> Rutsch, *op. cit.*, p. 41.

La principal diferencia por la que se habla de dos etapas del pensamiento de Paul Kirchhoff es la influencia que tuvo el marxismo en su juventud. Kirchhoff había sido miembro del partido comunista alemán y creía en el estudio del marxismo para la búsqueda de elementos teóricos aplicables a los estudios etnológicos,<sup>28</sup> sobre todo porque esta metodología podría entregar –o al menos ese era su fin último– leyes universales “aplicables a toda la humanidad” desde la antigüedad hasta el presente, idea que Kirchhoff quería desarrollar por sus investigaciones, pensamiento y convicción que acompañó toda su vida.

La síntesis de su pensamiento marxista lo encontramos en un texto llamado: “Etnología, materialismo histórico y método dialéctico”, donde se recogen una serie de cursos y conferencias que dio en la Universidad de México entre 1938-1939, que fueron publicadas en 1979 por la revista *Antropología y Marxismo*.

En el texto se nota el compromiso político de Kirchhoff como académico marxista y su postulado de la lucha de clases en pro del proletariado. En su exposición Kirchhoff relaciona íntegramente la etnología –su formación inicial– con los planteamientos del materialismo histórico y la dialéctica. Pugnaba por el desarrollo de la conciencia de clase a partir del conocimiento del pasado, así que es fundamental en este sentido entender la existencia de una historia burguesa, falseada para el dominio y opresión del proletariado, acción que se remonta a la antigüedad misma.

Según el planteamiento de Kirchhoff, el deber marxista es restablecer el conocimiento histórico integral, incluso hasta las sociedades antiguas y que: “la etnología como historia general trata de descubrir leyes históricas, el conocimiento de los cuales pueda guiarnos en nuestra actitud práctica, frente a los problemas actuales”.<sup>29</sup> Como lo señalamos en párrafos anteriores ésta es la convicción hacia los estudios sociales que Kirchhoff proyectaba para sus trabajos, situación relevante, ya que en contexto aquí define a la etnología como la disciplina que marcaría o dictaría tal postura.

---

<sup>28</sup> García Mora, “*La creatividad científica a través...*” *op. cit.*, p. 227.

<sup>29</sup> Paul Kirchhoff, “Etnología, materialismo histórico y método dialéctico”, p. 1. Consultado en línea (30-04-2016) en [http://www.left-dis.nl/e/KIRCHHOFF\\_conferencias-libre.pdf](http://www.left-dis.nl/e/KIRCHHOFF_conferencias-libre.pdf) Publicado originalmente en *Antropología y marxismo*, México, Ediciones Taller Abierto, mayo de 1979, núm. 1, pp. 11-38.

A pesar del convencimiento sobre el marxismo que Kirchhoff denota en esta exposición, veremos más adelante como pudo integrar aun más planteamientos metodológicos como el difusionismo, el culturalismo y de alguna forma el estructuralismo, pero sin desapegarse de algunas nociones del marxismo, suprimió la parte dogmática y quedó más cercano hacia el materialismo y la dinámica social en la historia, demostrando una flexibilidad y crítica para adaptar modelos e influencias de estudio.

Continuando con el texto, Kirchhoff expone que el estudio de las sociedades debe ser integral y considerar las relaciones del hombre con el Estado, el ambiente e incluso el pensamiento. Entender esa dinámica es lo que puede ofrecer esas leyes generales que rigen y mueven la historia,<sup>30</sup> en una especie de progreso donde intervienen las condiciones materiales y el método dialéctico, que muchas veces es visto como oposición: el materialismo, filosofía que ha logrado superar el misticismo metafísico e idealista del pensamiento moderno, propuesta que es consciente al pensar las sociedades en relación con sus modos de producción.<sup>31</sup> Así el materialismo proporciona la base científica para la lucha del proletariado, a través de: “la investigación de la realidad como se presenta a nuestra conciencia, un modo de pensar e investigar que corresponda al movimiento real de la materia. Ese método es el materialismo dialéctico”.<sup>32</sup>

Posterior a la década de los cuarenta Kirchhoff comenzó gradualmente a abandonar los métodos y ejes del marxismo, más no su inquietud o convicción por aquellas ideas globales o generales que tienen la humanidad y que en el fondo para Kirchhoff radican en la estructura socioeconómica apoyada en la tenencia de la tierra y una interrelación entre grupos sociales,<sup>33</sup> tópicos fundamentales en sus textos, reflejo de su manera de entender la historia que conforme a esta base teórica se aleja del idealismo de sus compatriotas de la mexicanística y sus discípulos.

---

<sup>30</sup> *Ibidem*, p. 21.

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 31.

<sup>32</sup> *Ibidem*, p. 26.

<sup>33</sup> Paul Kirchhoff, *Principios estructurales en el México Antiguo*, Teresa Rojas Rabiela (Ed.), México, Cuadernos de la Casa Chata-CIESAS, 1983, p. 26.

Con el ejemplo de la influencia marxista, vemos como Kirchhoff era un investigador que siempre criticaba, reflexionaba y consideraba nuevas ideas e hipótesis que estudiaba a detalle, en aquel curso de la Universidad Iberoamericana en 1971 dijo:

Me acuerdo cuando primero caí bajo la influencia del pensamiento de Marx, leí en Marx que él dice que sí es muy fácil ver los resultados de un modo de producción, ya sea deducciones de cómo debe haber sido; pero se debe hacer al revés, se debe deducir de un modo de producción, cómo fue concretamente la cultura; eso francamente no lo veo factible [...] es decir, hay una serie de incógnitas que me temo que van a quedar incógnitas, que no excluye que uno trate de limitar el campo y decir, debe haber sido esto, y esto, y esto no, etc.; pero deberás establecer una correlación entre organización económica, social, política y religiosa, me encantaría si lo hubiera, ¿pero cómo se puede hacer?<sup>34</sup>

Dejando clara la intención e inquietudes de Kirchhoff por integrar los modelos teóricos y metodológicos para el estudio de la historia, y como su principal problemática de estudio comprender la dinámica social y poder encontrar modelos aplicables a la humanidad en general, entendemos que desde sus inicios Kirchhoff fue un investigador altamente preparado y conocedor de teorías y metodologías, no es de extrañar que cuando llegó a México entendió bien la dinámica de los trabajos de la mexicanística alemana, más adelante nos referiremos a las críticas puntuales que realizó a sus compatriotas.

#### **4.4 Influencias posteriores**

Como parte del análisis historiográfico consideramos fundamental describir el contexto intelectual, las influencias de este ámbito y como estas metodologías y corrientes se adaptan y encuentran en la obra de un investigador.

Para el caso de Kirchhoff tenemos claro que dentro de los estudios del México prehispánico del contexto, finales de la primera mitad del siglo XX en México, se ceñía una línea bien marcada de la identidad y características de los estudiosos alemanes que habían incurrido en el plano del México Antiguo, Seler, Preuss, Lehmann, Krickeberg y Beyer. A su alrededor se había configurado la corriente mexicanística, entre la idea del método integrador de la antropología, el rigor documental de la historia, el diálogo con otras disciplinas como la etnología y la lingüística, la influencia evolucionista y de los estudios de las religiones “primitivas” enfocadas en su pensamiento, el difusionismo, entre otras características vistas en los capítulos anteriores.

---

<sup>34</sup> *Idem.*

Sin embargo, Kirchhoff era distinto, más joven y con particularidades teóricas que le permitieron no agruparse ante el grupo de la *Mexikanistik* y la dinámica nacionalista en la que habían sido interpretados sus planteamientos y metodologías, hicieron importantes progresos y plantearon las bases para múltiples aspectos en los estudios del México Antiguo y por supuesto nuestro tema, las fiestas de las veintenas y sus problemáticas en la “interpretación clásica”.

Como ya vimos el marxismo juega un papel determinante dentro del pensamiento de Kirchhoff más allá de las posiciones dogmáticas de dicha corriente en la convicción que el propio Kirchhoff compartió el estudio de lo social, económico y político en la historia, y las leyes generales a cualquier sociedad en el tiempo considerando la base material.

Pero como señalamos Kirchhoff siempre se mantuvo al tanto de los modelos, paradigmas o epistemologías que se pronunciaban para interpretar los fenómenos sociales, desde las propuestas alemanas fundadas en el universalismo de la historia cultural y el difusionismo, hasta en algunos aspectos del estructuralismo; en los siguientes apartados se analizarán dichas influencias y como Kirchhoff las apropió para su obra desde una crítica puntual, conclusiones e intenciones propias.

#### **4.4.1 Crítica a la mexicanística alemana**

Kirchhoff criticó a la *Mexikanistik* por sólo haberse concentrado en el contenido mítico-religioso de las fuentes históricas, sobre todo de los códices, así como el énfasis de esta corriente por el estudio de la cultura intelectual o de las ideas, enalteciendo el pensamiento religioso, sobre todo de élite, dejando al hombre y la sociedad en segundo plano; Brígida von Metz aclara esta idea cuando define los intereses de Kirchhoff, dice su texto: “Para Kirchhoff el hombre mexica establecía su organización social con las mismas convicciones y ordenamientos que regían el mundo religioso. Por lo tanto, la organización social de las culturas debía ser objeto de análisis minuciosos”.<sup>35</sup>

Coincidimos con esta visión sobre Kirchhoff, pues fue la definición que acompañó su carrera, determinó sus temas de estudio y sus propuestas, manifestando una preocupación por como la dinámica social y económica integraba los demás aspectos de la vida de los

---

<sup>35</sup> von Metz, *op. cit.*, p. 233.



pueblos, hasta influir en cuestiones tan complejas como el pensamiento religioso. Sin embargo a pesar de la crítica a sus compatriotas de la mexicanística, compartía con ellos la tradición de la historia cultural alemana y el difusionismo, así como algunos temas u objetos bien definidos.

La tradición de la historia cultural alemana ya lo analizamos en capítulo II sobre Eduard Seler, donde expusimos como esta corriente tiene una larga práctica que extiende a las ideas del la Ilustración y el Renacimiento, en el dominio de la razón, el progreso y las condiciones intelectuales, cuestiones acordes a la filosofía idealista. Estas doctrinas conjuntaron una conciencia en las sociedades europeas sobre el sentido universal de la historia como parte del espíritu humano y su devenir.

El universalismo alemán alcanzó los estudios sobre la historia antigua y de las llamadas “altas culturas” para diferenciar de las sociedades “primitivas”. Estas propuestas fueron aunadas al surgimiento de la incipiente antropología y sus primeros planteamientos, como el difusionismo, sobre el cual Kirchhoff es el último representante en México. En los siguientes apartados abordaremos la visión difusionista de Kirchhoff en sus textos y como se adhirió a la corriente más radical de dicha propuesta, hecho que le valió una rivalidad académica con Alfonso Caso, particularmente focalizada en el estudio de los calendarios.

#### **4.4.2 Kirchhoff y el difusionismo**

Como vimos en capítulos anteriores el difusionismo alemán no fue una corriente única, Paul Kirchhoff no sigue la línea de de Eduard Seler, quien se ciñó a las ideas de su maestro Adolf Bastian, la corriente multilineal del difusionismo, la cual considera que la cultura pudo surgir en diferentes sitios e incluso tener avances similares en algunas etapas del desarrollo de su civilización.

Kirchhoff fue adepto a la corriente que desarrolló su propio maestro Fritz Krause, conocida como la variante estructural, no asociado ni al funcionalismo o estructuralismo sino de “estructuras históricas susceptibles de definir por medio de fuentes tales como las genealogías, los mitos, la documentación y la prehistoria”.<sup>36</sup> Coincidió con rechazar las teorías e hipótesis de una evolución multilineal de la humanidad, se condujo más a la

---

<sup>36</sup> Rutsch y Vázquez León, *op. cit.*, p. 148.

corriente unilineal y de la escuela de “los círculos culturales” de Graebner y Schmidt, que habían continuado con las ideas iniciadas por Ratzel,<sup>37</sup> donde se planteaba que los avances culturales, en sí la civilización se había creado en un solo sitio o centro y difundido por el mundo a través de contactos, intercambios o migraciones.

A pesar de que la visión difusionista unilineal es un tanto recalcitrante, Kirchhoff la acordaba e incluso negaba y criticaba la posición multilineal, pues creía que no pudieron hacerse avances culturales similares en dos puntos distintos, lo vemos en la siguiente afirmación suya: “yo admito, francamente: cuando me veo frente a un argumento y digo, pero hay cosas que se pueden demostrar que no se pueden haber inventado dos veces en el mundo. Con una cosa tan compleja como ésta, eso es creer en milagros, y no creo en milagros.”<sup>38</sup>

El difusionismo como paradigma decayó al término de la Segunda Guerra Mundial y el proceso de alza estadounidense como la nueva potencia mundial, por lo tanto el difusionismo fue criticado por sus tendencias políticas de derecha y extrema derecha; asimismo académicamente le era difícil sostenerse por lo favorecido que se veía la escuela antropológica estadounidense con el nuevo paradigma y orden en el mundo.<sup>39</sup>

Encabezada por Franz Boas, aunque alemán, la corriente antropológica estadounidense es conocida como culturalismo o relativismo cultural, como vimos en anteriores capítulos Boas también figuró en la formación de la antropología mexicana, tanto por su participación en la creación de la Escuela Internacional de Antropología y Arqueología y Etnografía Americanas de 1910 y siendo su segundo director de 1911- 1912, además de ser maestro de Manuel Gamio. En el siguiente apartado ampliaremos la influencia de Boas al periodo de Kirchhoff.

A pesar de esta situación en el cambio de corrientes Kirchhoff mantuvo dentro de sus múltiples influencias su posición difusionista e incluso la reafirmó cuando pasó un año en Alemania entre 1960 y 1961,<sup>40</sup> momento en el que los calendarios había sido su máxima

---

<sup>37</sup> Jáuregui, *op. cit.*, p. 4.

<sup>38</sup> Kirchhoff, *Principios... op. cit.*, p. 55.

<sup>39</sup> Jáuregui, *op. cit.*, p. 8.

<sup>40</sup> Rutsch y Vázquez León, *op. cit.*, p. 158.

inquietud y que al igual que el difusionismo lo acompañarían hasta el final de su vida, en el curso de 1971 se permitió ratificar esto, dijo en aquel entonces:

Que creo que básicamente este ordenamiento filosófico, no se hizo aquí, sino se aceptó aquí, y se elaboró aquí, y se transformó en parte, porque no en todo corresponde a lo asiático, pero lo básico sí. Yo soy uno de esos difusionistas extremistas, que piensa que todas las civilizaciones, las altas culturas comenzaron en Mesopotamia.<sup>41</sup>

En ese momento ya había sido fuertemente criticado por algunos de sus colaboradores y compañeros de profesión como Jiménez Moreno y con más fuerza por Alfonso Caso, aquellos que alguna vez habían ponderado su planteamiento más famoso, el de Mesoamérica de 1943.

Adentrarnos de manera general al periodo y problemáticas en la configuración del paradigma Mesoamérica nos ayudará a entender un par de influencias más en la obra de Kirchhoff, al igual que penetrar a su propio método y el contexto que se fue suscitando en este periodo fundamental de los estudios prehispánicos, con este propósito pondremos en el análisis la intención nacionalista en lo académico y político del concepto Mesoamérica y la rivalidad que se originó entre Caso y el propio Kirchhoff.

#### **4.5 Entre difusionismo, culturalismo y nacionalismo: Mesoamérica de 1943**

Acercarse a la génesis y utilidad del concepto y paradigma de estudio llamado “Mesoamérica” es una empresa un tanto complicada, múltiples espacios de crítica y debate, así como una cantidad importante de publicaciones se han generado en torno a esta problemática. Sabemos que el primero en utilizar el término fue Jorge A. Vivó en 1935 utilizado en un par de artículos: “Rasgos fundamentales y correlaciones culturales de Mesoamérica” y “Horizontes culturales de Mesoamérica”, que sólo era una traducción del *Middle America* que usaban los antropólogos estadounidenses desde principios de siglo, para designar o colocar los límites geográficos y culturales de esta “área de estudio”, en su conceptualización acentuaban la dimensión geográfica, privilegiando aspectos como el tipo de suelo, los recursos naturales y minerales propios, por encima de los criterios histórico-culturales.<sup>42</sup>

---

<sup>41</sup> Kirchhoff, *Principios... op. cit.*, p. 21.

<sup>42</sup> Altbach, *op. cit.*, p. 29.

Sin embargo, fue hasta la creación de la Sociedad Mexicana de Antropología en 1937 y 1939 en el XXVII Congreso Internacional Americanista que el debate en torno a las características de la historia prehispánica y su delimitación geográfica como zona de rasgos culturales comunes, decantaron en que se encomendara a Jiménez Moreno, Roberto Weitlaner y al mismo Kirchhoff proponer una aproximación conceptual para dicho problema,<sup>43</sup> asignación que sólo el último culminó con la aparición del artículo de 1943, el concepto comenzó a impregnarse en las investigaciones a partir de la definición que ofrece el investigador alemán, la cual dice:

[Mesoamérica:] como una región cuyos habitantes, tanto los inmigrantes muy antiguos como los relativamente recientes, se vieron unidos por una historia común que los enfrentó como un conjunto a otras tribus del Continente, quedando sus movimientos migratorios confinados por regla general dentro de sus límites geográficos una vez entrados en la órbita de Mesoamérica. En algunos casos participaron en común en estas migraciones tribus de diferentes familias o grupos lingüísticos.<sup>44</sup>

A partir de esta definición podemos tratar de entender el contexto en términos de las necesidades y problemáticas metodológicas de estos estudios, que al final fue lo que terminó por consolidar el concepto, enrolado e interpretado por una gran cantidad de influencias, en palabras de Jáuregui un eclecticismo. Cuestión que gravitaba entre el difusionismo alemán de la escuela de los “círculos culturales”, con la búsqueda e identificación de rasgos culturales por los cuales proponer una delimitación geográfica. Y asimismo con el enfoque culturalista estadounidense con propuesta de “áreas culturales” fundado por Franz Boas, que fue acogido de buena manera en México en parte por el papel que tenía su alumno mexicano Manuel Gamio y el autoctonismo nacionalista de la antropología mexicana, que tenía desde inicios de siglo la intención de consolidarse.<sup>45</sup>

En la definición de Mesoamérica vemos la influencia difusionista en Kirchhoff, aunque no tan radical como en sus últimos años, notamos su consideración por las migraciones y el origen común de los pueblos como una inquietud fundamental sobre la historia prehispánica de México. Sin embargo, para el momento funcionó mejor la otra parte de la definición la que tiene que ver con los límites geográficos y la aparente homologación

---

<sup>43</sup> Alfredo López Austin, “Los gigantes que viven dentro de las piedras. Reflexiones metodológicas”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, Núm. 49, México, UNAM-IIH, Enero-Junio, 2015, p. 166.

<sup>44</sup> Paul Kirchhoff, *Mesoamérica. Sus límites geográficos, composición étnica y caracteres culturales*, México, ENAH. Suplemento de la revista *Tlatoani*, 2ª edición, 1960, p. 4.

<sup>45</sup> Jáuregui, *op. cit.*, p. 3-9.

cultural como procesos históricos que van del pasado hasta el presente, en una refundación del paradigma del México Antiguo, con intereses políticos similares en la absorción de la historia indígena en el proyecto de nación, pero con alcances académicos más grandes que terminaron por propagar la importancia del concepto.

Cuando presentamos la reseña biográfica de Kirchhoff vimos como en su periplo académico pasó por Estados Unidos en más de una ocasión, ahí conoció a su compatriota y en misma posición de exilio Franz Boas, quien había cimentado una escuela antropológica en ese país a partir de una teoría totalmente contraria al difusionismo que algunos llaman “Culturalismo” otros “Relativismo cultural”; se trata según Boas de que: “todas las culturas son iguales y comparables; no hay culturas inferiores o superiores”.<sup>46</sup> Sin embargo como crítica puede tratarse de una teoría etnocéntrica ya que la cultura sólo puede explicarse cuando se toma en cuenta su crecimiento interior, aunque también considera sus relaciones con otros grupos vecinos próximos o distantes.<sup>47</sup>

Así la escuela de antropología norteamericana fue desarrollando una perspectiva propia del desarrollo cultural de la humanidad, divergente al paradigma alemán que había dominado desde principios de siglo, para Boas la antropología debía regirse por el relativismo cultural, en donde empleando el método particularista, cada cultura debe entenderse por sus propios términos, con absoluta objetividad y evitando comparaciones basadas en juicios de valor.<sup>48</sup> Por otro lado no rechaza el método comparativo pero “tal debe darse sobre todo en los grupos más cercanos o con los cuales existen vínculos históricos comprobados”.<sup>49</sup>

A diferencia de Kirchhoff, Boas rechazó la existencia de leyes generales aplicables a todas las sociedades, la cual puede ser la principal oposición entre sus posturas, sin embargo es claro que Boas sí fue una de las influencias de Kirchhoff, tanto en la definición de “áreas culturales”, como en la intención de tratar de entender las culturas en primera instancia desde sus propias lógicas, ésta última idea la atenderemos más adelante.

---

<sup>46</sup> Paul Bohannon y Mark Glazer, *Antropología Lecturas*, 2ª ed., España, McGraw-Hill Latinoamérica, 1997, p. 83

<sup>47</sup> Altbach, *op. cit.*, p. 23.

<sup>48</sup> Carlos Garma y Cristina Oehmichen, “Prólogo” en Franz Boas, *Curso de antropología general. Conferencias en la Universidad Nacional de México: 1911 Franz Boas 2015*, México, UNAM-IIA, 2015, pp. 14-16.

<sup>49</sup> *Ibidem*, p. 14.

Particularmente la corriente estadounidense se caracteriza por establecer o señalar las “áreas culturales” en general reducidas, donde grupos humanos lograron tener un desarrollo cultural “autóctono” que en su método presenta los rasgos culturales y las fronteras de dicha área,<sup>50</sup> similar a la forma en cómo es entendido generalmente el artículo de Kirchoff, como una simple lista de rasgos culturales en un área delimitada, con fronteras geográficas y condiciones biológicas.

El mismo Boas sabía la ductilidad en la apropiación del concepto de “áreas culturales” y había observado como los límites que se trazaban eran franqueables si se consideraban para su definición otros aspectos, lo observamos claramente en la siguiente cita:

Las así llamadas “áreas de cultura”, que se usan por comodidad al tratar los rasgos generalizados, se basan por lo común en la identidad de condiciones geográficas y económicas y en semejanzas de cultura material. Si las áreas de cultura estuvieran basadas en el lenguaje, religión u organización social diferirían de modo fundamental de las aceptadas generalmente.<sup>51</sup>

Así y como también lo había observado Kirchoff, la propuesta de Mesoamérica no sería suficiente y estaba limitada a ciertas las condiciones del siglo XVI, además que relativizaba otros aspectos de identidad, economía y la cuestión social, como lo señala la cita de Boas. Entonces tuvieron que incluirse otras definiciones de “áreas culturales” que conocemos como “Aridoamérica” y “Oasisamérica”, propuestas del propio Kirchoff en 1954,<sup>52</sup> que trataron de solventar los problemas del término Mesoamérica en la determinación de sus límites septentrionales. Cuestión que hoy es tema de debate para la reformulación de los límites históricos, culturales, geográficos e incluso la propia valía del paradigma Mesoamérica.<sup>53</sup>

Para integrar a la construcción del concepto Mesoamérica su filiación con el nacionalismo mexicano y su importancia consideramos poner en contexto la situación académica-política de los estudios de la historia antigua de México del periodo, que como hemos visto

---

<sup>50</sup> Jáuregui, *op. cit.*, p. 9.

<sup>51</sup> Franz Boas, *Cuestiones fundamentales de la antropología cultural*, Buenos Aires, Ediciones solar/ Librería Hachette, 1964, p.163. Tomado de López Austin, *op. cit.*, p. 168.

<sup>52</sup> Alfredo López Austin y Leonardo López Luján, *El pasado indígena*, México, FCE-COLMEX, 2ª ed., 2001, pp. 28,46.

<sup>53</sup> López Austin, *op. cit.*, pp. 168-169.

en esta investigación se cimentaron en el paradigma del México Antiguo, que en el concepto de Mesoamérica, al menos del periodo, se revitaliza y toma nuevas aportes.<sup>54</sup>

#### **4.5.1 Academia y política institucional. La importancia de Mesoamérica**

El término Mesoamérica se arraigó y tuvo impacto en dos niveles, el académico y el político. En cuanto al primer aspecto, pronto se transformaría en el orgullo y prestigio de los estudios prehispánicos en todas sus disciplinas antropología, historia, arqueología, etnología, un producto o imagen de un área cultural más o menos delimitada, que atrajo un número mayor de investigadores e instituciones extranjeros que comenzaron a acudir a estas áreas y centros de investigación.<sup>55</sup>

Surgieron más y más estudios que ya apoyados en el planteamiento o supuesto teórico mesoamericano pudieron abordar diferentes temáticas con un esquema o estructura general de su visión cultural y su profundidad histórica.<sup>56</sup> Así fue como comenzaron a llenarse espacios aun vacíos en términos de historia, no sólo como acontecimientos, sino en la búsqueda de cronologías que dieran periodizaciones, por lo que fue fundamental el diálogo con la arqueología. Por otro lado, fueron trabajados más los rasgos que daban el título de “alta cultura” o “civilización” a Mesoamérica, por ejemplo la investigación que señalaron la presencia de escritura,<sup>57</sup> cuestión que nos indica como aun dentro de la generalidad de estos estudios existía una influencia importante de la visión evolucionista del devenir histórico de las sociedades hacia el progreso y su desarrollo en diferentes etapas desde su origen hasta la civilización.

Asimismo fueron planteados nuevos problemas y respuestas, un ejemplo interesante es la reformulación de los orígenes de la cultura mesoamericana con las hipótesis sobre la existencia de una “cultura madre”, formulación que dentro del proceso nacionalista era primordial, al igual que un reflejo del contexto mundial donde debido a las guerras en

---

<sup>54</sup> El concepto Mesoamérica, que en ocasiones se piensa y usa como se definió en el periodo estudiado en este apartado, fue y ha sido objeto de discusión y crítica desde entonces hasta hoy en día como lo indica la cita anterior de López Austin. Páginas adelante del presente capítulo referimos algunos de los estudiosos que debatieron este problema posterior a la etapa que acabamos de analizar. Véase apartado 4.9 de este capítulo.

<sup>55</sup> Ignacio Rodríguez García, “Mesoamérica, ese oscuro objeto del deseo” en *Dimensión Antropológica*, Año 7, Vol. 19 Mayo / Agosto, México, CONACULTA-INAH, 2000, p. 48.

<sup>56</sup> Altbach, *op. cit.*, p. 29.

<sup>57</sup> *Idem.*

Europa y los diferentes conflictos globales de distintas índoles se tradujeron en la pérdida del sentido de universalidad occidental. Se acumulaba así aun más la intención por tener el referente nacional; el ejemplo claro fue la noción de “cultura madre” que no es casualidad que comenzará a hablarse de ella a partir de 1942.<sup>58</sup>

De esta manera es como arrancaron casi de manera desembocada las investigaciones en torno a Mesoamérica, Paul Kirchhoff criticó fuertemente esta falta de reflexión y la manera asistemática con la que se tomó su propuesta, que para él sólo era eso, un planteamiento a debate no una reflexión terminada, en la segunda edición del artículo de 1943 dice:

Concebí este estudio como el primero de una serie de investigaciones que trataran sucesivamente de estos problemas, anticipando que la mayor parte de esta tarea deberían tomarla otros a su cargo. En esta esperanza quedé defraudado, pues mientras que muchos han aceptado el concepto “Mesoamérica”, ninguno, que yo sepa, lo ha hecho objeto de una crítica constructiva o lo ha aplicado o desarrollado sistemáticamente.<sup>59</sup>

Las reflexiones teóricas fueron más tardías de lo que Kirchhoff hubiera querido, para él la propuesta era insuficiente, quedaban en el tintero muchos problemas por los cuales trabajar como el origen común en la historia universal, comparaciones culturales, el grado de desarrollo civilizatorio y problemas puntuales como las pirámides y la organización social.<sup>60</sup>

Dicha falta de crítica y apropiación del término puede explicarse en cierta medida porque la presencia de Mesoamérica fue útil tanto en el plano político como en el académico. Al proyecto de nación, que como hemos visto en capítulos anteriores estaba en desarrollo desde finales del siglo XIX y en el periodo posrevolucionario, era fundamental la unidad histórica y la manera de homologar e integrar a todos los pobladores o ciudadanos en la idea de nación, el ser “mexicano” con origen único y común, una comunidad política discursivamente integrada en elementos y paradigmas ideológicos como el México Antiguo, difundido por el Estado mexicano. Es decir, la revitalización del paradigma con la

---

<sup>58</sup> Haydeé López Hernández, *En busca del alma nacional: la construcción de la cultura madre en los estudios arqueológicos en México (1867-1942)*, Tesis que para obtener el grado de Doctor en Filosofía de la Ciencia, UNAM- IIF, 2010, pp. 113-114.

<sup>59</sup> Kirchhoff, “Mesoamérica...” *op. cit.*, Nota a la segunda edición.

<sup>60</sup> *Idem. Cfr. Altbach, op. cit.*, pp. 30-31.



propuesta de Mesoamérica que “impuso a la sociedad para arrogarse la grandeza ancestral de los pueblos prehispánicos”.<sup>61</sup>

Para mantener una visión autóctona de Mesoamérica, tuvieron que silenciar diversos elementos de la propuesta original de Kirchhoff, por ejemplo la importancia que en el culturalismo de Boas tiene la diversidad lingüística y su estudio para reconocer a una cultura. Iniciativa que había sido suprimida por Gamio, ya que era fundamental homologar la lengua para la unidad nacional e integrar a los indios a esta figura y la vida moderna,<sup>62</sup> en un proceso que iba de la mano con la antropología aplicada y que dio paso para la difusión de la “teoría de la aculturación”, donde se aceptaban los planteamientos evolucionistas y se asume la superioridad de la cultura occidental, en términos sociales, técnicos y de civilización,<sup>63</sup> argumentos congruentes con las políticas ya existentes del indigenismo y mestizaje.

Por otro lado, y totalmente contraria para el proyecto autóctono nacionalista, fue la convicción difusionista de Kirchhoff, hecho que atentaba fuertemente con la institucionalización de la historia prehispánica como una intelección del presente con el pasado, dimensión política del México Antiguo y que Mesoamérica de cierta manera viene a revestir para el nuevo periodo aunque en su núcleo sigue siendo un compuesto ideológico de la formación de la historia patria criolla que define “que nuestra nación existe desde tiempos prehispánicos, con la idea de que nuestro Estado actual es el depositario y la culminación de un ininterrumpido desarrollo social”.<sup>64</sup>

Los investigadores mexicanos serían los encomendados para vigilar y producir conocimiento con base en esta explicación, la figura que más representó esta posición fue Alfonso Caso, que como mencionamos antes se había formado en la tradición mexicanística particularmente de la figura de Seler a través de Hermann Beyer y había logrado afianzarse en puestos político-administrativos de las instituciones nacionales, actuando como un vínculo de la academia con el Estado. La relación academia-política se

---

<sup>61</sup> Rodríguez García, *op. cit.*, p. 48.

<sup>62</sup> Altbach, *op. cit.*, p. 26.

<sup>63</sup> Federico Navarrete Linares, *Hacia otra historia de América. Nuevas miradas sobre el cambio cultural y las relaciones interétnicas*, México, UNAM-IIH, 2015, p. 31.

<sup>64</sup> Rodríguez García, *op. cit.*, p. 50.

configuró a tal al grado que: “el Estado se beneficiaba de los productos antropológicos basados en Mesoamérica y el México antiguo, y la academia se beneficiaba del apoyo económico y político para realizar sus investigaciones”.<sup>65</sup> Es decir, las investigaciones eran en pro de esta convicción o no tenían presupuesto y mucho menos lugar dentro de la academia, al no producir para la interpretación oficial de la historia antigua y beneficiar su discurso nacionalista, posición congruente no sólo con las necesidades y ambiciones del Estado por la cultura indígena, sino del propio contexto histórico, pues recordemos que la historiografía expresa el sentir de una sociedad, como se entiende y se explica en el tiempo.

Testimonio de la ideología nacionalista se observa en una parte del discurso que dictó Caso en la ceremonia de apertura del INAH de 1939, aquí una parte tomada del artículo de Rutsch y Vázquez León:

El hombre americano ha creado su cultura y personalidad propia. No sólo es injusto sino anticientífico tratar de colocarlo dentro de moldes asiáticos o europeos. Tenemos que acercarnos a las culturas americanas con humildad científica, sin tratar de imponer métodos, teorías, y sistemas extraños. [...] si los dos océanos no han sido camino sino obstáculo, es conveniente estudiar qué, es lo que ha hecho el hombre en este continente con sus propios recursos, porque solo así entenderemos de lo que es capaz ya no el hombre americano, sino el hombre en general. Y el hombre en este continente ha creado grandes cosas, ha logrado algo que solamente otra vez se ha logrado en el Universo: ha logrado crear una cultura propia al domesticar y cultivar animales y plantas, y se ha elevado del medroso cazador salvaje, acosado constantemente por el hambre, hasta llegar a ser el constructor de los grandes imperios aztecas, mayas e incas.<sup>66</sup>

Vemos como enaltece la autenticidad y desarrollo autónomo y autóctono de las culturas americanas y rechaza categóricamente las intenciones de universalidad en términos difusionistas, además que se alcanza a notar la aun pretenciosa visión evolucionista entre la diferencia o distancia cultural entre “primitivos” y “civilización”, en la cita el primero representado por el “cazador salvaje” y el segundo como “constructor de imperios”, acorde a la representación que se pretendía del México Antiguo.

En síntesis el discurso de Caso está constituido desde la narrativa ideológica de la visión autóctona nacionalista de la historia antigua, donde la restructuración del pasado en su conjunto representa una imagen de lo que entonces se pretendía del país, un Estado

---

<sup>65</sup>*Ibidem*, p. 53.

<sup>66</sup>Alfonso Caso, “Discurso de 1939 con motivo de los trabajos inaugurales del XXXVII Congreso de Americanistas”, en Rutsch y Vázquez León, *op. cit.*, p. 125.

fuertemente identificado con su historia indígena, pero culturalmente entendido a la usanza occidental en la visión del progreso, es decir apuntalar los rasgos positivos de los indios, aquellos que contribuyen al nacionalismo,<sup>67</sup> y consolidar la modernidad del Estado nacional, el capitalismo y la industrialización.<sup>68</sup>

En términos generales, la posición que Caso representa contiene las mismas pretensiones indigenistas del porfiriato, un “México mestizo”, aunque con algunos matices, en este periodo bajo la idea de “aculturación, planificada”<sup>69</sup> o “dirigida”,<sup>70</sup> en el control del proceso de “mexicanización” de los indios, donde como advertimos desde que hablamos de Gamio la antropología jugaba un papel determinante.

Bajo este contexto sobre el uso de la historia indígena, entendemos como las relaciones entre la política y academia de las ciencias sociales como la historia y la antropología formaban parte de un conjunto discursivo de acciones fundamentadas en las creencias e influencias intelectuales de la época, entiéndase el evolucionismo, el relativismo cultural, el difusionismo, que como determinante se trasformaron en el fondo de las interpretaciones históricas.

En el caso particular de la historia indígena de México y la práctica ideológica del indigenismo-mestizaje, comprendemos se trata de las respuestas a necesidades concretas de la construcción de la nación, el contexto determinó las propuestas de figuras como Gamio o Caso y sus interpretaciones históricas son prueba de ello, es parte del constante proceso de

---

<sup>67</sup> Eva Sanz Jara, *Los indios de la nación. Los indígenas en los escritos de intelectuales y políticos del México independiente*, Madrid, Frankfurt, México, Iberoamericana-Vervuert-Bonilla Artigas-Universidad de Alcalá, 2011, p. 150.

<sup>68</sup> *Ibidem*, p. 155.

<sup>69</sup> *Ibidem*, pp. 149-155. Manifiesta la autora que los máximos representantes de este periodo y exponentes de esta idea de aculturación son el mismo Alfonso Caso y Gonzalo Aguirre Beltrán, en general entendida como el proceso por el cual los indígenas se han de convertir en mexicanos, en términos raciales o biológicos, como en términos culturales a partir de la educación, es decir, el mestizaje en la homogenización de la nación, la cual considera como sus únicos elementos la “raíz” indígena y la europea.

<sup>70</sup> Miguel Alberto Bartolomé, “Introducción. Los rostros interétnicos de México: relaciones interétnicas, identidades y autonomías” en Miguel A. Bartolomé (coord.), *Visiones de la diversidad. Relaciones interétnicas e identidades indígenas en el México actual*, México, INAH, Vol.III, 2005, pp. 31-60. De manera similar en este texto el autor contextualiza y señala las pretensiones de la aculturación y el papel de los antropólogos del periodo y cómo cambió la dinámica de en las relaciones interétnicas, entre los indígenas y el Estado, así como con la academia desde los años setentas, con nuevas dinámicas de la práctica histórica y antropológica. Más adelante en este texto abordaremos tales movimientos de esta década, su importancia y por qué con ella concluye el texto.

rescritura de la historia, en función de la vida es como la historia cuestiona a la muerte diría Lucien Febvre.<sup>71</sup>

#### **4.5.2 Paul Kirchhoff y Alfonso Caso, las diferencias sobre los calendarios de Mesoamérica**

Uno de los temas en los que Alfonso Caso dedicó mucho trabajo fue a los calendarios, su estructura y particularidades, en tal investigación existió una competencia directa entre Caso y Kirchhoff, sobre todo después de 1962, año que se llevó a cabo el XXXV Congreso Internacional de Americanistas, evento donde Kirchhoff retomó con mayor énfasis sus planteamientos difusionistas en su ponencia “*The diffusion of a Great Religious System from India to Mexico*”, de la cual no encontró respuesta, ni diálogo, al contrario tras este evento comenzó su debacle académica al contravenir la interpretación oficial de Mesoamérica.<sup>72</sup>

Debido a esta problemática fuera del ámbito científico- académico, poco se han estudiado las hipótesis sobre los calendarios de Kirchhoff, si bien es conocido que su interpretación se genera desde el difusionismo donde indica que la estructura calendárica e incluso religiosa viene de Asia. Planteaba además una multiplicidad de los calendarios mesoamericanos, aunque una estructura común, como ésta Kirchhoff propuso algunas hipótesis e ideas que no han sido profundizadas, al ser las fiestas y sus problemáticas, como lo es el calendario, el objetivo de estudio de esta investigación es obligación pasar a revisar aquello que para Kirchhoff representó el final de su carrera.

Al respecto de la postura difusionista de Paul Kirchhoff tenemos referencias de lo dicho por él en el curso de 1971, algunos testimonios y menciones en algunos artículos<sup>73</sup>, la reseña de Alfonso Villa Rojas<sup>74</sup> y el texto de la referida ponencia “*The diffusion of a Great Religious System from India to Mexico*”. Hecho que pudiera generar cierta sorpresa ante

---

<sup>71</sup> Lucien Febvre, “Hacia otra historia” en *Combates por la historia*, Barcelona, Editorial Ariel, 4ª ed., 1975, p. 245.

<sup>72</sup> Jáuregui, *op. cit.*, p. 18.

<sup>73</sup> Muchos ya citados en esta investigación, como son los textos de Mechthild Rutsch, Luis Vázquez León, Jesús Jáuregui y Johannes Neurath; que son los que tratan el contexto de la época y tienen como línea de investigación la configuración del concepto de Mesoamérica entre el difusionismo y el nacionalismo mexicano.

<sup>74</sup> Alfonso Villa Rojas, “El origen asiático de las altas culturas mesoamericanas según Paul Kirchhoff” en *Estudios de Cultura Náhuatl*, no. 19, México, UNAM-IIIH, 1989.

tan polémica propuesta, pero entendiendo el contexto y lo que políticamente significaban las conjeturas e hipótesis de estudio de Kirchhoff, puede comprenderse que en la interpretación patrimonialista de Mesoamérica sus planteamientos no tienen cabida. Al igual que otras conjeturas que atentaran con la visión hegemónica de los principales investigadores mexicanos como Alfonso Caso, Ignacio Bernal y Wigberto Jiménez Moreno, o de extranjeros apoyados por los primeros, como fue la escuela de Seler y en esos momentos Eric Thompson.

Los problemas que Kirchhoff obtuvo con esta propuesta fueron disfrazados como diferencias del ámbito académico, pero en un plano más amplio tenían una esencia político-ideológica, para poner en análisis presentaremos y confrontaremos la propuesta de Kirchhoff con la de Caso.

Alfonso Caso era la figura más importante del medio arqueológico- antropológico mexicano de ese momento, célebre por ser el encargado de las excavaciones de Monte Albán y del estudio de las culturas y códices de Oaxaca; para los años sesenta ya había sido dirigente de muchas instituciones como el INAH y la UNAM. Su trabajo del México Antiguo era tomado como referente y tenía buena difusión, era un hombre institucional dentro de la academia mexicana como en su política, quien mantuvo una determinación total por el trabajo científico.<sup>75</sup> Falleció en la Ciudad de México en 1970, pero sus contribuciones tanto académicas científicas, como en el desarrollo de las instituciones le valieron el reconocimiento de dichos sectores, considerado hasta hoy una figura fundamental en la historia de estas comunidades.

El clímax de la competencia y rivalidad académica entre Kirchhoff y Caso ocurrió en el XXXV Congreso Internacional Americanista celebrado en la ciudad de México en 1962, en

---

<sup>75</sup> Como ya vimos en párrafos anteriores fue parte de los académicos en ciencias sociales que acordaban con la ideología indigenista y su política del mestizaje, dentro de este periodo engarzado en el concepto aculturación; aun se consideraba la situación de las comunidades indígenas de México un problema de educación y se creía en su erradicación en términos culturales y a diferencia de periodos anteriores la cuestión racial no tenía peso incluso bajo esos términos se considera discriminación. La idea política del periodo en cuanto al indigenismo, mestizaje y aculturación en la obra de Caso puede consultarse en: Alfonso Caso, "Los ideales de la acción indigenista" en XXXV Congreso Internacional de Americanistas (1962), *Actas y Memorias*, México, Tomo II., INAH, 1964, pp. 293-997.

él Kirchoff presentó la dicha ponencia “*The diffusion...*” y Alfonso Caso en contratarte: “Relaciones entre el viejo y el nuevo mundo. Una observación metodológica”.<sup>76</sup>

El XXXV Congreso Internacional Americanista como evento fue entonces una parte funcional de la relación del gobierno mexicano con la historia y la cultura. En este marco la figura presidencial fungía como parte clave y cabeza de la nación,<sup>77</sup> hecho que puede notarse en la dedicatoria que Ignacio Bernal da en su discurso del congreso hacia el mandatario:

Señor Presidente de la Republica: Desde hace más de dos años nos ha manifestado su interés por este congreso, nos ha honrado hoy con su presencia aquí enalteciendo con ello nuestra primera reunión. Y es porque comprende usted la importancia que estos trabajos tienen no sólo en su aspecto científico sino como colaboradores en algunos de los afanes más caros de su gobierno.<sup>78</sup>

Luis Vázquez León considera que expresiones como la anterior forman parte del paternalismo que emanaba de la figura presidencial como referente de la administración gubernamental que cobija la arqueología y su interpretación, la cual adhiere el régimen político con la concepción mítica del origen nacional, así la academia y la política son parte y trabajan en el porvenir de dicha idea.<sup>79</sup> En ese sentido Caso se había convertido en uno de los máximos exponentes en salvaguardar la relación instituida de la política con el pasado.

En el XXXV Congreso se presentaron una gran cantidad de ponentes, de múltiples nacionalidades y con temas de sociedades y problemáticas sobre todo el continente y en diferentes temporalidades, también se organizaron distintas mesas de trabajo y proyectos, labores que fueron recopiladas y publicadas dos años después.

Paul Kirchoff tenía una ambición para el futuro de los estudios sobre Mesoamérica, que los mesoamericanistas en algún momento se adentraran a las comparaciones universalistas de la cultura, él estaba convencido que “ciertas partes de Mesoamérica forman un grupo

---

<sup>76</sup> Este texto en las *Actas y Memorias* de dicho congreso se encuentra en idioma inglés y en la Revista *Cuadernos Americanos* en español, adelante se dará la ficha completa.

<sup>77</sup> El presidente de México de ese entonces fue Adolfo López Mateos, quien cumplió con el cargo de 1958 a 1964.

<sup>78</sup> Ignacio Bernal, “El XXXV Congreso de Americanistas” en *Cuadernos americanos*, Vol. XXI, No. 6, Nov.-Dic., México, 1962, p. 140.

<sup>79</sup> Luis Vázquez León, *El Leviatán arqueológico. Antropología de una tradición científica mexicana*, 2ª ed., México, CIESAS, 2003, p. 38.

con las otras altas culturas del mundo”,<sup>80</sup> hipótesis que quería trabajar y en lo posible encontrar veracidad y las conexiones entre las culturas antiguas.

Kirchhoff construyó y delineó por mucho tiempo todas sus hipótesis, en el caso de la difusión de los grandes sistemas religiosos de India hacia México tomaron forma mientras había regresado a Alemania y pasado una estancia de año sabático de México en la Universidad de Frankfurt. En contexto manifiesta que los estudios que buscan las raíces asiáticas de la cuestión social y religiosa del Nuevo Mundo estaban encontrando marcos de referencia cronológica conforme a datos arqueológicos e iban rellenándose con datos etnográficos. Al contar en México con estudios arqueológicos, etnográficos e históricos, Kirchhoff concibió que fuera imperativo comenzar este tipo de estudios y atender a la cuestión de cómo pudo ser que las culturas transpácificas se posicionaran en el Nuevo mundo.<sup>81</sup>

Podemos decir que Kirchhoff tiene una forma de trabajo definida en cuanto a la presentación de sus trabajos, se caracteriza por confrontar datos, ordenarlos y compararlos para presentar listas y tablas, en cuanto a este texto dice:

El presente trabajo trata básicamente de este último [relaciones entre los sistemas religioso y calendárico], tratando de demostrar que una clasificación calendárico de 28 dioses hindúes y sus animales en 12 grupos, subdivididos en cuatro bloques, dentro de cada una de las cuales nos encontramos con una secuencia de dioses y animales que representan la Creación, Destrucción y Renovación, y que se puede demostrar la existencia tanto en la India y Java, debe haber sido llevado desde el viejo Mundo al Nuevo, ya que en México se encuentra lista calendárico de los dioses y de los animales o sus sustitutos que se suceden sin interrupción en el mismo orden y con los atributos y funciones o significados muy similares a las de los 12 grupos de dioses de los indios y javaneses, que muestran las mismas cuatro subdivisiones.<sup>82</sup>

Estas conjeturas están avaladas por un trabajo de fuentes y comparaciones sobre las características míticas y de orden semántico de los elementos calendáricos y de los dioses, expone bajo estas condiciones por qué desde India y China pudieron ser los centros de difusión de estos rasgos culturales hacia México, dice:

---

<sup>80</sup> Paul Kirchhoff, “Textos breves”, en García Mora, Manzanilla y Monjarás-Ruiz, *Paul Kirchhoff. Escritos selectos / Estudios mesoamericanistas... op.cit.*, p. 260.

<sup>81</sup> Paul Kirchhoff, “*The diffusion of a great religious system from India to Mexico*” en XXXV Congreso Internacional de Americanistas (1962), Actas y Memorias, México, Tomo I., INAH, 1964, p.73.

<sup>82</sup> *Ibidem*, p. 73. El texto se encuentra en inglés, la traducción es nuestra.

Ahora podemos resumir nuestros hallazgos y decir que nuestras listas de China, India, Java y México están fundadas en una clasificación básica de los dioses y los animales. Así, por ejemplo, prácticamente todos los animales en todas las listas del grupo III están claramente relacionados con el concepto de la fertilidad, especialmente en las formas de lluvia y sexo, y lo mismo es cierto de los dioses correspondientes.<sup>83</sup>

Así concluye el texto, sin perder de vista y referir a quienes lo escuchen o lean que se trata de una hipótesis disponible a debate, por lo que además entregó una bibliografía extensa a favor de la discusión, su inquietud era exponer una posible estructura cultural del orden calendárico y religioso, así como su posible “importación transoceánica”.

Tenemos algunas referencias más a esta hipótesis en sus testimonios del curso de 1971. Ahí mantuvo y expuso su convicción de no creer en los paralelismos culturales, puesto que avances o complejos culturales similares no pueden haberse inventado en dos sitios distintos. Además sostiene la hipótesis de que ocurrieron importaciones culturales asiáticas hacia México, sobre todo con cuestiones del calendario, el sistema religioso e incluso por características en los conocimientos matemáticos y astronómicos. Es interesante que ante una idea tan controvertida en contra del discurso nacionalista-autóctono, aún hubiera expresado que las importaciones pudieron hacerse hasta en dos ocasiones: “Con un intervalo, de más o menos mil años, la primera vez de China, la segunda vez del mundo hinduizado del sureste de Asia”.<sup>84</sup>

Sin embargo aclara que dichos conceptos no funcionan o encuentran entendimiento y posterior desarrollo por un pueblo primitivo, tiene que haber ciertas condiciones de progreso civilizatorio, por ejemplo un grado de especialización de los sacerdotes, como bien indica:

Una cosa tan complicada [las cuentas calendáricas y matemáticas] si la introduce usted a un grupo aunque sea cultivado, primitivo, yo creo que no tiene ningún efecto; debe ser gente que ya está especulando, que ya tiene sacerdotes, que tiene tiempo y obligación o vocación para hacer estas cosas.<sup>85</sup>

El problema que Kirchoff encuentra está condicionado sobre la presencia y uso del sistema vigesimal en esos periodos y que tanto influyeron en las importaciones asiáticas y

---

<sup>83</sup> *Ibidem*, p. 97.

<sup>84</sup> Kirchoff, *Principios estructurales...op. cit.*, p. 35.

<sup>85</sup> *Ibidem*, pp. 35-36.



como se adecuarían o transformarían; sin duda ideas complejas que requerirían del diálogo con especialistas de otras culturas, acercamiento a diferentes textos y metodologías, así como una buena disposición por el método comparativo, aun sin conceder la visión difusionista; elementos por los cuales no había disposición en esta etapa de los estudios mesoamericanos.

Totalmente distintos a los planteamientos de Kirchhoff fueron los expuestos por Alfonso Caso, quien sostenía su idea bajo tres argumentos. El primero, Caso considera que los progresos culturales en las sociedades pueden equipararse en ciertos momentos y por ello ser similares, aunque con una marcada autonomía, pensamiento cercano al relativismo cultural; para sustentar la afirmación se vale de comparaciones entre diferentes tipos de cerámicas, objetos e iconografías de diversos pueblos, dice: “Las figuras que ilustran este artículo simplemente con el carácter de ejemplo, muestran algunas coincidencias, desde las más simples hasta las más complejas, en culturas que evidentemente no estuvieron en contacto”.<sup>86</sup>

Caso apela a creer en el progreso cultural de los pueblos, hipótesis que ejemplifica con el desarrollo de la agricultura y no por coincidencia con los calendarios y la escritura, que como afirma otorga un grado de superioridad a las culturas y que según sus cálculos, en Mesoamérica están presentes por lo menos desde el 600 a.c.,<sup>87</sup> en la siguiente cita observamos cómo define su postura o manera de entender el desarrollo cultural de los pueblos y por qué diferir con la propuesta difusionista:

¿Cómo explicar entonces las semejanzas tan extraordinarias que se ven entre productos o ideas de las culturas americanas y las asiáticas? La escuela difusionista dice: por la difusión desde un centro de invención, la escuela del paralelismo o de las invenciones independientes no cree que haya existido ese único centro. Está demostrado, según creemos, que la agricultura, la escritura y el calendario, por muy grandes que parezcan las semejanzas con técnicas e ideas asiáticas, surgieron en Mesoamérica independientemente, pues no había posibilidad de que llegaran dichas influencias a través del océano. Por otra parte, si procesos tan complejos como la agricultura y la escritura se demuestra que tienen un origen independiente, no se ve por qué, otras invenciones simples, deben explicarse, forzosamente como viniendo de un centro de difusión. En nuestro concepto, cuando las culturas alcanzan un nivel semejante, aunque no estén en contacto, crean ideas, instituciones y objetos

---

<sup>86</sup> Alfonso Caso, “Relaciones entre el Viejo y el Nuevo Mundo. Una observación metodológica” en *Cuadernos americanos*, Vol. XXI, No. 6, Nov.- Dic., México, 1962, p. 161.

<sup>87</sup> *Ibidem*, p. 167.

semejantes y, por otra parte, aunque las culturas de distinto nivel estén en contacto su contenido cultural es muy diferente.<sup>88</sup>

El segundo argumento que Caso utiliza contra la postura de Kirchhoff es de carácter técnico y se basa en los criterios cronológicos, cree que si bien se plantean exportaciones de rasgos culturales deben de demostrarse mediante técnicas arqueológicas y estudios datados en la técnica de Carbono 14, explica:

Es evidente que si un rasgo cultural aparece antes en el Nuevo Mundo, y después en el Viejo, no puede deberse a la influencia de éste. Por tal motivo creo que esta consideración del tiempo es tan fundamental, que mientras no se estudie detenidamente, todos los demás argumentos que se den en pro o en contra, serán de escaso valor probatorio.<sup>89</sup>

Por tercero y último, el arqueólogo mexicano cuestiona si los pueblos antiguos pudieran tener contactos de continente a continente, creyendo imposible la existencia de embarcaciones que logran los traslados, que de haber existido considera tuvieron que ocurrir antes del año 1000 a.c;<sup>90</sup> y es contundente al mostrarse escéptico y explica:

Mientras no se demuestre que estos viajes fueran posibles o no se encuentre científicamente objetos arqueológicos mesoamericanos en Asia o bien objetos asiáticos en Mesoamérica, conectados con las grandes culturas mesoamericanas, no podemos considerar demostrada la conexión entre el Viejo y el Nuevo continente, en esas épocas tan remotas en los que se forman las culturas de esta parte de América.<sup>91</sup>

A partir de este evento las diferencias entre Caso y Kirchhoff quedaron manifiestas y ambos continuaron explorando sus hipótesis y defendiendo sus posturas. En el siguiente apartado del capítulo seguiremos con la postura de Kirchhoff, mientras que por Caso debemos decir que en 1967 publicó su obra *Los calendarios prehispánicos*, donde recopiló las ideas que venía trabajando desde finales de la década de los treinta y culminó por definir su apreciación por el sistema calendárico mesoamericano, que como idea fundamental mantiene la visión sobre la correlación y equiparación con los sistemas occidentales.

En el principio del libro Caso crítica a los investigadores que ha su convenir hicieron deducciones para solventar sus hipótesis e incurrieron en un error, aunque sin mencionar a Kirchhoff, por el contexto y rivalidad creemos es hacia él la crítica, dice el texto:

---

<sup>88</sup> *Ibidem*, pp. 172-173.

<sup>89</sup> *Ibidem*, p. 160.

<sup>90</sup> *Ibidem*, p. 172.

<sup>91</sup> *Ibidem*, p. 173.

El error metodológico llegó a tal punto, que muchos investigadores no se conformaron con declarar que sus propios sistemas eran los que habían seguido los indígenas en la función de su calendario, si no que llegaron a su arrogancia hasta criticar a los indios por no haber realizado algunas de las más bellas combinaciones que se le ocurrieron, sin meditar que quizá los indios no tuvieron los mismos propósitos que ellos tenían, o que se encontraban impedidos de realizarlos por otras ideas, prejuicios y necesidades que no eran las del investigador.<sup>92</sup>

Desde esta apreciación, el autor para “solucionar” el problema de los calendarios parte de lo que para él son fechas clave dentro de algunas fuentes, como la entrada de Hernán Cortes a Tenochtitlán en 1519 y la noche triste, en busca del “verdadero año azteca” y sus equivalencias.<sup>93</sup>

Como hemos visto, la equiparación cultural con occidente en términos de “alta cultura” o “civilización” de Mesoamérica eran importantes para Caso, entre los rasgos que definían si una sociedad cumplía con tal desarrollo civilizatorio se encontraba el criterio de unidad; en ese sentido la obra de Caso trata de demostrar dichas condiciones y desarrollo cultural, así en este libro concluye con demostrar la unidad del calendario mesoamericano, dice: “Al hacer una síntesis de los calendarios que existían en las diversas naciones de Mesoamérica, concluimos que había una gran uniformidad”.<sup>94</sup>

Esta comparación entre los planteamientos de Kirchhoff y Caso nos muestra como por objetivos bien definidos dentro de posiciones metodológicas estos investigadores construyen un discurso y en consecuencia un manejo del conocimiento histórico tan opuesto. Por un lado la interpretación oficial que va de la mano con el proyecto de nación y de las instituciones mexicanas que sólo mantiene y defiende una línea de trabajo, la visión del México Antiguo, en pro de la patria, la idea de mexicanidad y su conjunción entre lo indígena y lo occidental.

Mientras que en el otro lado encontramos la propuesta de Kirchhoff, desestimada por contravenir los fundamentos del nacionalismo mexicano en Mesoamérica, pues el objetivo de Kirchhoff era tratar de desentrañar la historia social de la humanidad –una para él, aunque en distintos caminos– y buscar las leyes universales que rigen tal dinámica, con base en esas pretensiones en sus planteamientos caben las comparaciones y hasta las

---

<sup>92</sup> Alfonso Caso, *Los calendarios prehispánicos*, México, UNAM-IIH, 1967, p. 41.

<sup>93</sup> *Ibidem*, pp. 51-57.

<sup>94</sup> *Ibidem*, p. 77.

relaciones, donde la cultura y la civilización de esta parte del mundo, la de Mesoamérica, permitía por su complejidad desarrollar una metodología comparatista. Si bien, la obra de Kirchhoff es el objetivo de análisis del capítulo, es conveniente hacer un paréntesis para reflexionar sobre el trabajo de los académicos mexicanos y plantear la siguiente cuestión ¿a qué procesos responden sus posturas de análisis? En el siguiente apartado ofrecemos un acercamiento a tal problema.

#### **4.5.3 Historia indígena según los académicos mexicanos a mitad de siglo XX, el reconocimiento universal**

Paul Kirchhoff se encontraba en un medio académico en el que destacó por realizar propuestas atrevidas, que atendían a ideas poco factibles para los académicos mexicanos, pues estos tenían bajo sus circunstancias que construir un conocimiento distinto del que proponía el alemán. Cómo hemos visto a lo largo del texto, los investigadores mexicanos Chavero, Sierra, Gamio y Caso, tenían un compromiso político con la historia de la nación, trataron de conciliar el indigenismo y el mestizaje con el discurso de la historia indígena. Asimismo plantearon definir en términos occidentales la cultura nativa de México, exponer dentro de la concepción universal de la historia el carácter civilizatorio del pasado indígena y con ello de la nación. Estas características responden a una necesidad o conflicto similar, guardando sus proporciones, a los casos de Bartolomé de las Casas y Francisco Javier Clavijero, ir en contra del eurocentrismo y el escepticismo sobre la capacidad de razonamiento y pensamiento indígena.<sup>95</sup>

Los estudios sobre la historia indígena, cómo lo hemos seguido, tienen una larga tradición, de manera formal tal vez desde los trabajos en el Museo Nacional, a finales del siglo XIX. El proceso continuó en la labor de las distintas instituciones y académicos, sin embargo a pesar de sus contribuciones y propósitos marcados, aún a mitad del siglo XX, en algunos círculos académicos de México y el mundo, sobre todo fuera de los estudios mesoamericanos, los referentes sobre las “altas culturas” y sus manifestaciones se encontraba en los parámetros occidentales, sin embargo había llegado el punto en el cual dicha noción eurocentrista comenzaba a arrebatarse, el caso concreto dentro del periodo

---

<sup>95</sup> Eduardo Matos Moctezuma, “Voces que fueron, voces que son...” en Salvador Reyes Equiguas (Coord.), *Vivir la historia: Homenaje a Miguel León-Portilla*, México, UNAM-IIIH, pp. 109-115.

que tratamos en el capítulo es a través del estudio de la filosofía indígena por parte Miguel León-Portilla.

Fue a mediados de los años cincuenta cuando León-Portilla presentó su tesis de doctorado en filosofía titulada, *La filosofía náhuatl, estudiada en sus fuentes*. Su texto fue publicado inmediatamente en 1956 por el Instituto Interamericano Indigenista, dirigido por Manuel Gamio y en 1959 también fue editado por la UNAM, hoy en día se considera al texto un “clásico” de los estudios sobre el México Antiguo un verdadero hito en cuanto a la concepción sobre la cultura indígena se refiere.

En el contexto, la obra se rebatía contra la idea axiomática en que la filosofía, entendida como una acción reflexiva del pensamiento de “alta cultura”, era la filosofía del mundo occidental, la filosofía europea continental y anglosajona.<sup>96</sup> En tal situación el posicionar el pensamiento indígena bajo la categoría de filosofía era poco acogido y entendido por algunos círculos académicos. De tal forma que en prólogo, escrito por Ángel María Garibay, crítica la poca apertura y entendimiento sobre el pensamiento indígena, pues consideraba esto un prejuicio ilógico e ignorancia. A pesar de las adversidades, Garibay creía en un cambio a tal situación, y una de los vehículos era la obra de León-Portilla.<sup>97</sup>

El texto tiene como tesis central criticar la única concepción sobre la filosofía y comprobar que existió una filosofía entre los indígenas, en particular de la cultura náhuatl, por lo que atiende a buscar las características que definen el pensamiento filosófico. Bajo esta idea, León-Portilla menciona que la acción de pensar y reflexionar sobre el mundo es una actividad que ocurrió en todas las culturas con un grado de civilización, gracias a “descubridores de problemas”, sabios, quienes han de expresar este saber filosófico a través de su lengua.<sup>98</sup>

---

<sup>96</sup> Juliana González Valenzuela, “<<Flor y Canto>> de la *Filosofía Náhuatl*” en Salvador Reyes Equiguas (Coord.), *Vivir la historia: Homenaje a Miguel León-Portilla*, México, UNAM-IIH, p. 101.

<sup>97</sup> Ángel Ma. Garibay, “Prólogo” en Miguel León-Portilla, *La filosofía náhuatl, estudiada en sus fuentes*, México, Instituto Indigenista Interamericano, 1956, p. XI. La crítica es puntual, señala: “Vendrá la hora en que el negador calle, el que ríe, piense, y el deturpador de todo los antiguos moldes aunque tenga de indio la sangre, se humille ante la realidad que se le entra por los ojos hasta el fondo de la conciencia”. Asimismo enuncia, “Ya pasó el tiempo en que se creía en una filosofía única para la humanidad”.

<sup>98</sup> Miguel León-Portilla, *La filosofía náhuatl, estudiada en sus fuentes*, México, Instituto Indigenista Interamericano, 1956, p. 5.

Para León-Portilla la lengua es la piedra angular del pensamiento, por ella se expresan los códigos y símbolos que conforman la religión, la cosmología, la educación, la poesía y la filosofía.<sup>99</sup> Así es como el autor apega a los testimonios en lengua náhuatl, sus características lingüísticas y maneras particulares de expresión como son los difrasismos,<sup>100</sup> para ofrecer una idea de filosofía<sup>101</sup> y conciencia histórica de los nahuas.<sup>102</sup>

Consideramos que *La filosofía náhuatl* de León-Portilla representa un momento de consolidación de los estudios del México antiguo según la academia mexicana, su propósito es fundamentar históricamente y posicionar la cultura indígena al lado de las civilizaciones antiguas del mundo, visión que se venía construyendo en muchas de las obras y autores que ya hemos revisado, Chavero, Gamio y Caso, principalmente.

La idea de civilización de León-Portilla tiene como propósito encontrar el reconocimiento universal sobre las culturas antiguas de México, como una de “las grandes y autónomas civilizaciones originarias”.<sup>103</sup> Objetivo que el texto consiguió y que hay que reconocer, pues sin esta labor poco posible sería concebir los estudios mesoamericanos como lo son

---

<sup>99</sup> Patrick Johansson K., “Humanismo indigenista de Miguel León-Portilla” en Salvador Reyes Equiguas (Coord.), *Vivir la historia: Homenaje a Miguel León-Portilla*, México, UNAM-IIH, p. 91.

<sup>100</sup> Dos ideas, oraciones o palabras que dan un tercer significado, en el texto se refiere mucho a uno de ellos, *in xóchitl in cuicatl*, “la flor y el canto” que se refiere a la poesía o la bella expresión de la palabra.

<sup>101</sup> León-Portilla, *La filosofía náhuatl...op.cit.*, p. 62. Por importancia de la lengua y en relación a la filosofía expresa en la página referida: “Es pues en este sentido el idioma náhuatl un adecuado instrumento para la expresión del pensamiento filosófico que, como veremos, se refleja a veces aun en la misma estructura interna de los términos”

<sup>102</sup> *Ibidem*, p. 260. Los parámetros fundamentales para la denominación de civilización y conciencia histórica del autor, son la escritura como una forma de expresión y registro, al respecto se lee en la misma referencia: “El hecho indudable es que, como vamos a comprobarlo acudiendo a las fuentes, el pueblo náhuatl poseyó lo que hoy llamaríamos una bien arraigada conciencia histórica. Hablan claramente a favor de esta afirmación los preceptos del *calmécac* a que hemos ya aludido, entre los que se menciona el estudio de los *Xiuhámatl* o “libros de años”, llamados “Anales” por Ixtlilxóchitl, quien añade que ponían en ellos “por su orden las cosas acaecían en cada un año, con día, mes y hora”.

<sup>103</sup> Miguel León-Portilla, “El México antiguo, ¿capítulo de la historia universal?” en *Toltecáyotl Aspectos de la Cultura Náhuatl*, México, FCE, 1980, p. 52. En todo este texto que es contemporáneo a *La filosofía náhuatl*, el autor continúa exponiendo la calidad y condiciones de la civilización mesoamericana para equipararse con las occidentales. Las características que dispone son similares a las occidentales, es decir una presencia de escritura, conciencia histórica regida por el registro de acontecimientos y el pensamiento filosófico de los sabios. Aunque criticable sus planteamientos, entendemos que el texto responde a una historicidad y necesidad por finalmente posicionar y obtener el reconocimiento universal del México Antiguo. Claramente se observa al final del texto señalado, dice: “A la luz de la historia universal la experiencia humana y cultural de los antiguos mexicanos tiene nueva forma de interés. Y en contraparte, la historia misma, al hacer suyo el capítulo antes olvidado de quienes aisladamente crearon la otra alta cultura, no sólo se enriquece sino que de modo mejor se hace acreedora al título de plenamente universal. Como florecimiento con esquema diferente, separado y con su propia cronología, el México antiguo, no a pesar de esto sino precisamente por todo ello, tiene su lugar en la historia”.

hoy en día.<sup>104</sup> Pues pronto terminó por aceptarse a nivel mundial la diversificación de “cunas” de civilización, en una concepción con diferentes características a la difusionista o relativista, sobre todo en consecuencia del cambio en la política mundial, más abierta a la diversidad, proceso conocido como multiculturalismo.<sup>105</sup>

Cómo conclusión de este apartado creemos que sin duda la visión de la academia mexicana fructificó en el desarrollo e institucionalización de los estudios sobre Mesoamérica. Que a la par tenían otras propuestas, como la de Kirchhoff, que hemos visto se caracterizó por definir una serie de características para el área y su estudio lo que llamó “ciencia mesoamericanística”. En los siguientes apartados detallaremos esta y otras propuestas de Kirchhoff, las cuales consideremos tienen una importancia equiparable al trabajo institucional y académico de los mexicanos.

#### **4.6 Kirchhoff, la historia social y el porvenir de la ciencia mesoamericanística**

Con el análisis de la competencia y rivalidad entre Alfonso Caso y Paul Kirchhoff, pudimos observar el contexto académico-político en el cual se enrolaba la historia antigua de México, también pudimos percatarnos de la construcción y los objetivos que persiguió cada interpretación.

En este apartado con el fin de complementar el análisis entre las diferencias de Caso y Kirchhoff profundizaremos en otros aspectos puntuales que forman el método del investigador alemán, para finalizar con la revisión de su obra sobre las fiestas de las veintenas, su relación con el calendario y otras problemáticas.

---

<sup>104</sup> Mercedes de la Garza Camino, “La filosofía náhuatl. Una nueva visión del pasado indígena” en Salvador Reyes Equiguas (Coord.), *Vivir la historia: Homenaje a Miguel León-Portilla*, México, UNAM-IIIH, p. 42. Sobre esta idea de manera más puntual la autora indica: “El sabio filósofo Miguel León-Portilla ocupa por ello un sitio excepcional entre los grandes pensadores mexicanos. Con *La filosofía náhuatl*, y con la totalidad de su extraordinaria obra posterior, no sólo se rompió un añejo eurocentrismo que consideraba que no había más filosofía ni más arte que los occidentales, sino que, además, el rescate y la redignificación del pensamiento indígena, expresando en los textos escritos por los propios nahuas, amplió y enriqueció el concepto mismo de la filosofía al integrar el filosofar náhuatl al campo de la reflexión humana, y se logró con ello que todas las creaciones indígenas, sustentadas en ese pensamiento, ocuparan su sitio genuino entre las grandes obras de la cultura universal”.

<sup>105</sup> González Valenzuela, “*Flor y canto*”...*op.cit.*, p. 102. La autora explica que dicha cuestión implica “un giro al reconocimiento de la pluralidad y diversidad de las culturas humanas y, con ello, de su dignidad y su <<humanidad>>; el reconocimiento, en fin, de la alteridad de la creación humana, al mismo tiempo que de su intrínseca << semejanza >>”.

Anteriormente cuando revisábamos las influencias de Paul Kirchhoff notamos su capacidad intelectual como científico social capaz de analizar y criticar teorías y corrientes metodológicas, sin embargo como todo investigador en algún momento reconoce una línea de trabajo para sus propias indagaciones con el fin de acercarse al fenómeno que estudia y poder llegar a conclusiones, el uso de dichos modelos para Kirchhoff deben permitirle aproximarse a las cuestiones sociales, económicas y políticas, la máxima inquietud de su investigación.

Consideramos las bases formativas de Kirchhoff como su mayor influencia, primero la etnología entendida como “la ciencia de los pueblos de la antigüedad” o bien de las sociedades no occidentales, en conjunto manifiesta una preocupación por la creación de una ciencia unificadora de las disciplinas sociales dígase arqueología, antropología, lingüística entre otras, pero regidas por un criterio histórico que nunca debe de perderse.<sup>106</sup>

Todo lo anterior conjuntado para entender el papel de la economía y la cuestión social en el desarrollo de las civilizaciones; para reforzar esta idea parece puntual referir un testimonio del propio Kirchhoff tomado del curso en la Universidad Iberoamericana, en una de las sesiones indicó sobre su trabajo: “Amontonando datos sobre uno y otro fenómeno, siempre con el interés que tenía y aunque el Dr. [Ángel] Palerm ya no me lo cree, sigue siendo mi interés principal estructura económica, social y política”.<sup>107</sup>

En estos años, nos referimos a finales de los sesenta y principios de los setenta, existía un auge en las ciencias sociales de la corriente etnológica conocida como estructuralismo; debido a su la influencia en las ciencias sociales y el uso del concepto “estructuras” hay quienes consideraron a Kirchhoff como un estructuralista y que la corriente era determinante en sus investigaciones, dado claro por referencia a su formación etnológica, sin embargo nuestro autor aclara:

Me acuerdo cuando el doctor Carrasco una vez en una discusión dijo: <<Bueno, usted en el fondo, es un estructuralista>>. Pues sí y no, yo creo en el fondo soy un historiador que utiliza

---

<sup>106</sup> Paul Kirchhoff, “Los estudios mesoamericanos, hoy y mañana” en García Mora, Manzanilla y Monjarás-Ruiz, *Paul Kirchhoff. Escritos selectos / Estudios mesoamericanistas...op.cit.*, p. 93 En este texto señala que ciencias como antropología y lingüística, en ese momento tendían a planteamientos ahistóricos, además que existía un problema de las definiciones o límites de las disciplinas, cual se puede componer dándole profundidad y su lugar histórico a las mismas.

<sup>107</sup> Kirchhoff, *Principios estructurales...op. cit.*, p. 113.



estructuras para entender la historia. Creo que aquí hay la posibilidad de entender, o digamos, separar, varias capas; en algunos casos no entiendo nada, nomás veo, así una..., como una plana superficie. En otros casos veo, por las diferencias de ésta y esta fuente, de ésta y esta información, diferencias que en parte son regiones se desarrollan a diferente ritmo; en algunas regiones algo queda todavía como tantos siglos o hasta quizá, un milenio atrás; otras regiones van continuamente cambiando.<sup>108</sup>

Dentro de la cita denota algunas cuestiones importantes, se reconoce como historiador y nos indica cómo funcionan para él los métodos de estudio estructuralistas y el concepto como una medida de trabajo aplicable -un modelo- que le ayuda a ordenar, sin embargo también fue un crítico de dicho planteamiento teórico; en general por lo que muchos han criticado el estructuralismo, es su posición dogmática como una propuesta teórica “acabada”, lo vemos en el mismo texto, cuando hablaba sobre sacrificio de infantes del México prehispánico, su composición ritual y simbólica en relación tanto con la lluvia como la guerra, dice Kirchhoff:

Eso es una de esas fases de transición. Si tuviéramos más material podríamos posiblemente reconocer toda una evolución y por eso me opuse yo a la caracterización de estructuralista..., me encanta estudiar estructuras, pero por estructuralista entiendo a alguien que ve una cosa eterna, para siempre: así es, así va a ser. Así son todos los Mauss y toda esta gente que son los padres o abuelos de esta escuela: es una filosofía, digamos imperturbable. Mientras que yo, los que me conocen y ustedes me conocen muy bien, soy de temperamento de historiador; para mí la etnografía no tiene chiste si no es historia.<sup>109</sup>

La cita es sumamente interesante, la crítica a los parámetros evolucionistas, la fragilidad del ideal de progreso y la situación de la civilización occidental después de las guerras propició una nueva concepción de las culturas “primitivas” que se proyectó en corrientes como la estructuralista, ahora nos referiremos concretamente a sus planteamientos.

El estructuralismo o el uso de estructuras, bajo las propuestas del etnólogo francés Claude Lévi- Strauss, entiende la realidad social y cultural como modelos mentales creados por el hombre, por los cuales comprender el universo y orientar su conducta;<sup>110</sup> crítica la perspectiva occidental del idealismo, que consideraba el desarrollo único de la humanidad, como un “falso evolucionismo”, que no considera la diversidad humana al encajonarla en etapas o estadios donde se pierde una realidad más profunda de las diversas

---

<sup>108</sup> *Ibidem*, p. 16.

<sup>109</sup> *Ibidem*, p. 39.

<sup>110</sup> Bohannan y Glazer, *op. cit.*, p. 440.

manifestaciones de la cultura humana,<sup>111</sup> de esta forma rompe con el paradigma evolucionista en la diferenciación entre “primitivos” y “civilizados”.

Para Levi- Strauss, el pensamiento del hombre ha sido el mismo en todo el mundo en cualquier momento de la historia, aunque sus manifestaciones pueden ser distintas, pues entiende que: “cada sociedad tiene en sí una relación lógica de coherencia, en otras palabras, una estructura”.<sup>112</sup>

El estructuralismo entre las décadas de los sesenta y setenta logró posicionar una fuerte influencia dentro de las ciencias sociales, además colaboró con la ruptura del mito del hombre “primitivo” y su cultura en una posición menor y peyorativa, entre los especialistas en los estudios de las culturas e historia antigua, pronto el rompimiento del paradigma evolucionista se reflejó como un giro teórico; en lo que respecta a Kirchhoff podemos observar como atiende al concepto estructuras y como no pudo escapar de su influencia, aunque con una posición crítica.

Kirchhoff matiza la postura estructuralista al ponderar la cuestión histórica, con la cual la corriente había tenido dificultades desde su perspectiva más ortodoxa etnológica, en esto Kirchhoff señala, que la historia sirve como el eje rector sobre los criterios de análisis, que se conjuntan desde la arqueología, la etnología y la antropología; donde al recabar importantes datos desde dichas disciplinas y la calidad de las fuentes, conjuntan un corpus importante de investigación. En torno a esta idea, Kirchhoff estaba convencido de la gran veta de estudio que se tenía del área mesoamericana y aun más, la capacidad para proyectarse a una posición de método comparativo.

En la perspectiva de Kirchhoff los estudios históricos tenían que ceñirse a dos criterios básicos en las fuentes, la existencia de escritura y calendario. Estas condiciones son las que dan certeza e historicidad a una civilización según su planteamiento, presenta esa aseveración en cualquiera de sus textos sobre historia o calendarios, por ejemplo:

En ninguna parte fuera de Mesoamérica, el americanista, en sus reconstrucción de la historia prehispánica, tiene la oportunidad de combinar los datos arqueológicos con fuentes pictóricas

---

<sup>111</sup> Claude Levi-Strauss, “Raza e historia”, en *Antropología estructural. Mito, sociedad, humanidades*, México, 8ª ed., Siglo XXI editores, 1991, pp. 310-311.

<sup>112</sup> Sonia Corcuera de Mancera, *Voces y silencios en la historia. Siglos XIX y XX*, México, FCE, 1997, p. 206.

o escritas, por el simple hecho de que sólo en Mesoamérica existían escritura y calendarios, las dos bases indispensables para que haya información histórica indígena precisa, no sólo con los nombres de los actores y lugares, sino con fechas, sin las cuales no puede haber ninguna verdadera historia.<sup>113</sup>

En expresiones similares de otros textos notamos que para Kirchhoff el estudio de la historia aun depende de la “calidad” de sus fuentes, es decir cuanto puedan expresar como testimonios escritos, en otras palabras, notamos como Kirchhoff en su método de análisis histórico se rige en el criterio occidental del registro de acontecimientos, lo cual es congruente en su causa por develar algunos sucesos políticos que mueven la estructura social.

Como hemos advertido anteriormente, uno de los intereses y cuestiones que más preocupó a Kirchhoff fue el sistema calendárico, un tanto por los registros de los acontecimientos, pero sobre todo por su tremenda complejidad, lo podemos ver en la siguiente cita:

El calendario mesoamericano, por cierto, es todo menos primitivo, sino un instrumento muy refinado que permite indicar hasta el día en que determinados acontecimientos tuvieron lugar. Pero lo que sí es <<primitivo>> y único es el sistema de escritura en la que todavía predomina el elemento pictórico, y así no hay paralelo en el mundo para el sistema de representación, digamos de los códices mixtecos.<sup>114</sup>

Sus inquietudes personales en la búsqueda de modelos universales, las condiciones de estudio y el desarrollo de las disciplinas sobre la historia antigua de México configuraban un rumbo que a él sin duda le agradaba, el reconocimiento de una ciencia mesoamericanística con espíritu comparativo, y las pretensiones históricas globales del propio autor, Kirchhoff pensaba que para ese momento, “esta ciencia mesoamericanista, después de una época formativa en que querría encerrarse en sí misma, está descubriendo su naturaleza comparatista”,<sup>115</sup> así Mesoamérica recuperaría el carácter que siempre había tenido, el ser una parte del mundo.

En conclusión, según Kirchhoff estudiar Mesoamérica es estudiar historia no en el sentido de datos, sino en el de procesos históricos –procesos que siguen hasta el presente– y que forman parte de una serie de estudios que pueden ser interconectados a través de comparaciones, para que esta ciencia mesoamericanista se fundamente y vaya más allá,

---

<sup>113</sup> Kirchhoff, “*Textos breves...*” *op. cit.*, p. 260.

<sup>114</sup> *Ibidem*, p. 260.

<sup>115</sup> Kirchhoff, “*Los estudios mesoamericanos...*” *op. cit.*, p. 91.

como diría Kirchhoff: “Como prologo de sus antecedentes y orígenes, y como epílogo, la historia de las relaciones entre sus supervivientes y la civilización occidental”.<sup>116</sup>

Ahora bien, en cuanto los temas que Kirchhoff tomó fueron desde un principio de interés histórico, entendido como cronologías y datos, notó que en las fuentes hablan de eventos naturales como plagas, movimientos de astros, sequias, pero también de hechos sociales como las migraciones, listas y periodos de gobierno, casamientos, muertes, caídas de ciudades, construcciones guerras y alianzas, entre otros hechos incluso los míticos, así encuentra que: “Alrededor de este esqueleto de fechas encontramos una gran riqueza de información relacionada con las condiciones sociales y económicas, las instituciones políticas, las creencias y prácticas religiosas, y, en general, la cultura de las épocas en las que tuvieron lugar dichos sucesos”,<sup>117</sup> lo que define en conclusión la importancia del calendario, dentro de la percepción de la historia de Kirchhoff y sus intereses.

Al destacar la importancia del sistema calendárico mesoamericano en sus investigaciones, este tema se transformó en uno que Kirchhoff más procuró, y es que fundamentalmente entendió que esta cuestión podría ser la clave para entender no sólo la historia, sino también la cultura, la religión y por supuesto la cuestión económica y social, aunado a que como él mismo explica sobre la dimensión religiosa y el calendario existe el mejor material o fuentes, por lo que en su habilidad y creatividad como investigador concluyó: “Entonces pensé: quizá por un largo rodeo hace una aportación a lo que en el fondo te interesa, la estructura económica, social y política”.<sup>118</sup>

De acuerdo con este objetivo o convicción giró el trabajo de Kirchhoff en sus últimos veinte años, en su papel de historiador y científico social criticó modelos y teorías, para poder con ellas acercarse a ofrecer una respuesta a las problemáticas que le interesaban, así podemos decir acogió con flexibilidad y no tajantemente los planteamientos de las corrientes difusionistas, del relativismo cultural, el estructuralismo, el marxismo y el materialismo. Asimismo procuró por condensar un método integrador o multidisciplinario entre historia, antropología, etnología, arqueología; para comprender de mejor forma la

---

<sup>116</sup> *Ibidem*, p. 92.

<sup>117</sup> Paul Kirchhoff, “Proyecto de un libro acerca de la cronología nativa del México Antiguo” en García Mora, Manzanilla y Monjarás-Ruiz, *Paul Kirchhoff. Escritos selectos / Estudios mesoamericanistas...op.cit.*, p. 345.

<sup>118</sup> Kirchhoff, *Principios estructurales...op. cit.*, p. 45.

cultura mesoamericana en su conjunto, en su diversidad y también bajo sus mismas lógicas o estructuras.

Bajo la revisión de influencias y del contexto que hemos hecho de Kirchhoff, cabe resaltar postulamos corrientes que pueden considerarse excluyentes como el relativismo cultural y el difusionismo, si pensamos de manera limitada concebiríamos que existe una incongruencia dentro de las influencias en el pensamiento de Kirchhoff. Sin embargo debemos destacar que las ideas de cada una de estas corrientes se encuentra manifiesta en los textos de Kirchhoff o dicho por él mismo, y si procuramos observar con amplitud podemos entender como el investigador los reflexiona y utiliza con flexibilidad para atender los problemas a los que se enfrenta.

Como lo mencionamos en aparatos anteriores, no creemos que se trate de un simple cambio de posturas a lo largo de la carrera y pensamiento de Kirchhoff, más bien una suma de experiencias metodológicas que fueron trasformando sus planteamientos con el propósito de estudiar la cuestión social como un proceso fundamental dentro de la historia humana. Posición que desencadenó entonces hasta el final de su carrera, en la creencia de una ciencia mesoamericanística que buscaba comprender e identificar las estructuras de su pensamiento, atendiendo a sus propias fuentes en el desarrollo que los indígenas le dieron a su historia y cultura como una forma congruente de representar el mundo y que esta enlazada con otras regiones culturales del globo y su misma y única humanidad e historia. Comprendiendo esto, Kirchhoff buscaba leyes generales aplicables universalmente, para entender dichos problemas sociales, por ende se manifestaba por qué la ciencia mesoamericanística logra consagrar un método comparativo.

Consideramos las ideas anteriores, la construcción de los planteamientos de Kirchhoff, las cuestiones teóricas y metodológicas que configuran su pensamiento y convicciones; como él menciona todo un rodeo para estudiar la historia social. En consecuencia de tal trayecto de investigación, Kirchhoff notó la importancia que tenían los calendarios en sus planteamientos, al tema dedicó mucho tiempo dejando algunas hipótesis muy interesantes, empezando por la concepción de unidad y diversidad dentro de la estructura y los usos de los calendarios en Mesoamérica, seguiremos con este análisis en los planteamientos de Kirchhoff, los cuales nos acercaran al tema de las fiestas.

#### 4.7 El estudio y la organización de los calendarios según Kirchhoff: entre estructura y multiplicidad

A principios de los años cincuenta fue cuando Kirchhoff se inició de manera formal en los estudios de los calendarios, situación que dio paso a la competencia con Alfonso Caso. No cabe duda que el estudio de las fuentes para ambos investigadores era fundamental, sin embargo existe una diferencia radical en la forma en cómo se acercan a ellas y sobre todo cómo las analizan y critican.

Como vimos en párrafos anteriores, Kirchhoff consideraba la presencia del calendario y la escritura –en este caso pictográfica– como dos condiciones necesarias para poder realizar estudios históricos, condiciones dadas en Mesoamérica y que aunadas a los estudios arqueológicos otorgaban la oportunidad de obtener investigaciones con un conocimiento más exacto o “real” del pasado.<sup>119</sup> Este sólo era el primer paso, lo siguiente era someter a un proceso de análisis y cotejo las diferentes fuentes de tradición indígena para poder plantear hipótesis y contrastarlas con las investigaciones de sus contemporáneos.

Al respecto de los calendarios, una de sus propuestas la entregó en 1954 para una ponencia en la Sociedad Mexicana de Antropología titulada: “Calendario tenochca, tlattelolca y otros”, en la que encontró una diferencia de fecha o nombre del día en dos fuentes del centro de México para dos eventos claves en el estudio de las cronologías nahuas principalmente, la primera la entrada de Hernán Cortés a la Ciudad de México, y la captura de Cuauhtémoc y la caída de Tenochtitlán, sobre estas observaciones advirtió lo siguiente:

Todos los investigadores del siglo XX, desde Seler hasta Caso, han rechazado como equivocada una de las dos fechas indígenas que se conocen para el primero de estos dos acontecimientos, o sea la fecha 1 *ehecatl* y se han limitado a utilizar la segunda, o sea 8 *ehecatl*, para construir su sistema calendárico y establecer la correlación entre el calendario indígena y cristiano.<sup>120</sup>

Con el propósito de dar unidad y correlación a las fechas mesoamericanas con las europeas, la tradición en los estudios mexicanistas había incomprendido y rechazado la diversidad de

---

<sup>119</sup> Paul Kirchhoff, “El calendario mexicano y la fundación de Tenochtitlan- Tlatelolco” en García Mora, Manzanilla y Monjarás-Ruiz, *Paul Kirchhoff. Escritos selectos / Estudios mesoamericanistas...op.cit.*, p. 283.

<sup>120</sup> Paul Kirchhoff, “Calendarios tenochca, tlattelolca y otros” en García Mora, Manzanilla y Monjarás-Ruiz, *Paul Kirchhoff. Escritos selectos / Estudios mesoamericanistas...op.cit.*, p. 293.

los datos y se quedaron sólo con una referencia cronológica de las fuentes, como el trabajo de Caso, Kirchoff crítica tal postura por tratarse de un intento de equiparación con el Viejo Mundo que va más allá de la mentalidad indígena, como un prejuicio “por considerar axiomática la existencia de un sólo calendario”.<sup>121</sup> Problemática acaecida desde el mismo siglo XVI cuando las fuentes se construyeron debido al choque cultural entre las dos tradiciones y la imposición europea, Kirchoff señala al respecto:

El influjo de la idea europea acerca de que todos los pueblos y estados constituyen una sola historia y de que todo el mundo debía utilizar un solo calendario, fue tan preponderante en todos los autores de finales del siglo XVI y principios del XVII, que como consecuencia forzaron los datos locales que ellos conocían para que se ajustasen al rasero de una cuenta única de días y de años.<sup>122</sup>

Esta concepción es criticada por Kirchoff, mientras que Alfonso Caso y otros como Wigberto Jiménez Moreno ahondaron sobre ella, consideraban la existencia la unidad calendárica y su uso en toda Mesoamérica, por ejemplo en la obra *El pueblo del Sol* de Caso se lee:

Todos los pueblos de Mesoamérica conocían y usaban este calendario, el día que se llamaba con un nombre en México, por ejemplo el día “13. Serpiente”, se llamaba con un nombre igual o correspondiente en toda la extensión de Mesoamérica, desde el Pánuco hasta Nicaragua, y desde Sinaloa hasta Yucatán.[...] No sabemos donde se originó este calendario ritual, tan importante y tan característico de México y de Centroamérica, que podríamos llamar a la zona mesoamericana “zona del *tonalpohualli*”, pero indudablemente su invención es antiquísima, y debe haber sido la creación de un pueblo con un alto grado de cultura, pero anterior a todos los pueblos cuyas culturas conocemos actualmente.<sup>123</sup>

Con conclusiones como la anterior, se sostenía la idea de unidad cultural mesoamericana y el énfasis mexicana como reflejo de la unidad que necesitaba el proyecto nacional fundamentado en la creencia del México Antiguo, por otro lado también le daba un carácter mítico refiriendo la antigüedad inexacta de donde se originó esta tecnología y avance de “alta cultura”.

Kirchoff que pensaba más en términos de la ciencia mesoamericanista, concebía la visión unitaria y de criterio occidental como algo realmente inaceptable, en diferentes ocasiones se

---

<sup>121</sup> *Idem.*

<sup>122</sup> Paul Kirchoff, “Las contradicciones de la cronología indígena de Mesoamérica y su solución” en García Mora, Manzanilla y Monjarás-Ruiz, *Paul Kirchoff. Escritos selectos / Estudios mesoamericanistas...op.cit.*, p. 339.

<sup>123</sup> Alfonso Caso, *El pueblo del Sol*, México, FCE, 1953, pp. 87-88.

pronunció en contra de la postura unificadora, en uno de sus textos se lee: “No se comprende cómo pudieron seguir con esa absurda obsesión, de origen europeo, que todas y cada una de las fechas debía caber dentro de un único calendario, preferentemente aquel que dominaba en el imperio azteca”.<sup>124</sup>

A pesar del ánimo de Kirchhoff en posicionar la interpretación sobre la multiplicidad de los *tonalpohualli* en Mesoamérica no fue aceptada, además sucedió lo mismo que con sus planteamientos difusionistas, se le cerró el diálogo y le conllevó censura, en un testimonio propio del investigador alemán lo refiere, dice:

Algo que Eric Thompson, Alfonso Caso y Jiménez Moreno, mis tres más honorables y tercios contrincantes negaron y negaron: que no puede haber diferentes Tonalpohualli. En esa reunión que hubo hace muchos años, una reunión especial sobre Antropología y calendarios, yo presenté ese material enorme que les mencioné y no hubo ni siquiera discusión sobre él, todos lo metieron a su carpeta, lo llevaron a su casa y ni una palabra sobre esto.<sup>125</sup>

Kirchhoff entonces entendió y sintetizó la situación diciendo que se habían configurado dos formas de ver esta problemática, la primera, encabezada por Caso, buscaba defender la idea de unidad cultural mesoamericana y la segunda, planteada por él, que se basa en un análisis distinto. Lectura que planea criticar las fuentes, notar la información y la manera de pensar a los indígenas como otra cultura; después de cuatro siglos de forzar las interpretaciones considera es momento de cambiar el método, pensamiento que refleja los aportes teóricos de sus influencias y la reflexión de su trabajo, definido de la siguiente manera: “Lo que en este estudio nos proponemos es algo muy sencillo: aceptar la información indígena tal como es, sin tratar de reinterpretarla a la luz de postulados basados en nuestras instituciones y nuestro pensamiento, y ver a dónde nos lleva este modo de proceder”.<sup>126</sup> Aquí manifiesta la idea de considerar la cultura bajo sus propias lógicas y dinámicas que estructuran su pensamiento y deben entenderse como tal, distintas pero no menores a otras sociedades.

Ante su posicionamiento con las fuentes y su entendimiento del pensamiento indígena, Kirchhoff termina por darse cuenta y aceptar que las fechas calendáricas en las fuentes

---

<sup>124</sup> Paul Kirchhoff, “Dos imágenes del México Antiguo”, en García Mora, Manzanilla y Monjarás-Ruiz, *Paul Kirchhoff. Escritos selectos / Estudios mesoamericanistas...op.cit.*, p. 304.

<sup>125</sup> Kirchhoff, *Principios estructurales...op. cit.*, p. 121.

<sup>126</sup> Paul Kirchhoff, “El calendario mexicano: acuerdos y desacuerdos”, en García Mora, Manzanilla y Monjarás-Ruiz, *Paul Kirchhoff. Escritos selectos / Estudios mesoamericanistas...op.cit.*, p. 371.



eran distintas y se trataba de la coexistencia de dos *tonalpohualli* en ciudades tan cercanas como Tenochtitlán y Tlatelolco; Kirchhoff siguió con esa línea de investigación y notó la coexistencia de múltiples *tonalpohualli* por pueblo o ciudad y que no era simplemente una cuestión lingüística como Caso lo planteaba,<sup>127</sup> sino una manera de organización cultural muy distinta a la europea, pero que en su contexto y condiciones guarda su propia lógica y orden.<sup>128</sup>

La hipótesis o idea anterior propuesta por Kirchhoff era difícil de concebir, aún se pensaban las fuentes, los mitos, la religión y la cultura en términos de los modelos occidentales; el cambio de postura necesitaba de un periodo de reflexión, algo complicado que el mismo Kirchhoff señala: “El ponente mismo tiene que confesar que tardó ocho años en darse cuenta de esa necesidad, la que en retrospectiva resulta tan obvia que nuestra única disculpa es la inmadurez teórica y metodológica de nuestra disciplina”.<sup>129</sup>

Tras lograr comprender la dinámica historiográfica clásica en los estudios sobre el México Antiguo y proponer un cambio metodológico en el objeto de estudio, Kirchhoff comienza a profundizar en la idea de multiplicidad calendárica en los *tonalpohualli* de Mesoamérica, parte de toda una estructura cultural que guarda un orden y da sentido de unidad, esta composición cultural es nombrada por Kirchhoff como “red calendárica”, que define como: “un principio de organización que unía a la vez que diferenciaba, ya que todos usaban <<el mismo calendario>> (en cuanto a su estructura y funcionamiento), pero lo usaron de manera diferente, lo que quiere decir que de hecho tenía calendarios distintos aunque coordinados”.<sup>130</sup>

El origen de dicha explicación viene de su estudio sobre los calendarios tenochca y tlatelolca, pues ahí advirtió la diferencia calendárica en cuanto al *tonalpohualli*, pero basados en los mismo principios, es decir los nombres, numerales y orden de la cuenta, la

---

<sup>127</sup> Además de los textos ya mencionados, *Los calendarios prehispánicos* y *El pueblo del Sol*, donde Caso plantea la unidad calendárica, ésta posición también la había expuesto en un artículo, Alfonso Caso, “Nuevos datos para la correlación de años aztecas y cristianos” en *Estudios de Cultura Náhuatl*, Núm. 1, México, UNAM, 1959.

<sup>128</sup> Kirchhoff, “*Textos breves...*” *op. cit.*, p. 256. Se puede leer en esta referencia: “Uno descubre cosas que parecen de acuerdo con nuestro criterio de orden, y después descubre uno un orden mucho más fantástico; por ejemplo, hay una multiplicidad de calendarios paralelos. El orden se ve en todo”.

<sup>129</sup> Kirchhoff, “*Dos imágenes...*” *op. cit.*, p. 308.

<sup>130</sup> *Ibidem*, p. 310.

diferencia fundamental es que a pesar de que su principio de año llevaba el mismo nombre era en días distintos.<sup>131</sup>

Aunado a la multiplicidad de los *tonalpohualli*, al sistema calendárico se suma el *xiuhpohualli*, que como cuenta paralela los pueblos comenzaban el año en distintos momentos, pero celebraban los 18 meses y sus fiestas al mismo tiempo, con excepción de los *nemontemi*.<sup>132</sup> Debido a una diferencia de 20 días tanto al principio del año como al principio del *tonalpohualli*, tiene como resultado que de los 18 meses en un calendario 17 meses en el otro coincidan, mismo principio es para la cuenta de los años, “determinado año llevaba el mismo nombre entre tenochca y tlatelolca, excepto durante esos 20 días en los cuales los tenochca contaban todavía un año y los tlatelolca ya el siguiente”.<sup>133</sup> Dicho en otras palabras se trata de la misma estructura interna, “la diferencia radicaba solamente en los diferentes puntos de partida de cada cuenta.”<sup>134</sup>

Notamos como el problema de la estructura del *xiuhpohualli* y la sistematización con las otras cuentas indígenas aún es un gran conflicto. Dentro del ejemplo que Kirchhoff propone se manifiesta que a pesar de la diferencia de días aún tiene correspondencia estructural, si bien es cierto que puede tratarse de un problema de las fuentes, como Kirchhoff lo enuncia, trata de prolongar su hipótesis a otros pueblos del centro de México y fiel a su forma de trabajar con tablas comparativas y esquemas expuso las diferentes fechas y correlaciones que existen entre los calendarios de los diferentes pueblos, fenómeno que marca como trascendental y que debería ponerse atención; años después declaró que al menos en el centro de México pudieron coexistir 27 o 28 *tonalpohualli*.<sup>135</sup>

Más allá de la estructura y detalles “técnicos” de los calendarios, Kirchhoff le dio una dimensión social a esta construcción cultural, congruente con sus intereses por la historia, así definió que el calendario en esencia tenía dos funciones principales: “como regulador de la vida de los pueblos y los individuos, o sea de los hechos por venir; y como “registrador”

---

<sup>131</sup> Kirchhoff, “*Calendarios tenochca...*” *op. cit.*, pp. 296-297.

<sup>132</sup> *Ibidem*, p. 297.

<sup>133</sup> *Idem*.

<sup>134</sup> Kirchhoff, “*Las contradicciones...*” *op. cit.*, p. 339.

<sup>135</sup> Kirchhoff, *Principios estructurales...* *op. cit.*, p. 128.

de los hechos ya acontecidos. En ambas funciones el calendario mesoamericano es único en el continente americano”.<sup>136</sup>

Determina que en la primera de estas funciones el calendario funge como una institución, manejada por el grupo sacerdotal que salvaguarda el “orden mesoamericano”, que rige la vida en todos los sentidos pues:

Este orden asigna su lugar dentro del conjunto a todos los grupos, étnicos o políticos, a todos los individuos y a todos los eventos, el momento de cuyo acontecer el hombre o mejor dicho la sociedad puede fijar de antemano, desde bautismos, casamientos y entierros, hasta coronaciones, guerras y migraciones. Pero además de fijar el lugar de todos y de todo dentro de la vida de la sociedad, esas civilizaciones conciben el calendario como el mecanismo principal que asegura la propia coordinación entre la vida de la sociedad y la vida del universo.<sup>137</sup>

Mientras que la segunda función es la que tiene que ver con la historia de los pueblos o sus anales, es decir con el registro de los hechos acontecidos, cantares conmemorativos y genealogías, siendo “la espina dorsal” del conocimiento que tenemos de la historia prehispánica.<sup>138</sup>

La apertura a la condición de unidad, diversidad y coexistencia de los calendarios según Kirchhoff era fundamental para tratar de entender de manera integral la civilización mesoamericana, desde su cultura, condiciones ideológicas e intelectuales, hasta las cuestiones políticas, sociales, de identidad y económicas, que se vivieron en esta parte del mundo y ofrecer un panorama comparativo dentro de la perspectiva difusionista.

Sin embargo, la propuesta ya tenía su contraparte en los estudios de Alfonso Caso y Wigberto Jiménez Moreno, en la crítica Kirchhoff atendía a la superposición de criterios occidentales de sus rivales intelectuales, dijo sobre el último mencionado: “Para Jiménez Moreno la coexistencia de varias de esas cuentas de años es un factor de desorden y de anarquía que desapareció con la fundación de nuevos estados poderosos”,<sup>139</sup> interpretación prejuiciosa y alterada para Kirchhoff en el valor de las fuentes, por la disposición que tenían los investigadores nacionalistas a darle más crédito a los documentos más cercanos, es decir a los mexicanos.

---

<sup>136</sup> Kirchhoff, “*Dos imágenes...*” *op. cit.*, p. 302.

<sup>137</sup> *Ibidem*, pp. 302-303.

<sup>138</sup> *Ibidem*, p. 303.

<sup>139</sup> *Ibidem*, p. 309.

Para Kirchhoff esta anarquía que refería Jiménez Moreno era realmente el orden y estructura sistemática, la red calendárica, planeada o concebida por aquel mencionado “orden mesoamericano” o “tolteca”,<sup>140</sup> el cual compartían culturalmente las sociedades de toda el área y que definía las identidades de cada pueblo, y que a su vez integraba el área en una estructura mayor de entendimiento, sin embargo para el contexto de sus colaboradores era una lógica difícil de procesar, Kirchhoff lo menciona en el siguiente testimonio:

Esta <<confusión>> y <<anarquía>> asusta tanto a aquellos cuyo pensamiento gira todavía alrededor de la imagen tradicional del México antiguo que prefieren considerar como falsas la mayoría de las fecha conocidas, a aceptar un cambio tan radical en nuestro concepto de cómo estaba organizado el México antiguo.<sup>141</sup>

A falta de crítica, reflexión y por supuesto apertura al diálogo las hipótesis de Kirchhoff en ese momento no fueron tomadas en cuenta, sin embargo en los estudios actuales de los calendarios estas posiciones, conjeturas e ideas han sido replanteadas y aceptadas, entendiendo la gran complejidad de los sistemas calendáricos mesoamericanos.<sup>142</sup>

La propuesta metodológica de Kirchhoff que fundamentalmente trata de ver la cultura en sus propios términos y orden, no el de nuestra posición, representa un giro al entendimiento sobre la historia y cultura indígena, en combate con la tradición idílica del México Antiguo y algunas de sus posturas como la evolucionista que aun no se difuminaban por completo. Estos avances metodológicos encabezados por Kirchhoff no terminaron por convencer a los círculos más fuertes entre sus contemporáneos, sería algunos años después cuando dicha perspectiva tomaría forma.

---

<sup>140</sup> *Ibidem*, p. 310.

<sup>141</sup> *Ibidem*, p. 312.

<sup>142</sup> Al respecto en una revisión completa de los sistemas calendáricos de Mesoamérica, Rafael Villaseñor expone la diversidad de calendarios en las distintas regiones mesoamericanas y su estructura en términos de función y elementos, puntúa la necesidad de que esta explicación tenga mayor injerencia en los estudios subsecuentes, así como un estudio comparativo entre los calendarios de las diversas regiones, considerando esto como reflejo de la unidad y diversidad cultural e histórica de Mesoamérica; en la revisión historiográfica del tema destaca el libro de Munro S. Edmonson, *Sistemas calendáricos mesoamericanos. El libro del año solar*, de 1995, como la obra más reciente que actualiza el tema y es el principal referente del mismo, destaca sobre la investigación de Edmonson su análisis de unos 60 calendarios en el área. Rafael Eduardo Villaseñor Montiel, *Los calendarios mesoamericanos analizados desde una perspectiva multidisciplinaria*, Tesis que para obtener el título de Maestro en Estudios Mesoamericanos por la Facultad de Filosofía y Letras, NAM, 2007, pp. 14-41.

En fin, las ideas del orden mesoamericano y la red calendárica no se difundieron en ese entonces; por otro lado sobre el trabajo de Kirchhoff el tema de la fiestas en concreto, y su interpretación tuvo un pequeño esbozo al final de su carrera, centrado en la búsqueda de la estructura y orden de las veintenas como conjunto, sus planteamientos corrieron el mismo camino que sus posturas más polémicas, sin embargo es el propósito de la investigación exponer y analizar cuál fue dicha visión.

#### **4.8 Kirchhoff y las fiestas de las veintenas**

Siendo los calendarios el tema que ocupó el trabajo de Kirchhoff como una de sus líneas o ejes de su obra, las fiestas de las veintenas tuvieron un espacio. Para esta problemática no es de extrañar Kirchhoff ofreciera hipótesis interesantes, pero controvertidas para los colegas de su tiempo.

Las fiestas manifestaron un lugar en su lista de rasgos culturales en el artículo de Mesoamérica de 1943, en dicho texto se lee:

Año de 18 meses de 20 días, más 5 días adicionales; combinación de 20 signos y 13 números para formar un periodo de 260 días; combinación de los 2 periodos anteriores para formar un ciclo de 52 años; fiestas al final de ciertos periodos; días de buen o mal agüero; personas llamadas según el día de su nacimiento.<sup>143</sup>

Lejos de esta descripción están los planteamientos y reflexiones que Kirchhoff propuso en un par de ponencias en 1971 y 1972, en las que en principio reconoció que la riqueza de información y disposición de las fuentes sobre los dioses y las fiestas con la descripción de sus rituales y ceremonias, dice:

De ningún pueblo de Mesoamérica conocemos tantos datos de dioses como de los nahuas centrales. El material más valioso lo construyen las listas de dioses y fiestas, porque por los nombres que incluyen o no incluyen, y por el orden en que se enumeran, y por sus atavíos y por los símbolos que los acompañan aprendemos algo de lo muy interesante que es como los nauas clasificaban sus dioses.<sup>144</sup>

Si algo distingue al tema de las fiestas, y como lo hemos visto en toda la investigación, es la buena cantidad de información documentada en las fuentes que tienen y obviamente como es determinante para las interpretaciones.

---

<sup>143</sup> Kirchhoff, *Mesoamérica... op. cit.*, p. 9.

<sup>144</sup> Paul Kirchhoff, "Dioses y fiestas de los nauas centrales" en García Mora, Manzanilla y Monjarás-Ruiz, *Paul Kirchhoff. Escritos selectos / Estudios mesoamericanistas...op.cit.*, p. 417.

Al igual que los estudiosos del siglo XVI, Paul Kirchhoff se ve sorprendido por la importante cantidad de dioses, participó en un debate que sucedía en la época sobre la existencia de una religión única o múltiples religiones, al respecto, menciona: “el material más nutrido que nos puede servir de base para la discusión de si en Mesoamérica había una religión con muchas variantes o varias religiones semejantes, se encuentra en las 18 fiestas anuales”.<sup>145</sup>

Ante esta declaración detalla la importancia de las fiestas y que a partir de su estudio, clasificación, y su posterior entendimiento, se puede resolver la problemática de la religión. Sin embargo advierte que su estudio es muy provisional y tiende a la posición sobre una única religión, aunque manifiesta no haberse inducido a los problemas étnicos, por el que puede entenderse la diversificación, que debe estar conjuntada a la razón de un fenómeno histórico que la provocó, en sus palabras: “o sea de una sola religión de un sólo origen, siendo las diferencias el resultado de un largo proceso de diversificación, el que a su vez fue acompañado por procesos secundarios y tardíos de difusión, por ejemplo desde los pueblos naua a algunos maya (quiché y cakchiquel)”.<sup>146</sup> Similar a su propuesta de la red calendárica en la unidad y diversidad del orden mesoamericano.

Incluye en estas observaciones tres ideas que le serán fundamentales para realizar una propuesta, primero entender que existe una correspondencia entre los patrones de los días y orden de las trecenas, considera que las fiestas y el *tonalpohualli* “se basan en los mismos principios estructurales”.<sup>147</sup>

El segundo eje de su planteamiento se basa en la visión de conjunto mesoamericana, principalmente aprovechando para ello los datos de Diego de Landa sobre los mayas de Yucatán y el cotejo de los nombres de las fiestas con otras lenguas y el significado que tiene la traducción para la descripción de la veintena.

---

<sup>145</sup> Paul Kirchhoff, “Las 18 fiestas anuales en Mesoamérica: 6 fiestas sencillas y 6 fiestas dobles” en García Mora, Manzanilla y Monjarás-Ruiz, *Paul Kirchhoff. Escritos selectos / Estudios mesoamericanistas...op.cit.*, p. 401.

<sup>146</sup> *Ibidem*, p. 401.

<sup>147</sup> Kirchhoff, “*Dioses y fiestas...*” *op. cit.*, p. 417.

Y por último y como más importante, basado en el análisis de la red calendárica y sumado a las investigaciones y clasificaciones sobre los dioses,<sup>148</sup> Kirchhoff considera que existen pares de fiestas conectadas por su contenido “deidades celebradas, el carácter de las fiestas y ritos especiales”,<sup>149</sup> fiel a su forma de trabajo nos presenta a manera de síntesis y organización en tablas esta propuesta de clasificación de las fiestas, hipótesis que señala el orden de las fiestas es de 6 fiestas sencillas y 6 fiestas dobles.

Sistematizar o clasificar el orden de las fiestas de esta forma se trata de algo novedoso, en anteriores capítulos vimos el orden de autores como Chavero o Selser, que simplemente siguieron la información de las fuentes y las presentaron en sus trabajos e investigaciones, tradición que siguió por mucho tiempo y que en contemporáneos a Kirchhoff podemos observar. Por ejemplo, la obra del antropólogo estadounidense George Vaillant llamada *La Civilización Azteca* de 1941, en donde claramente vemos una tabla de las fiestas acompañada de información general como su fecha de celebración en el calendario gregoriano, los dioses celebrados y una breve descripción de las ceremonias o rituales.<sup>150</sup>

Esquemas como estos, aunque valiosos para el acercamiento general al orden mesoamericano y al pasamiento religioso, eran cosa simple para Kirchhoff, quien recordemos estaba consciente del problema que las fuentes hechas en equiparación con los criterios europeos y guardaba una fuerte convicción a encontrar o acercarse lo más posible a las estructuras sociales desde sus propias coherencias culturales, en este caso la religión, la mentalidad indígena, como ellos la hallan creído y vivido. De ahí la importancia de tratar de interpretar un orden y estructura del ciclo de las fiestas más allá de las propias fuentes, propuesta que es una de las aportaciones más importantes de Kirchhoff al tema, aunque la información e hipótesis que alcanzó a plantear son básicas, pues ya no tuvo el tiempo suficiente para profundizar en ellas.

Basándose en las ideas descritas, Kirchhoff considera que puede tratarse de 6 fiestas sencillas y 6 dobles, teniendo mayor interés en las últimas, pues cree que estas doce fiestas

---

<sup>148</sup> Kirchhoff, “*Las 18 fiestas anuales...*” *op.cit.*, p. 401. Refiere que ha estudiado y aprovechado las propuestas e investigaciones comparativas de del Paso y Troncoso, León, Selser, Soustelle, Carrasco, Thompson y Caso.

<sup>149</sup> *Idem.*

<sup>150</sup> George C. Vaillant, *La civilización azteca. Origen, grandeza y decadencia*, México, FCE, 2ª edición, 1973, p. 168-170.

son las que mayor relación guardan como pares que se complementan con 12 dioses patronos de días y trecenas, que constituye un orden o sistema comun mesoamericano.<sup>151</sup> El orden de las fiestas que Kirchhoff sigue es diferente al general constituido en las fuentes<sup>152</sup> y al que muestra Vaillant, la diferencia radica en que el presenta como primera fiesta a *Izcalli*, que en las fuentes es la última, con ella forma el primer par de fiestas, en la siguiente tabla presentamos la clasificación de Kirchhoff.

Fiestas dobles	Fiestas sencillas
Primer par. No.1 y No. 2 (Izcalli y Atlcahualo o Quahuitl ehua)	No. 3 (Tlacaxipehualiztli)
Segundo par. No. 4 y No. 5 (Tozoztontli y Huey Tozoztli )	No. 6 (Toxcatl)
Tercer par No. 8 y No. 9 (Tecuhilhuitontli y Huey tecuhihuitontli)	No. 7 (Etzalcualiztli)
Cuarto par No. 10 y No. 11 (Tlaxochimaco o Micailhuitontli y Xocotl Huetzi o Huey Micailhuitl)	No. 12 (Ochpaniztli)
Quinto par No. 13 y No. 14 (Pachtontli o Teotleco y Tepeilhuitl o Huey Pachtli)	No. 15 (Quecholli)
Sexto par No. 17 y No. 18 (Atemoztli y Tititl)	No. 16 (Panquetzaliztli)

En el orden propuesto, es decir los números que asignó a las fiestas las va trabajando sean las pares o las sencillas, la forma de presentarlas es fácil de entender, primero determina si se trata de pares o sencillas, después presenta los nombres en diferentes idiomas<sup>153</sup> con traducción de las fiestas, define los “Nombres” “Nombres semejantes” y “Nombres acoplados y no acoplados”, condición importante pues para sustentar su clasificación, pues los “Nombres no acoplados” no funcionan dentro del contenido ritual según el nombre de la fiesta y la traducción en diferentes lenguas que indica la unidad mesoamericana.

El siguiente punto de su descripción se centra sobre: “Deidades, características de las dos fiestas y actividades rituales” (lo mismo cuando son fiestas sencillas) y “Deidades y ritos especiales”, apartados que se nutren del cotejo de las diversas fuentes y estudios modernos como los de Seler. Además traduce para definir qué acciones tiene el dios, descompone sus

<sup>151</sup> Kirchhoff, “*Las 18 fiestas anuales...*” *op.cit.*, p. 401.

<sup>152</sup> En el texto Kirchhoff menciona a Sahagún, Durán, Landa, Torquemada, La relación de Michoacán y códices como el Ríos y el Telleriano-remense.

<sup>153</sup> Nahuatl, otomí, mixe, mazateca, quiche, teztal, tzotzil, matlatzinca, entre otros, para dar a entender que el nombre de las fiestas tienen un contenido similar sin importar la lengua.



partículas y da sus referencias, señala en el texto la fuente y su página. Lo mismo para los ritos por lo que aporta en su mayoría una pequeña síntesis de las acciones dentro de las ceremonias.<sup>154</sup> Finaliza este texto con una tabla que presenta el orden de las fiestas dobles o pares con pequeñas referencias en diferentes lenguas, dichas referencias no guardan unidad, algunas son sobre el nombre de las fiestas, otras sobre dioses y otras sobre ritos.<sup>155</sup>

Esta propuesta de clasificación y orden es llevada a un siguiente nivel en otro texto, con base en la importancia estructural de las 6 fiestas pares con 12 patronos de días o treceñas, Kirchhoff atina por plantear una nueva hipótesis, la cual tiene la intención de clasificar las fiestas, pero también los dioses, explica: “se dividen en cuatro bloques, dentro de los cuales, dioses y fiestas se siguen en el mismo orden, de manera que forman tres grandes tipos en los cuales se desarrollan los mismos muy semejantes temas en cada uno de los cuatro bloques”.<sup>156</sup>

Si bien la descripción puede ser un poco confusa, en la tabla termina por exponer su punto. Cada uno de los cuatro bloques (en posición vertical), se encuentra dividido en dos apartados “Fiestas anuales y deidades festejadas” y “Patronos de días y treceñas”; mientras que los tipos se trata de las deidades (en posición horizontal), el tipo 1 son las “Deidades (principalmente masculinas) muchas de agua y todas del señorío”, el tipo 2 son: “Deidades de potencia constructiva (tierra, lluvia, vegetación, casa, virilidad) y destructiva (guerra muerte)” y el tipo 3: “Deidades (en su mayoría femeninas) de la fertilidad tanto de la naturaleza”.<sup>157</sup>

El acomodo de las fiestas y deidades en cuanto a su “bloque” y “tipo”, resulta problemático en cierta medida, en primer lugar si advertimos que no sólo acomodó las fiestas dobles, sino también las sencillas, hecho que llama la atención porque en principio la función de tener las doce fiestas era para “complementar la identidad” con los doce dioses patronos de las días y treceñas seleccionados,<sup>158</sup> al sólo completar las fiestas y dioses

---

<sup>154</sup> En el Anexo colocamos un ejemplo tomado directamente de la edición del artículo que hemos citado. Imagen 2.

<sup>155</sup> Kirchhoff, “*Las 18 fiestas anuales...*” *op.cit.*, p. 415.

<sup>156</sup> Kirchhoff, “*Dioses y fiestas...*” *op. cit.*, p. 417.

<sup>157</sup> *Ibidem*, p. 418. En el Anexo reproducimos la tabla presente en este texto. Imagen 3.

<sup>158</sup> *Ibidem*, p. 417.

patrones aunados a la descripción del “tipo de deidad” quedan dudas por la falta de profundización.

No hay que olvidar que esta clasificación era un presupuesto y que como muchas veces Kirchhoff lo mencionó, le gusta “jugar” con sus datos para ordenarlos y obtener hipótesis a comprobar. Esta exposición de la clasificación cabe dentro de esa dinámica y siendo una de sus últimos trabajos no alcanzó a pulir ni defender, como sucedió con su acérrimo rival académico, quien criticó su clasificación y en un evento Caso refirió que también puede dividir grupos de dioses como el investigador alemán, creyendo que no hay un orden sustentado, a lo que Kirchhoff comenta: “Y cuando terminé dije: << Pues sí, yo podía también hacer otra cosa más, pero de eso no hablamos>>. Yo pensé haber descubierto algo, no inventando algo, él estaba inventando”.<sup>159</sup>

Kirchhoff consideraba el rigor académico como una de las bases para el crecimiento de las ciencias sociales, a ello aunaba su propio ingenio, compromiso y una responsabilidad con aquellos trabajos que deben presentarse, desde las hipótesis hasta posibles conclusiones;<sup>160</sup> convicción que como hemos visto llevó dentro de sus propias influencias y métodos.

La última dirección o eje que plantea sobre las fiestas tiene que ver con el nivel de desarrollo de las sociedades mesoamericanas, en la complejidad del sistema ritual que se regía con el calendario, dentro de su idea difusionista de importación cultural de Asia, refiere: “Yo me temo que lo único que podemos decir en cuanto a Mesoamérica, dejando fuera enteramente a Asia, es que un sistema como éste, no podía existir antes que había una sociedad no sólo sedentaria sino con Estado, jerarquizada y todas esas cosas”.<sup>161</sup>

Manifiesta entonces que las condiciones de desarrollo social e intelectual dadas en Mesoamérica eran parte fundamental cuando estos sistemas fueron “importados” y posteriormente cambiaron y se adaptaron dentro del orden mesoamericano, así la clasificación de los dioses, las fiestas y su estructuración conjunta con el calendario se debe al trabajo sacerdotal, una contribución intelectual de un grupo, dice:

---

<sup>159</sup> Kirchhoff, *Principios estructurales...op. cit.*, p. 46.

<sup>160</sup> *Ibidem*, p. 13. “Y en algún caso ni siquiera llego a una explicación verdaderamente satisfactoria para mí, y si no lo es para mí, yo creo que menos para otros”.

<sup>161</sup> *Ibidem*, p. 26.

–Yo creo que no algún individuo – más bien un grupo de individuos, un grupo de sacerdotes, no sabemos exactamente dónde y cómo, haya, digamos, inventado esto. Y de hecho, pienso, –y eso ya lo presenté en aquella conferencia del Congreso de Americanistas – que detrás de este ordenamiento hay un pensamiento filosófico muy profundo.<sup>162</sup>

A pesar de su convicción de estudio por lo social Kirchhoff aun considera el dominio del pensamiento religioso por las élites, en este sentido es una respuesta que comparte con sus colegas de la mexicanística. Más allá de lo anterior, su observación sobre ordenamiento del pensamiento en la propuesta de Kirchhoff guarda una complejidad importante que trata de aunar las dos estructuras calendáricas, la importancia y definición de los dioses y las fiestas para entender su conjunto. Dicho pensamiento o creación filosófica o intelectual “tolteca” o de un periodo anterior pero cercano, el orden mesoamericano del que hablaba y pudiera ser la respuesta para entender el sistema, con una profundidad cultural e histórica que le resultó difícil de comprender y por supuesto definir.

Al respecto, Kirchhoff aun carecía de algunos datos y como él bien entendía ya no tendría suficiente tiempo para poder ampliar y explorar otras hipótesis, legado que le quedó a la siguiente generación de investigadores centrados en los calendarios y el ciclo ritual mesoamericano.

Podemos decir que Kirchhoff fue el primer investigador en proponer un análisis profundo sobre la estructura de los calendarios y las fiestas de las veintenas. Se separó de las interpretaciones anteriores, lo que llamamos la “interpretación clásica” del tema de las fiestas, al no tratar de ahondar en los problemas generales que ellos ya habían presentado y definido. De forma distinta Kirchhoff buscó la estructura lógica, trató de entender las características particulares en el sistema calendárico, que consideraba se interrelacionaba con muchas cuestiones la estructura religiosa, la cuestión social e histórica de los pueblos, entre otras palabras, lo que comprendía el orden mesoamericano regido en sus mismos términos y principios estructurales.

Estos textos sobre las veintenas que Kirchhoff elaboró al final de su vida, no tuvieron gran penetración dentro de los estudios mesoamericanos, incluso entre los estudiosos de las veintenas, únicamente fue Pedro Carrasco quien atendió formalmente su propuesta. En el texto *Homenaje a Paul Kirchhoff*, Carrasco retoma el esquema de cuatro bloques y

---

<sup>162</sup> *Ibidem*, p. 13.

propone que en las fiestas existe una estructura dividida en “estaciones” o “cuadrantes” y “ciclos rituales”, comparables a los bloques y tipos que Kirchhoff proponía.<sup>163</sup>

Carrasco consideraba que la estructura de las fiestas estaba definida por la asociación de distintos elementos en los meses por las condiciones naturales del año solar, reflejadas en los fenómenos astronómicos que son los equinoccios y solsticios; además de su asociación con el ciclo agrícola y las actividades sociales, económicas y políticas. En síntesis, la propuesta de Carrasco influida por Kirchhoff, intenta buscar la lógica de las fiestas tratando de integrar, “la base natural para dichas estructuras del tiempo, el universo y la sociedad”.<sup>164</sup>

En conclusión al aporte de Kirchhoff a las fiestas, consideramos que él proponía criticar las posturas y parámetros de estudio dados y que se consideraban culminantes, cuestiones que habían comenzado a entrar en una cómoda dinámica del aspecto nacionalista y evolucionista, que por la diversificación del pensamiento en la academia y algunas cuestiones sociales del contexto que no apoyaban dichas interpretaciones históricas fueron decayendo. En ese sentido Kirchhoff pudiera entenderse como una de las figuras base de dicho cambio y de alguna manera parte de su legado, recordemos murió en 1972. El proceso de cambio al que nos referimos puede señalarse en algunos acontecimientos a principios de la década de los setenta.

#### **4.9 El cambio de perspectiva sobre la historia indígena en la década de los setenta**

A lo largo de este texto, hemos explorado el tema de las fiestas de las veintenas desde la historiografía del México Antiguo planteado por el proyecto ideológico del porfiriato, hasta la transición del concepto a Mesoamérica y los estudios que comprenden antes de la década de los setenta, nuestro límite, es importante destacar el por qué de tal periodo.

Planteamos nuestro objeto de estudio, la historiografía sobre las fiestas de las veintenas y sus diversas problemáticas, para ser analizado en su generalidad y poder atender los diferentes matices o puntos de estudio que se dieron al tema en el periodo señalado, para identificar cuál ha sido hasta entonces la forma en que los investigadores lo han

---

<sup>163</sup> Pedro Carrasco, “Las fiestas de los meses mexicanos” en Barbro Dahlgren (Coord.), *Mesoamérica. Homenaje al doctor Paul Kirchhoff*, México, INAH, 1979, p. 52-57.

<sup>164</sup> *Ibidem*, p. 57.

conceptualizado, a través de qué influencias metodológicas fue analizado y los contextos que han determinado su estudio.

Con esta investigación logramos advertir que en este periodo se configuró una “interpretación clásica” o “idea general” del tema de las fiestas, que se caracteriza por ser un planteamiento esquemático, centrada por la determinación calendárica como sistema de organización del ciclo ritual y su relación con fenómenos naturales y astronómicos, los periodos de cosecha y siembra, los solsticios y equinoccios; principalmente vista a la luz de la lógica occidental y sus modelos de estudio. Por ejemplo, los planteamientos de la religión con la categoría de “primitivo”, donde tiene particular énfasis por explicar el “pensamiento”, como una cuestión intelectual de élite.

Por otro lado, mientras estudiábamos la historiografía del tema logramos observar el desarrollo de los estudios de la historia prehispánica de México, comprendimos la dinámica nacionalista que se generó entre política y academia, la importancia e influencia de diferentes corrientes teórico-metodológicas de las distintas disciplinas, siendo fundamentales el evolucionismo, difusionismo alemán, el relativismo cultural, las concepciones materialistas. Todas las anteriores, modelos concebidos desde Europa para la explicación de la historia universal en su visión unilineal o multilineal y la comprensión de la transformación de las sociedades desde el periodo “primitivo” a la “civilización”, objetivos que fueron adaptados por el nacionalismo, donde se daba un lugar equiparable entre la antigüedad occidental y la de México.

Bajo tales circunstancias, el estudio de las fiestas de las veintenas, podríamos decir incluso de la historia prehispánica en general, quedó en la percepción de los paradigmas metodológicos occidentalizados y en la manera idílica que pronunciaba el nacionalismo. Así en términos de historia y cultura los diferentes temas de estudio quedaban delimitados por las prácticas historiográficas que analizaban desde la perspectiva occidental las fuentes indígenas, la historia, la religión, la cuestión social, la cultura en general. De dicha forma se produjo una visión donde, “esta orientación de pensamiento muchas veces derivó en

considerar que las culturas precolombinas no habían desplegado una conciencia histórica”,<sup>165</sup> en términos de la historicidad occidental, la linealidad y el progreso.

En un sentido general, los estudios de la historia antigua de México se fundamentaron en la perspectiva histórica occidental,<sup>166</sup> así como sus métodos de análisis y los problemas que atenderían y las respuestas ofrecidas, por ejemplo la posición determinante por el calendario dentro de las fiestas, la correlación o equiparación con el europeo y el problema del bisiestro, teniendo como respuesta la centralización del conocimientos en sociedades de “alta cultura” y en grupos sacerdotales de élite.

En el constante proceso de la reescritura de la historia diferentes circunstancias promueven cambios, que se reflejan en las reflexiones metodológicas, el análisis y la crítica de los modelos e interpretaciones que configuran la propia historiografía, en particular una coyuntura o cambio ocurrió en los estudios mesoamericanos durante la segunda mitad de siglo XX, cuando diferentes estudiosos comenzaron a advertir diversas discrepancias en las propuestas y planteamientos que fundaban la visión general de Mesoamérica, como lo vimos en el presente capítulo, entre ellos podemos señalar a Paul Kirchhoff.

Kirchhoff advirtió que la historicidad de los pueblos indígenas no había sido comprendida a cabalidad y además había perdido atención, dice: “las tradiciones históricas de los indios mesoamericanos –únicas en todo el continente– que son tan precisas y a la vez aparentemente contradictorias entre sí, no ocupan aún el lugar que les corresponde en el conjunto de los estudios mesoamericanos: el de ser puente entre la arqueología y la etnología”.<sup>167</sup>

Consideramos entonces que la coyuntura del giro metodológico y epistemológico para los estudios mesoamericanos se basa en el entendimiento final de que la lógica moderna no es

---

<sup>165</sup> Daniel Altbach Pérez, “Del Hombre-dios al Cristo-sol. La religión y la tradición religiosa mesoamericana en la obra de Alfredo López Austin” en *Cultura y representaciones sociales*, México, Vol. 9, No. 18, UNAM-IIS, 2015, p. 125.

<sup>166</sup> Hay que recordar y aclarar que todos los procesos están sujetos a constantes cambios, entre la renovación y permanencia de ideas, por eso es necesario tener en cuenta que las interpretaciones, principalmente de los mexicanos, no podían ser de otra forma. Necesitaban demostrar las condiciones de historicidad y civilización de los parámetros occidentales por el reconocimiento universal, aun a pesar de la lucha que tenían contra el eurocentrismo. Su labor tiene importancia sustancial para el desarrollo académico e institucional de estos estudios.

<sup>167</sup> Kirchhoff, “*Los estudios mesoamericanos...*” *op. cit.*, p. 93.

conveniente en los usos y estudios de la historia prehispánica,<sup>168</sup> de la misma forma que sus modelos de estudio, aplicados sin crítica, argumentados desde las propias estructuras culturales occidentales, situación que Kirchhoff advirtió y en contraposición propuso pensar el estudio de la historia antigua de los pueblos indígenas, como un “orden mesoamericano” en busca de una metodología propia que formara una “ciencia mesoamericanística”; consideramos que tal propuesta fue una influencia fundamental para la siguiente generación de los estudios mesoamericanos, a la par de otras problematizaciones en este campo que favorecieron una la coyuntura.

Múltiples fueron en ese entonces las parámetros que apoyaron y adoptaron dicha coyuntura, entre ellos las constantes críticas al mismo concepto de Mesoamérica y sus perspectivas cronológicas,<sup>169</sup> los modelos de etnogénesis desde la disciplina conocida como etnohistoria,<sup>170</sup> la crítica de las identidades construidas a los indígenas desde el Estado y por la práctica antropológica,<sup>171</sup> que tiene como contexto la llamada “Declaración de Barbados” de 1971.

La declaración de Barbados se trata de una denuncia de la situación colonial de los pueblos indígenas de América, por parte de una docena de antropólogos que se reunieron en ese país para discutir la situación en ese entonces de las poblaciones aborígenes de Sudamérica y en particular de la cuenca amazónica, tomando posición de la responsabilidad que debían tomar los Estados, las misiones religiosas e iglesias y los antropólogos con respecto a los

---

<sup>168</sup> Altbach, “Del Hombre-dios al Cristo-sol...”*op. cit.*, p. 130.

<sup>169</sup> Eduardo Matos Moctezuma, “Mesoamérica” en Linda Manzanilla y Leonardo López Luján (Coords.), *Historia Antigua de México*, Vol. 1., México, UNAM-IIA-INAH-CONACULTA, 3ª ed., 2014, p. 95-106. El autor menciona los más importantes estudios críticos, propuestas de ajuste y debates en torno al concepto, Pedro Armillas (1957), Julio César Olivé (1958), Román Piña Chan (1960, 1975), William T. Sanders y Bárbara Prince (1968), Jaime Litvak King (1975) y en 1985 *La XIX Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología*. La propuesta de estos autores también puede consultarse descrita en: Altbach, *El concepto de Mesoamérica...op. cit.*, pp. 17-40.

<sup>170</sup> Altbach, “Del Hombre-dios al Cristo-sol...”*op.cit* p. 136. El término etnohistoria comenzó a usarse en México a principios de la década de los cincuenta y como disciplina comenzó a institucionalizarse en la ENAH en esos mismos años aunque fue hasta principios de los setentas por las iniciativas de Carlos Martínez Marín que se instauró como una especialidad independiente, quien incluso ofreció un discurso sobre tal problemática, aquí la cita: Carlos Martínez Marín, “Etnohistoria: un intento de explicación” (1972) en Jesús Monjarás-Ruiz, *et. al*, “La etnohistoria” en María de la Luz del Valle Berrocal (Coord.), *La antropología en México. Panorama Histórico*, Vol. V, México, INAH, 1988, pp. 111-123.

<sup>171</sup> Bartolomé, “Introducción. Los rostros interétnicos de México...”*op.cit.*, p. 44. El autor se refiere en concreto a un texto de Guillermo Bonfil Batalla de 1971 llamado “El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial” de la revista *Anales de Antropología* de la UNAM.

grupos étnicos del continente,<sup>172</sup> con este propósito hubo algunas reuniones más en 1974, 1977 y 1994.

Por otro lado, se aúnan las propuestas de historia social encaminadas por el estudio de la organización social indígena, tanto prehispánica como contemporánea y el estudio entendido como “culturas populares” en la etnografía.<sup>173</sup> En esta última, por ejemplo los trabajos que se produjeron de los seminarios de 1975 y 1976 del Centro de Investigaciones Superiores del Instituto Nacional de Antropología e Historia (CIS-INAH), dirigidos por Pedro Carrasco y Johanna Broda, encaminados desde la disciplina etnohistórica, los cuales promovieron en sus estudios atender sus objetivos de estudio sin perder de vista la estrecha relación que existía en la sociedad prehispánica de México entre los distintos aspectos de la vida social y cultural. Según Carrasco y Broda se trata de lo siguiente:

Debe de contemplarse a las instituciones sociales como multifuncionales, es decir, que cada una de ellas intervenía a la vez en distintas esferas de actividad que en la sociedad moderna suelen considerarse el campo de instituciones particulares. De este modo, por ejemplo, la economía, en lugar de aparecer desligada de otras actividades sociales constituye aspectos de relaciones sociales definidas en base a la organización familiar, política o ceremonial.<sup>174</sup>

Se suma a lo anterior, la lectura de las fuentes en sí mismas, el problema del mito y la historia, pues hasta entonces como señala Federico Navarrete bajo el empirismo moderno se discriminaban las fuentes en términos de nuestra concepción histórica y ofrecían interpretaciones cronológicas y realistas “históricas” con los datos que se consideraban “reales”.<sup>175</sup> En general una dinámica subversiva a la visión idealizada del pasado indígena nacionalista y la ruptura del paradigma evolucionista entre la diferencia cultural de los “primitivos” y “civilizados”, y entender que existen diferentes concepciones de la realidad que definen diferentes formas de historicidad y su desarrollo cultural.

---

<sup>172</sup> Guillermo Bonfil Batalla, “La declaración de Barbados II y comentarios”, en *Nueva Antropología*, Vol. II, núm. 7, diciembre, México, Asociación Nueva Antropología A.C, 1997, p. 109-110. Consultado en línea (10-10-2016) en <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=15900708>

<sup>173</sup> Monjarás-Ruiz, *op. cit.*, p. 124.

<sup>174</sup> Pedro Carrasco y Johanna Broda, “Prefacio” en Pedro Carrasco y Johanna Broda (eds.), *Economía política e ideología en el México prehispánico*, México, Nueva Imagen/ CIS-INAH, 2ª ed., 1980, p. 11.

<sup>175</sup> Federico Navarrete, “Medio siglo de explorar el universo de las fuentes nahuas: entre la historia, la literatura y el nacionalismo”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, Vol. XXVII, México, UNAM-IIH, 1997, p. 162.



De esta forma resulta fundamental la influencia del relativismo cultural, el estructuralismo, la historia social, la conjunción de las disciplinas entendida como etnohistoria y de alguna manera la influencia global de la escuela francesa de los Annales; en este giro señalamos parece que lo importante recalca en que en los estudios, incluso a nivel mundial, es el hecho de haber comprendido que existen formas particulares de la lógica histórica o historicidad y de cultura; dentro de los estudios mesoamericanos señalamos en particular el inicio de la década de los setenta por la presencia de diversas críticas y trabajo de esa naturaleza.

Como ejemplos concretos de lo anterior podemos sumar tres, primero el modelo del Hombre-dios de Alfredo López Austin de 1973, quien refiere la influencia de Kirchhoff para dicho trabajo, recuerda así a su maestro: “Cuando ante un problema de confusión de informes en las fuentes no encontrábamos solución posible, Paul Kirchhoff nos dijo a sus alumnos: <<No entendí la historia del México prehispánico hasta que supe que cada personaje era su propia abuela>>”.<sup>176</sup>

En su propuesta López Austin crítica la línea en la cual se estaban estudiando cuestiones particulares de la historia mesoamericana en disociación, el autor plantea que en el mundo mesoamericano y particularmente entre los nahuas del posclásico no podían ser estudiados a través de los modelos de la historia moderna, en ese sentido su modelo puede resumirse de esta forma: “las lógicas mesoamericanas eran nociones indisociables el mito y la historia, y la religión y la política. Por lo cual la mitología y la religión —y más adelante la cosmovisión— mesoamericana se entienden como producto y como sistemas entendimiento entre los distintos grupos que habitaron Mesoamérica durante miles de años”.<sup>177</sup>

Los siguientes ejemplos son particulares del tema de las fiestas, autoría de los investigadores que más trabajo han dedicado a su problemática, primero el artículo de Johanna Broda “Las fiestas aztecas de los dioses de la lluvia: Una reconstrucción según las fuentes del siglo XVI” de 1971 que apareció en la *Revista Española de Antropología Americana*. En él, Broda asevera que dentro de las fiestas la lluvia y la fertilidad formaban

---

<sup>176</sup> Alfredo López Austin, *Hombre-Dios. Religión y política en el mundo náhuatl*, 3ª, México, UNAM, 1998, p. 11.

<sup>177</sup> Altbach, “Del Hombre-dios al Cristo-sol...” *op. cit.*, p. 130.

el núcleo principal del ritual azteca, plantea la complejidad histórica a través del tiempo en que se fundó este fenómeno, que como religión y expresión social tenía su origen en la confrontación y asimilación de los estratos principales de la sociedad azteca en los chichimecas y la población sedentaria del Valle de México, en su nivel económico los recolectores y los agricultores, a nivel de culto los dioses tribales y el culto a la fertilidad; estas condiciones sociales y proceso de asimilación histórica según Broda se manifestó en el ritual y su expresión mítica.<sup>178</sup>

Por último y aunque un poco más tardía la propuesta estructural de Michel Graulich,<sup>179</sup> a partir de su tesis doctoral presentada en enero de 1980 en la Universidad de Bruselas, la obra lleva por nombre *Mitos y rituales del México Antiguo*, el autor comienza por señalar que a partir de principios de los setenta la historia y la etnohistoria de los estudios mesoamericanos han cambiado su posición respecto a los mitos y otros diversos puntos, reconociendo la labor de diferentes investigadores como Thelma Sullivan, Yólotl González Torres, Cecilia F. Klein, y los ya mencionados Johanna Broda y Alfredo López Austin.<sup>180</sup>

Graulich manifiesta que su objeto de estudio son los mitos, en sí mismos y su contexto, y los relaciona a los rituales porque en sus contenidos atañen a ellos, de esta forma su propósito es ofrecer una interpretación de la estructura del ciclo de las fiestas, planteando que las fiestas se encontraban medio año avanzadas con respecto al año trópico en el siglo XVI, bajo el argumento que no existió el ajuste de bisiestro, su propuesta se sustenta en la relación e importancia de los mitos y el ritual, producción cultural que responde a una explicación integral de la historia mesoamericana, quitándole el fundamento meramente agrícola a las veintenas.<sup>181</sup>

De esta forma creemos que este periodo analizado (1884-1972) es una etapa formativa de los estudios mesoamericanos en general. Como lo vimos para nuestro tema de las fiestas y sus problemáticas, visto en los diferentes autores resulta coincide con ser la construcción de los primeros planteamientos metodológicos e interpretaciones generales del tema, que son

---

<sup>178</sup> Johanna Broda, "Las fiestas de los dioses de la lluvia", en *Revista Española de Antropología Americana*, Vol. 6, Madrid, 1971, pp. 245-248.

<sup>179</sup> Sus primeros planteamientos en artículos sobre la estructura y ordenamiento de las veintenas son de 1976.

<sup>180</sup> Michel Graulich, *Mitos y rituales del México Antiguo*, España, Ediciones Istmo, 1990, p. 13.

<sup>181</sup> *Ibidem*, pp. 287-289.

la base para estudiar las veintenas en el siguiente periodo que consideramos comienza a principios de la década de los setenta con un giro metodológico general. Coyuntura que cambió la lógica científica para analizar la cultura y la historia en términos genéricos de la concepción occidental, al procurar entender en sus propios procesos la lógica mesoamericana, tratar de entender las fuentes en sí mismas, en los términos de Kirchhoff hablar del orden mesoamericano.

#### **4.10 Conclusiones**

Como vimos en el capítulo, la figura de Paul Kirchhoff está más allá de la definición del concepto geográfico y cultural de Mesoamérica, su labor por el estudio de la historia antigua de México es un hito de esta historiografía, desde las propuestas metodológicas y los temas de estudio hasta sus propias conclusiones. El reconocimiento de su obra ha tomado valor en las últimas décadas, algo similar al caso de Preuss, adjudicaremos esto a los problemas que le conllevó su visión difusionista, sin embargo en un análisis más complejo notamos como su pensamiento gira en torno a su propia convicción y entendimiento de la historia, ciencia integradora de las disciplinas sociales, definidas por el criterio histórico.

Kirchhoff pensaba en términos de la historia universal, pero sin una intención totalmente dogmática e occidental, su intención de formar una ciencia mesoamericanista involucraba un posicionamiento por entender a la humanidad y ante dicha necesidad era forzoso involucrarse en las técnicas comparativas, así reconoce una historicidad propia, de ahí la fuerza que tenía su giro metodológico en comprender las fuentes y el pensamiento indígena desde su propia lógica.

Si bien puede sonar contradictoria dicha posición, ante la concepción unilineal de la humanidad para Kirchhoff no era un problema, pues según él las sociedades tenían una cultura y una historia comun, aunque con un desarrollo propio de sus estructuras sociales, de su pensamiento religioso y sus diferentes aspectos culturales o civilizatorios, cuestiones que siempre podían haber estado emparentados o conectados; y en análisis sus intenciones eran distinguir “leyes generales” de los social y cultural aplicables a cualquier pueblo en el tiempo.

El contexto y análisis de Kirchhoff se diferenció de los mexicanistas alemanes a pesar de compartir influencias como el difusionismo, hasta cierto punto propuestas como el dominio intelectual de las élites y diversos temas evidentemente las fiestas y los calendarios. Sin embargo, la obra de Kirchhoff pudo ir más al terreno de la interpretación, los fundamentos metodológicos de su trabajo también se relacionan con la integración de las diferentes disciplinas, desde el análisis cultural, el rigor documental, la visión etnológica y etnográfica. Cuestiones que fueron determinadas por la crítica al modelo occidental de entender las cosas y tratar de comprender la historia y cultura indígena desde su propia lógica.

En cuanto a las fiestas, su relación con el calendario y sus diferentes problemáticas, notamos como Kirchhoff trata de rebasar la “interpretación clásica”, señalamos que parte del estudio del calendario para encontrar la existencia de una estructura y una multiplicidad en un sistema, la red calendárica. De esta forma, dicho complejo cultural no sólo tenía una función técnica, sino una importancia mayor como integrador de la vida de esos pueblos, como parte de su historia, su identidad, su pensamiento y el orden de todas las dinámicas; en consecuencia la propia manifestación de las veintenas guarda un importante compendio de ideas relacionadas unas con otras estructuras, que van desde la convergencia de los sistemas calendáricos hasta la importancia de los dioses y sus diferentes vínculos en su pensamiento y orden.

Consideramos la obra de Kirchhoff como un punto clave en la historiografía mesoamericana y no sólo del tema de las fiestas, en donde se atrevió a tratar de comprender desde su propia lógica y lograr hacer proponer por vez primera una clasificación y reordenamiento de los rituales.

Para finalizar podemos señalar que a pesar de sus propuestas e interpretaciones, Kirchhoff no incursionó en el análisis a profundidad de los rituales, por ejemplo la relación rito-mito, sin embargo, hay que recordar que el tema fue su último objeto de estudio y como él mismo entendía ya no le alcanzó la vida para adentrarse aun más.

Los estudios de las fiestas a partir de los años setenta comenzaron a intensificarse, algunos partiendo de la “interpretación clásica” o “idea general” de Seler y los mexicanistas

alemanes, siguiendo sus problemas y formas de estudio, pero también se impulsaron los intentos por proponer al igual que Kirchhoff un reordenamiento del ciclo de las fiestas de las veintenas, en esta investigación no contamos con el espacio para realizar ese análisis, sin embargo entendimos que esta periodización (1884-1972) tiene gran la importancia e influencia al siguiente periodo, el cual sí queremos analizar desde una perspectiva crítica necesitamos conocer su devenir.

## Conclusiones

El complejo trabajo heurístico es practicado en forma constante por la mayor parte de los historiadores. Sin embargo, muchos especialistas de otras ramas del conocimiento no estiman suficientemente el valor y los alcances de este proceso. Según una equívoca y simplista visión de la labor del historiador, éste se encarga de buscar las fuentes adecuadas y, tras el encuentro y un trabajo consistente en hacerlas comprensibles, las expone como la realidad misma, o al menos como el registro de una realidad del pasado. [...] El estudio historiográfico convierte el documento en un dato. Antes no es un dato: es un simple objeto. Es el trabajo del historiador el que lo transforma y lo hace verdaderamente un dato histórico, un producto en el que se han tasado y determinado su procedencia, relatividad, intencionalidad, calidad, verosimilitud y alcance en un juego donde el documento no vale sólo por sí mismo, sino en el contexto de su creación.

Alfredo López Austin <sup>1</sup>

A lo largo de esta investigación, vimos como la historiografía es un proceso constante sujeto a las condiciones históricas del tiempo que lo produce y los individuos que la trabajan. Estas interpretaciones, se transforman en una referencia, una representación del pasado congruente de las necesidades del lugar dónde se construyen.

En nuestro análisis, abordamos la transformación historiográfica del tema sobre las fiestas de las veintenas y sus problemáticas, advertimos entonces que este necesitaba una reflexión, al tratarse de un tópico que se interrelaciona con diferentes cuestiones o unidades culturales de los estudios mesoamericanos y de los nahuas del posclásico en específico. Nos referimos a la religión, el culto agrícola, los astros y fenómenos naturales, las cuestiones sociales, los rituales, por supuesto el calendario y entre muchos otros. Dada esta importancia y la falta de estudios de corte historiográfico en la materia, consideramos necesaria dicha labor para conocer de mejor manera las interpretaciones de las fiestas, adentrarnos a los contextos, influencias, intenciones, las preguntas y respuestas del momento en que dichos planteamientos fueron elaborados.

Nos propusimos analizar la historiografía de las fiestas de las veintenas en el periodo de formación profesional de los estudios del México Antiguo o mesoamericanos, que comprende los años 1884 a 1972, sin que los límites configuren una línea totalmente definida. Este proceso lo segmentamos en cuatro periodos, que corresponden a cada

---

<sup>1</sup> Alfredo López Austin, "Comentarios a la mesa <<Etnología e historia antigua>>" en *La etnología: temas y tendencias. I Coloquio Paul Kirchhoff*, IIA-UNAM, 1988, p. 76.

capítulo, definidos tanto por una interpretación y práctica historiográfica, los autores representativos del periodo y las condiciones políticas, sociales, culturales, en suma históricas, donde se desarrollaron los textos que analizamos.

Los periodos así definidos fueron, primero el proyecto político nacional del régimen porfirista, analizado en los textos de Alfredo Chavero y Justo Sierra, donde notamos las intenciones políticas que sus autores expresaban para poder legitimar la construcción del Estado-nación, definido e integrado en una sola “raza”, nacionalidad e historia. Con este propósito los intelectuales definieron que para llegar totalmente a la modernidad y tomar el camino del progreso, la sociedad tendría que “evolucionar”, argumento amparado por las influencias de la doctrina positivista y los planteamientos evolucionistas. Dicho contexto reforzó la ideología conocida como indigenismo y formuló una práctica, el mestizaje, que planteaba como objetivo la unificación de los mexicanos, su “parte” o “raza” española y la indígena.

En cuanto las fiestas y sus problemáticas, pudimos notar el vinculo directo entre el trabajo histórico y la cuestión política del Estado, en consecuencia poco fue lo que se dijo del tema, aunque destacamos que Chavero dedica grandes espacios para abordar la complejidad del calendario, como un avance cultural, parámetro de progreso y civilización, porque en su texto él trata de apuntalar la idea de que el México Antiguo es una “portentosa civilización”, comparada e incluso superior a la antigüedad clásica de Occidente.

El segundo capítulo contó con un sólo protagonista, este periodo está determinado por la presencia del antropólogo alemán Eduard Seler en México y los estudios de su historia antigua. Seler realizó seis viajes a México el primero en 1886, el último en 1910; en esos años se dedicó a estudiar aspectos culturales del México Antiguo, los códices y la religión, fueron principalmente sus objetos de estudio. Es reconocido por haber colaborado en el surgimiento y formación de la ciencia antropológica en México, desde los aportes metodológicos que trajo con su obra, hasta cuestiones institucionales como su actividad fungiendo como miembro fundador y primer director de la Escuela Internacional de Arqueología y Etnología Americanas en 1910.

La prolífica actividad académica de Seler, su rigor científico e integración de las disciplinas sociales desde la antropología le permitió incursionar en múltiples temas de la historia antigua de México, lo que le valió ser considerado como uno de los grandes estudios de su tiempo, iniciador de los estudios alemanes sobre México, “la mexicanística alemana o *Mexikanistik*” y el referente durante décadas en cuanto a estos temas se refiere. Ante tal currículo no es de extrañar que Seler haya incursionado en el tema de las fiestas, al respecto sus planteamientos son seminales, sus influencias gravitaron desde el evolucionismo de Edwar B. Tylor, el coleccionismo, la historia cultural alemana, el difusionismo, a través del rigor histórico y la integración disciplinaria desde la antropología.

La interpretación de Seler sobre las fiestas y los calendarios, se rige por los elementos anteriormente descritos, y como lo mencionamos, sus planteamientos iniciaron con el estudio formal de nuestro tema, Seler advirtió desde las fuentes la importancia de las fiestas y como estas ceremonias guardan un profundo significado, que el autor relacionó con el culto de los dioses, los astros, fenómenos naturales y principalmente la relación de las veintenas con el ciclo agrícola, así mismo señaló el problema sobre la correlación calendárica del año indígena con las cuentas occidentales. En síntesis, Seler señaló las principales problemáticas de las fiestas de las veintenas e inició con una interpretación que dentro de los estudios mexicanistas se fuera configurando sobre dicho tema, el cual tendría en el siguiente periodo de estudio su consolidación.

El tercer periodo comprende temporalmente la etapa posrevolucionaria hasta 1943 cuando se postuló el término Mesoamérica, en el análisis sobre la historiografía de las veintenas primero destacamos el contexto, principalmente desde el indigenismo y el mestizaje de la nueva etapa política del país, que a pesar de ser constituida posterior a una revolución mantiene múltiples características similares al periodo anterior, Manuel Gamio ideólogo de este proyecto político, manifestó la necesidad por una estabilidad política y social que el país requería. La propuesta de Gamio se cibe en el análisis académico desde la antropología aplicada, de los territorios del país y su población, la cual debe integrarse en la constitución de la “raza mexicana”, los mestizos.

En tal ambiente político, los estudios de la historia y cultura indígena continuaron de a poco sentando sus bases, en colaboración con este proceso fue importante el trabajo de los



mexicanistas alemanes, colaboradores y discípulos de Seler; en el capítulo tercero analizamos los aportes de los más importantes y que desarrollaron una interpretación de las fiestas, que son: Konrad Theodor Preuss, Walter Krickeberg, Hermann Beyer. Los planteamientos de estos estudiosos partieron desde la influencia y apuntes de Seler, consideramos que Preuss fue entre ellos el que logró sumar a las propuestas del maestro, mientras que el papel de Krickeberg y Beyer consintió en difundir los métodos e interpretaciones de Seler, cuestión que lograron.

Los aportes de Preuss consisten principalmente en detallar el análisis sobre la relación entre los rituales y los mitos, cuestión de análisis que dentro de los estudios de la religión mesoamericana ha trascendido y ayudado a la comprensión del pensamiento de los pueblos prehispánicos y actuales, pues además Preuss consideraba que la observación y estudio sobre la cultura de los pueblos indígenas contemporáneos podía ayudar a la investigación de los antiguos, en una especie de comparación. De manera similar, Preuss entendió como método las comparaciones culturales entre las prácticas de los indígenas de México con los del Sur de Estados Unidos y de algunas zonas de América del Sur, sus propuestas y figura dentro de los estudios mesoamericanos han sido retomadas en las últimas décadas.

Como principal referencia de este periodo sobre las fiestas, consideramos que esta es la etapa donde se define la “interpretación clásica” o “idea general” sobre las fiestas de las veintenas y sus problemáticas, así como su estudio. La “interpretación clásica” tiene su base en los señalamientos de Eduard Seler y termina por constituirse con el posicionamiento de las interpretaciones del último por sus discípulos Walter Krickeberg y Hermann Beyer; parte a la que se suman los aportes de Konrad Theodor Preuss.

Así la “interpretación clásica” o “idea general” sobre las fiestas de las veintenas, sus problemáticas y maneras de estudio, fue configurada por los mexicanistas alemanes, ellos definieron y postularon los principales planteamientos e hipótesis en la historiografía de las fiestas de las veintenas, a través del rigor académico sobre las fuentes, el estudio de los códices, el método integrador de la antropología, los datos arqueológicos y etnográficos, y el método comparativo del pasado y el presente de la cultura e historia indígena.

Los puntos de análisis, interpretaciones y propuestas de lo que nombramos “interpretación clásica” de la historiografía de las fiestas de las veintenas, son los primeros planteamientos académicos contemporáneos sobre el tema, y que definieron en gran medida los estudios posteriores. La “interpretación clásica” está principalmente orientada al estudio del pensamiento religioso del México Antiguo, el cual es considerado un elemento intelectual dominado por la “élite”, los sacerdotes particularmente, pues dicho conocimiento se compone de una serie de elementos relacionados, que van desde la cuestión social, económica, hasta el culto y el pensamiento mítico.

Según la “interpretación clásica”, las fiestas de las veintenas están relacionadas con el ciclo agrícola del maíz, algunas fiestas son la representación de las temporadas de secas y de lluvias; el cambio estacional de la primavera y otoño. De manera similar, las veintenas tienen que ver con la observación y culto de los astros, en especial con el Sol, la Luna y Venus. Estos fenómenos o elementos naturales y sus ciclos, tienen una relación con el culto a los dioses, personificaciones de tales fenómenos, quienes se encuentran representados en los códices y bien mencionados en las fuentes, en las acciones de culto o rituales. Dentro de la explicación por la “interpretación clásica”, los rituales son estudiados en conjunción con el mito, una herramienta de análisis fundamental, asimismo destacan algunas observaciones sobre el significado de los sacrificios, ofrendas, entre muchas otras formas de culto que componen las veintenas.

Por último, sobre los elementos que componen la “interpretación clásica” del tema de las fiestas de las veintenas, tenemos que referir que otra de las principales problemáticas que advirtieron los mexicanistas alemanes, fue el problema de la correlación calendárica, el asunto de la existencia del bisiesto y la composición calendárica indígena, que se regía por la relación entre dos sistemas, el *xiuhpohualli* y el *tonalpohualli*. De manera general, los mexicanistas, consideraron que la práctica del bisiesto no podría caber dentro del sistema indígena, sin embargo no advirtieron una manera de ajuste con el año “real” o “trópico”, pues dentro de su interpretación de las fiestas, siguiendo plenamente a las fuentes y el orden que éstas otorgan al ciclo de las dieciocho veintenas y su relación con el ciclo agrícola, el calendario requiere un ajuste para no desfasarse con las temporadas de secas y lluvias.

La problemática anterior no determina la valía o no de la “interpretación general” de las fiestas, pues dicha cuestión es tal vez la máxima interrogante del tema y que en sus primeros planteamientos no encontró una gran investigación, debate o crítica, como sí lo haría en el siguiente periodo de estudios de las fiestas, sobre todo hablamos de Johanna Broda y Michel Graulich, quienes se vieron íntimamente influidos por los aportes y apuntes de los mexicanistas alemanes y la “interpretación clásica”.

Retomando el capitulado e identificación de periodos del proceso historiográfico que analizamos, tenemos el cuarto y último, que corresponde a los años 1943 y 1972, definido por las reflexiones de otro alemán Paul Kirchhoff y su competencia con el mexicano Alfonso Caso.

El cambio del tercer periodo al cuarto está definido por la construcción del concepto de Mesoamérica, como una transición del paradigma del México Antiguo. Mesoamérica venía a integrar aun más los planteamientos académicos de los estudios de los grupos indígenas de México y su historia antigua, asimismo dichos estudios crecen exponencialmente, configurándose así instituciones dedicadas a la formación e investigación de estos campos y el surgimiento de múltiples investigadores, especialistas y publicaciones. El proceso no está exento de las pretensiones políticas nacionalistas, que delinearon un perfil por ciertas interpretaciones que remitían al carácter autóctono de la cultura antigua, es decir, la historia de la nación.

Dentro de este contexto existió una competencia directa en el tema de los calendarios entre Paul Kirchhoff y Alfonso Caso, tal vez los dos investigadores que más aportaron y dominaron en este periodo de los estudios mesoamericanos. En dicha competencia estos investigadores tenían una interpretación opuesta del origen y dinámica del sistema o sistemas calendáricos mesoamericanos. A grandes rasgos, Kirchhoff siguiendo la escuela difusionista unilineal consideraba que estructuras de pensamiento como aspectos religiosos y los sistemas calendáricos, habían sido “importados” a Mesoamérica en un periodo muy antiguo, y en esta parte del continente habían sido adaptados. En cuanto a la dinámica de los sistemas calendarios, Kirchhoff creía en una estructura y multiplicidad de los calendarios en toda la zona, es decir tenían una estructura comun en el cómputo del tiempo, pero una diversidad en cuanto a sus inicios de cuentas, ligados sobre todo a condiciones

históricas y sociales, tal fenómeno Kirchhoff le llamó “red calendárica”, él consideraba que dicho fenómeno de unidad y diversidad era perfectamente coherente en los términos culturales mesoamericanos.

Por el contrario se encuentra la propuesta de Alfonso Caso, él creía que el calendario era un avance técnico o tecnológico totalmente desarrollado en Mesoamérica, equiparable o mejor que los sistemas occidentales antiguos; siendo de esta forma, el calendario mexicano era una prueba del grado de civilización que tenían las culturas antiguas de México y critica la posición de Kirchhoff, que negaba tal posibilidad. En cuanto a la dinámica del sistema calendárico, Caso consideraba que en Mesoamérica, definida por los límites geográficos, había un sólo calendario, rector de la vida de todos los pueblos, creía que si en las fuentes había diferencias se podía deber a malas anotaciones de los cronistas, o a la diferencia lingüística. Con esto el autor cree que existe una correlación con la cuenta de los años europeos, que implica la idea que los calendarios de Mesoamérica están a la altura de los occidentales.

Ante tal diferencia de posturas se polarizaron los estudios mesoamericanos del momento, el paso del tiempo y el crecimiento de las investigaciones al respecto, nos dice que Kirchhoff estaba más cercano a la razón. Sin embargo, las ideas y trabajo de Caso, como de otros especialistas mexicanos, en particular revisamos en la investigación la labor de Miguel León-Portilla, constituyen un aporte fundamental de fondo académico e institucional, sin el que no se hubiera podido consolidar un reconocimiento universal de las culturas mesoamericanas y sus estudios.

Por otro lado, Kirchhoff se ocupó por estudiar las veintenas al final de su vida, sin embargo no siguió la “interpretación clásica” de los mexicanistas alemanes, sus acercamientos al tema destacan más por tratarse del primer re-ordenamiento o búsqueda de relaciones de las fiestas como conjunto, de esta forma propuso que existían entre las fiestas 6 sencillas y 6 dobles, sus hipótesis no alcanzaron a desarrollarse en demasía, pero tienen el merito de tratarse del primer esfuerzo por entender las fiestas de una forma distinta al orden que han dado las fuentes y merece aun más atención.

Sin embargo al hecho de que Kirchhoff incursionó poco al tema de las fiestas, tenemos sus aportes metodológicos al estudio de Mesoamérica, él estaba preocupado más por las cuestiones sociales, económicas y políticas de los pueblos mesoamericanos, dejó un poco de lado el pensamiento religioso y trató de enfocar su trabajo por las estructuras. Kirchhoff consideraba que los estudios de hasta entonces habían incurrido en una serie de errores por analizar las fuentes desde la óptica europea, cuestión que había truncado muchos nichos de estudio, de manera que él proponía la existía de un “orden mesoamericano”, definido por las propias lógicas culturales del área y una profundidad en la tradición como proceso histórico, el camino que Kirchhoff nombró “ciencia mesoamericanística”.

Sumando a las propuestas e influencias de Kirchhoff, otros investigadores con distintas vertientes de estudio comenzaron a reflexionar la posición, métodos y conceptos de los estudios mesoamericanos, fueron sujetas a crítica las definiciones de Mesoamérica, indio e indígena, entre otros, asimismo las maneras en cómo habían sido analizados los elementos culturales del área, como la concepción de la historia, las posiciones sociales y la política; como elementos yuxtapuestos e indisolubles. Al final de capítulo cuatro nos referimos a este fenómeno que nombramos como “giro metodológico”, que identificamos por ejemplo en la obra *Hombre-dios* de Alfredo López Austin.

Ante este “giro metodológico” creemos que el tema de las fiestas de las veintenas tomo un rumbo distinto del que venía marcando la dinámica de la “interpretación clásica”, así posterior al periodo que señalamos como límite de nuestra investigación, 1972, sobre las fiestas de las veintenas y sus problemáticas, inició un amplio interés por el tema, que se reflejó en publicaciones de libros y artículos, así la “interpretación clásica” sobre el tema de las fiestas tuvo una reformulación crítica, desde una interpretación que considerara la lógica mesoamericana.

El periodo posterior de análisis y planteamientos sobre el tema de las fiestas de las veintenas, tiene como máximos representantes a Broda y Graulich, de manera muy general podemos decir que ellos discutieron en sus publicaciones el problema de la correlación calendárica, el ajuste de bisiesto y la estructura de las veintenas, como ciclo agrícola o manifestación mítica; entre muchos y muy importantes elementos de análisis de las veintenas, que aun causan polémica y tienen un amplio porvenir en cuanto a investigación

se refiere. Además de las dos propuestas señaladas, se añan una serie de artículos de distintos autores como Víctor Castillo o Carmen Aguilera, quienes revisaron e intentaron ofrecer hipótesis sobre el problema del bisiesto, al igual que el surgimiento de una disciplina “integrada” la Arqueoastronomía.

En los últimos años el tema parece estar reapuntándose, algunos investigadores han realizado críticas y propuesto nuevos problemas, entre ellos están los trabajos de Ana Guadalupe Díaz y Eduardo Natalino dos Santos.

Como lo explicamos en la introducción, nuestra intención es continuar con este análisis historiográfico sobre el tema de las veintenas y sus problemáticas, en consecuencia es fundamental subrayar la importancia del periodo aquí analizado, como base o la gestación del tema, e incluso, de los mismos estudios mesoamericanos, que con nuestra propuesta metodológica, en el análisis pudimos advertir una parte del proceso mencionado.

Consideramos que hoy deben tener relevancia los estudios de corte historiográfico de los temas mesoamericanos, los cuales no abundan, y que pueden aportar a este campo de estudio como un punto de reflexión a problemáticas que han estado analizándose de manera formal por lo menos desde finales del siglo XIX y que en contadas ocasiones cuentan con análisis de cómo fueron producidos, con qué influencias contaron y a qué contexto respondieron, dicha postura podría ofrecer preguntas, propuestas y respuestas diferentes a temas, que como las veintenas, cuentan con una larga tradición de estudio.

La historia como disciplina, está en un proceso constante de reescritura, creemos que es necesario la reflexión de su propia práctica historiográfica, sus contextos, sus preguntas, sus intenciones, en un amplio sentido sus propuestas. Ante el tema de las fiestas vemos que poco de esta reflexión existe y que siguen haciendo preguntas y plantándose puntos de estudio; consideramos este el momento necesario para que el tema comience a definirse mejor, favorecido por un diálogo entre las propuestas, discusiones y tal vez –no sabemos– acuerdos.

Las observaciones que proponemos surgen del interés por el tema y además que nuestro estudio inició por adentrarnos a distintas cuestiones sobre las fiestas y que son de profunda investigación, tanto por su complejidad desde las fuentes, hasta por las divergentes

interpretaciones contemporáneas. Al advertir tales problemas, consideramos pertinente enfocarnos su reflexión que resultó en la presente investigación, sin embargo más importante y fructífero hubiera sido diálogo entre sus principales exponentes, algo que al menos de manera directa entre algunas de las partes no podrá hacerse, pues Michel Graulich falleció en 2015.

Graulich ya había señalado la necesidad de diálogo y reflexión que indicamos, a pesar de lo que a él hubiera querido no encontró debate sobre sus aportaciones, incluso en uno de sus últimos intentos de diálogo se permitió hacer un pequeño reclamo:

¿Será que nadie leyó estos artículos, ni el libro, en español este, publicado en 1999? Es posible pero lo dudo. ¿Por qué entonces esta ausencia de discusión? Si me equivoco, por qué dejarme en mis errores y hacerme perder todo el tiempo durante 25 años? Sin discusión la ciencia no puede progresar. Pero, me parece cierto que si alguien hubiera encontrado fallas importantes en mi interpretación de las fiestas, se sabría... Tal vez se sabe; en este caso, que lo digan.<sup>2</sup>

Puede reconocerse entonces la importancia de investigaciones como la presente, el análisis del proceso de la reescritura en la historia es tan necesario como el diálogo entre especialistas, porque los estudios mesoamericanos tan amplios como son, requieren también un punto de reflexión, pues existen ideas, formas o métodos generales que siguen replicándose sin que se sujeten a la crítica y de esta manera algunos temas se mantienen en sus mismas bases, interpretaciones que fueron realizadas hace muchas décadas. Cabe aclarar que no decimos que por su antigüedad no se consideren valiosas o válidas, o que por el contrario no puedan ser criticadas; es más creemos que deben ser analizadas como un objeto o producto de su tiempo, sus necesidades e influencias.

Creemos que con análisis de corte historiográfico podemos tener una visión más amplia de las interpretaciones históricas en los periodos pasados, conocer, comprender, reflexionar y por supuesto retomar con crítica sus aportes.

Por último, como parte de la disciplina histórica, somos conscientes de posibles omisiones en nuestro análisis, como lo mencionó Braudel ¿cómo puede aprehenderse el todo de la realidad social para su análisis? Al menos tratamos de incluir los contextos y actores

---

<sup>2</sup> Michel Graulich, "Acerca del problema de ajustes del año calendárico mesoamericano al año trópico", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, Vol. XXXIII, México, UNAM, 2003, p. 54-55.

fundamentales del problema y periodo tratado. De la misma forma sabemos que esta investigación y sus posibles aportaciones se encuentran dentro del proceso de reescritura de la historia. Mientras, consideramos que cumplimos con los objetivos planteados.



## Fuentes consultadas

### Bibliografía

Alcides Reissner, Raúl, *El indio en los diccionarios. Exegesis léxica de un estereotipo*, México, INI, 1983.

Alcocer, Paulina, “Lucha cósmica y agricultura del maíz: la etnología comparativa de Konrad Theodor Preuss”, en Johannes Neurath (Coord.), *Por los caminos del maíz. Mito y ritual en la periferia septentrional de Mesoamérica*, México, FCE-CONACULTA, 2008.

Altbach Pérez, Carlos Daniel, *El concepto de Mesoamérica en el estudio de procesos históricos: el debate entre unidad y diversidad*, Tesis que para obtener el título de Licenciado en Historia por la Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 2010.

-----, *De xantiles y cristianos: una hipótesis de trabajo para el estudio del sincretismo religioso en la Nueva España siglo XVI*, Tesis que para obtener el título de Maestro en Estudios Mesoamericanos por la Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 2013.

Aróstegui, Julio, *La investigación histórica, teoría y método*, Barcelona, Critica, 2001.

Aveni, Anthony, *Observadores del cielo en el México Antiguo*, México, FCE, 1991.

Azuela Bernal, Luz Fernanda, *La investigación científica en el porfiriato desde la perspectiva de las sociedades científicas*, Tesis que para obtener el título de Maestro en Historia por la Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 1993.

Bartolomé, Miguel Alberto, “Introducción. Los rostros interétnicos de México: relaciones interétnicas, identidades y autonomías” en Miguel A. Bartolomé (coord.), *Visiones de la diversidad. Relaciones interétnicas e identidades indígenas en el México actual*, México, INAH, Vol.III, 2005.

Bazant, Mílada *Historia de la educación durante el porfiriato*, México, COLMEX, 1993.

Bernal, Ignacio, *Historia de la arqueología en México*, México, Editorial Porrúa, 1979.

Bloch, Marc, “La historia, los hombres y el tiempo” en *Introducción a la historia*, México, FCE, 4ª ed., 2000.

Bohannon, Paul y Mark Glazer, *Antropología Lecturas*, 2ª ed., España, McGraw- Hill Latinoamérica, 1997.

Bonfil Batalla, Guillermo, *México profundo. Una civilización negada*, México, Grijalbo, 1987.

Broda, Johanna, “Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto a los cerros”, en Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupomé (eds.), *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica, México*, UNAM, 1991.

-----, “La etnografía de la fiesta de la Santa Cruz”, en Félix Báez- Jorge y Johanna Broda, *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, CONACULTA-FCE, 2001.

-----, “Ciclos agrícolas en la cosmovisión prehispánica: El ritual Mexica”, en Johanna Broda y Catharine Good Eshelman (Coord.) *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, México, INAH-UNAM, 2004.

Braudel, Fernand, *Escritos sobre historia*, México, FCE, 1991.

Burke, Peter, *Formas de historia cultural*, Madrid, Alianza, 1999.

Carrasco, Pedro, “Las fiestas de los meses mexicanos” en Barbro Dahlgren (Coord.) *Homenaje a Paul Kirchhoff*, México, SEP-INAH, 1979.

Carrasco, Pedro y Johanna Broda, “Prefacio” en Pedro Carrasco y Johanna Broda (eds.), *Economía política e ideología en el México prehispánico*, México, Nueva Imagen/ CIS-INAH, 2ª ed., 1980.

Castro- Leal, Marcia, “Museo Nacional de Antropología”, en Mercedes Mejía Sánchez (Coord.), *La antropología en México, Panorama Histórico*, México, Vol. VII, INAH, 1988.

Caso, Alfonso, *El pueblo del Sol*, México, FCE, 1953.

-----, “Los ideales de la acción indigenista” en XXXV Congreso Internacional de Americanistas (1962), *Actas y Memorias*, México, Tomo II., INAH, 1964.

-----, *Los calendarios prehispánicos*, México, UNAM-IIH, 1967.

Certeau, Michel de, *La escritura de la historia*, México, Universidad Iberoamericana, 2ª ed., 1993.

Chavero, Alfredo, “Tomo I, Historia antigua y de la conquista” en *México a través de los siglos*, Vicente Riva Palacio (Dir.), México, Ed. Cumbre, 13ª Ed., 1976.

Corcuera de Mancera, Sonia, *Voces y silencios en la historia. Siglos XIX y XX*, México, FCE, 1997.

Dahlgren Jordán, Barbro, “La etnología” en María de la Luz del Valle Berrocal, *La antropología en México. Panorama Histórico*, Vol. V., México, INAH, 1988.

De la Garza Camino, Mercedes, “La filosofía náhuatl. Una nueva visión del pasado indígena” en Salvador Reyes Equiguas (Coord.), *Vivir la historia: Homenaje a Miguel León-Portilla*, México, UNAM-IIIH.

Del Paso y Troncoso, Francisco, *Descripción, historia y exposición del códice pictórico de los antiguos náhuas que se conserva en la biblioteca de la cámara de diputados de París (antiguo Palais Bourbon), con un comentario explicativo por E.T. Hamy*, México, Siglo XXI, 1979.

Díaz-Polanco, Héctor, *El nacimiento de la antropología. Positivismo y evolucionismo*, México, Orfila, 2016.

Dolinski, Eckehard, “Eduard Seler y Caecilie Seler- Sachs, fundadores alemanes de los estudios científicos precolombinos”, en Renata von Hanffstengel y Cecilia Tercero Vasconcelos (Eds.), *Eduard y Caecilie Seler: Sistematización de los estudios americanistas y sus repercusiones*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Instituto de Investigaciones Históricas, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Instituto de Investigaciones Interculturales Germano-Mexicanas, 2003.

Edmonson, Munro S., *Sistemas calendáricos mesoamericanos. El libro del año solar*, México, UNAM, 1995.

Ferrer, Alexandre, *La antropología*, España, Oikos-tau ediciones, 1979.

Febvre, Lucien, “Hacia otra historia” en *Combates por la historia*, Barcelona, Editorial Ariel, 4ª ed., 1975.

-----, *El problema de la incredulidad en el siglo XVI. La religión de Rabelais*, Madrid, Akal, 1993.

Flores Oléa, Aurora, “José Fernando Ramírez” en Antonia Pi- Suñer Llorens (Coord.) *Historiografía Mexicana, Vol. IV. En Busca de un discurso integrador de la nación 1848-1884*, México, UNAM, 2001.

Florescano, Enrique, *Memoria Mexicana*, México, FCE, 3ª Ed., 2002.

Gamio, Manuel, *Forjando patria*, México, Editorial Porrúa, 3ª Ed., 1982.

García Mora, Carlos, Linda Manzanilla y Jesús Monjarás-Ruiz, “Prefacio a la obra completa” en Carlos García Mora, Linda Manzanilla y Jesús Monjarás-Ruiz, (Eds.), *Paul Kirchhoff. Escritos selectos / Estudios mesoamericanistas. Vol. I Aspectos generales*, México, UNAM-IIA, 2002.

García del Cueto, Haydée, “Escuela Internacional de Arqueología y Etnología Americanas”, en Mercedes Mejía Sánchez (Coord.), *La antropología en México, Panorama Histórico*, México, Vol. VII, INAH, 1988.

Garibay K., Ángel Ma., “Prólogo” en Miguel León-Portilla, *La filosofía náhuatl, estudiada en sus fuentes*, México, Instituto Indigenista Interamericano, 1956.

-----, *Teogonía e historia de los mexicanos*, México, Porrúa, 1965.

Garma, Carlos y Cristina Oehmichen, “Prólogo” en Franz Boas, *Curso de antropología general. Conferencias en la Universidad Nacional de México: 1911 Franz Boas 2015*, México, UNAM-IIA, 2015.

Graulich, Michel, “La estructura del calendario agrícola de los antiguos mexicanos”, *Economía y conciencia social en México*, México, Compilación y traducción ENEP-Acatlán, 1981.

-----, *Mitos y rituales del México Antiguo*, España, Ediciones Istmo, 1990.

-----, *Ritos Aztecas. Las fiestas de las veintenas*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1999.

González González, Carlos Javier, *Xipe Tótec. Guerra y regeneración del maíz en la religión mexicana*, México, FCE-INAH, 2011.

González Obregón, Luis, *Cronistas e historiadores*, México, Ediciones Botas, 1936.

González Torres, Yólotl, “La religión y la cosmovisión mesoamericanas” en Carlos García Mora (Coord.), *La antropología en México. Panorama histórico.*, Vol. III, México, INAH, 1988.

-----, *El sacrificio humano entre los mexicas*, México, FCE, 2ª Ed., 1994.

González Valenzuela, Juliana, “<<Flor y Canto>> de la *Filosofía Náhuatl*” en Salvador Reyes Equiguas (Coord.), *Vivir la historia: Homenaje a Miguel León-Portilla*, México, UNAM-IIH.

Guerra, François Xavier, *México del Antiguo Régimen a la Revolución*, Tomo I, México, FCE, 1988.

Gutiérrez Chong, Natividad, *Mitos nacionalista e identidades étnicas: los intelectuales indígenas y el Estado mexicano*, México, UNAM, 2ª Ed., 2012.

Hassig, Ross, *Time, history and belief in Aztec and Colonial México*, Austin, University of Texas Press, 2001.

Hobsbawm, Eric, “Introducción: La invención de la tradición” en Eric Hobsbawm y Terence Ranger (Eds.), *La invención de la tradición*, Barcelona, Crítica, 1983.

Jáuregui, Jesús y Johannes Neurath, *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit, Ensayos sobre coras, huicholes y mexicaneros de Konrad Theodor Preuss*, México, INI, 1998.

-----, “El pasado prehispánico y el presente indígena: Seler, Preuss y las culturas del Gran Nayar” en Renata von Hanffstengel y Cecilia Tercero Vasconcelos (Eds.), *Eduard y Caecilie Seler: Sistematización de los estudios americanistas y sus repercusiones*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Instituto de Investigaciones Históricas, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Instituto de Investigaciones Interculturales Germano-Mexicanas, 2003.

Jerónimo, Saúl y María Luna, “El objeto de estudio de la historiografía crítica”, en Martha Ortega Soto, Carmen Imelda Valdez Vega (Coords.), *Memoria del coloquio. Objetos del conocimiento en ciencias humanas.*, México, UAM-A, 2001.

Jiménez Moreno, Wigberto, “Vida y acción de Paul Kirchhoff” en Barbro Dahlgren (Coord.), *Mesoamérica. Homenaje al doctor Paul Kirchhoff*, México, INAH, 1979.

Johansson K., Patrick, “Humanismo indigenista de Miguel León-Portilla” en Salvador Reyes Equiguas (Coord.), *Vivir la historia: Homenaje a Miguel León-Portilla*, México, UNAM-IIIH.

Kirchhoff, Paul, “*The diffusion of a great religious system from India to Mexico*” en XXXV Congreso Internacional de Americanistas (1962), Actas y Memorias, México, Tomo I, INAH, 1964.

-----, *Principios estructurales en el México Antiguo*, Teresa Rojas Rabiela (Ed.), México, Cuadernos de la Casa Chata- CIESAS, 1983.

-----, “Textos breves”, en Carlos García Mora, Linda Manzanilla y Jesús Monjarás-Ruiz, (Eds.), *Paul Kirchhoff. Escritos selectos / Estudios mesoamericanistas. Vol. I Aspectos generales*, México, UNAM-IIA, 2002.

-----, “Los estudios mesoamericanos, hoy y mañana” en Carlos García Mora, Linda Manzanilla y Jesús Monjarás-Ruiz, (Eds.), *Paul Kirchhoff. Escritos selectos / Estudios mesoamericanistas. Vol. I Aspectos generales*, México, UNAM-IIA, 2002.

-----, “Proyecto de un libro acerca de la cronología nativa del México Antiguo” en Carlos García Mora, Linda Manzanilla y Jesús Monjarás-Ruiz, (Eds.), *Paul Kirchhoff.*

*Escritos selectos / Estudios mesoamericanistas. Vol. I Aspectos generales*, México, UNAM-IIA, 2002.

-----, “El calendario mexicano y la fundación de Tenochtitlan- Tlatelolco” en Carlos García Mora, Linda Manzanilla y Jesús Monjarás-Ruiz, (Eds.), *Paul Kirchhoff. Escritos selectos / Estudios mesoamericanistas. Vol. I Aspectos generales*, México, UNAM-IIA, 2002.

-----, “Calendarios tenochca, tlattelolca y otros” en Carlos García Mora, Linda Manzanilla y Jesús Monjarás-Ruiz, (Eds.), *Paul Kirchhoff. Escritos selectos / Estudios mesoamericanistas. Vol. I Aspectos generales*, México, UNAM-IIA, 2002.

-----, “Las contradicciones de la cronología indígena de Mesoamérica y su solución” en Carlos García Mora, Linda Manzanilla y Jesús Monjarás-Ruiz, (Eds.), *Paul Kirchhoff. Escritos selectos / Estudios mesoamericanistas. Vol. I Aspectos generales*, México, UNAM-IIA, 2002.

-----, “Dos imágenes del México Antiguo”, en Carlos García Mora, Linda Manzanilla y Jesús Monjarás-Ruiz, (Eds.), *Paul Kirchhoff. Escritos selectos / Estudios mesoamericanistas. Vol. I Aspectos generales*, México, UNAM-IIA, 2002.

-----, “El calendario mexicano: acuerdos y desacuerdos”, en Carlos García Mora, Linda Manzanilla y Jesús Monjarás-Ruiz, (Eds.), *Paul Kirchhoff. Escritos selectos / Estudios mesoamericanistas. Vol. I Aspectos generales*, México, UNAM-IIA, 2002.

-----, “Dioses y fiestas de los nauas centrales” en Carlos García Mora, Linda Manzanilla y Jesús Monjarás-Ruiz, (Eds.), *Paul Kirchhoff. Escritos selectos / Estudios mesoamericanistas. Vol. I Aspectos generales*, México, UNAM-IIA, 2002.

-----, “Las 18 fiestas anuales en Mesoamérica: 6 fiestas sencillas y 6 fiestas dobles” en Carlos García Mora, Linda Manzanilla y Jesús Monjarás-Ruiz, Eds., *Paul Kirchhoff. Escritos selectos / Estudios mesoamericanistas. Vol. I Aspectos generales*, México, UNAM-IIA, 2002.

Krickeberg, Walter, *Mitos y leyendas de los aztecas, incas, mayas y muiscas*, México, FCE, 1971 (1ª ed. En Alemán1928).

-----, *Etnología de América*, México, FCE, 1946 (1ª ed. En Alemán1922).

León-Portilla, Miguel, *La filosofía náhuatl, estudiada en sus fuentes*, México, Instituto Indigenista Interamericano, 1956.

-----, *Culturas en peligro*, México, Alianza Editorial Mexicana, 1976.

-----, “El México antiguo, ¿capítulo de la historia universal?” en *Toltecáyotl Aspectos de la Cultura Náhuatl*, México, FCE, 1980.

Levi-Strauss, Claude, “Raza e historia”, en *Antropología estructural. Mito, sociedad, humanidades*, México, 8ª ed., Siglo XXI editores, 1991 [1979].

Lira, Andrés, “Los indígenas y el nacionalismo mexicano” en *El nacionalismo y el arte mexicano*, México, UNAM, 1986.

López Austin, Alfredo, *Hombre-Dios. Religión y política en el mundo náhuatl*, 3ª, México, UNAM, 1998.

-----, “Comentarios a la mesa <<Etnología e historia antigua>>” en *La etnología: temas y tendencias. I Coloquio Paul Kirchhoff*, IIA-UNAM, 1988.

López Austin, Alfredo y Leonardo López Luján, *El pasado indígena*, México, FCE-COLMEX, 2ª ed., 2001.

López Hernández, Haydeé, *En busca del alma nacional: la construcción de la cultura madre en los estudios arqueológicos en México (1867-1942)*, Tesis que para obtener el grado de Doctor en Filosofía de la Ciencia, UNAM- IIF, 2010.

Matos Moctezuma, Eduardo, “Voces que fueron, voces que son...” en Salvador Reyes Equiguas (Coord.), *Vivir la historia: Homenaje a Miguel León-Portilla*, México, UNAM-IIIH.

-----, “Mesoamérica” en Linda Manzanilla y Leonardo López Luján (Coords.), *Historia Antigua de México*, Vol. 1., México, UNAM-IIA-INAH-CONACULTA, 3ª ed., 2014.

Medina Hernández, Andrés, “La cosmovisión mesoamericana. La configuración de un paradigma.” en Alejandra Gámez Espinosa y Alfredo López Austin (coord.), *Cosmovisión mesoamericana. Reflexiones, polémicas y etnografías*, México, COLMEX-FCE-BUAP, 2015.

Mondragón Castro, Alejandro, “El *Boletín* del Museo Nacional de México, una mirada al estudio del México prehispánico antes y durante la Revolución Mexicana”, en Patricia Montoya (Coord.) *Historiando Historia. Estudios sobre revistas mexicanas especializadas en Historia*, México, UNAM-FES Acatlán-DGAPA, 2014.

Monjarás-Ruiz, Jesús, *et. al*, “La etnohistoria” en María de la Luz del Valle Berrocal (Coord.), *La antropología en México. Panorama Histórico*, Vol. V, México, INAH, 1988.

Navarrete, Federico, *Las relaciones interétnicas en México*, México, UNAM, 2004.

-----, “¿Dónde queda el pasado? Reflexiones sobre los cronotopos históricos” en Virginia Guedea (Coord.) *El Historiador frente a la historia. El tiempo en Mesoamérica*, México, UNAM, 2004.

-----, “La historia y la antropología tras las huellas de los hombres.- dioses” en Evelia Trejo y Álvaro Matute (Eds.), *Escribir la historia en el siglo XX. Treinta lecturas*, México, UNAM-IIIH, 2005.

-----, “1847-1949: el siglo que cambió la historia indígena mexicana” en *Miradas sobre la nación liberal: 1848-1948. Proyectos, debates y desafíos*, Libro 1, Josefina Mac Gregor (Coord.), México, UNAM, 2010.

-----, *Hacia otra historia de América. Nuevas miradas sobre el cambio cultural y las relaciones interétnicas*, México, UNAM-IIIH, 2015.

Noguez, Xavier, “Apuntamientos sobre la polémica en torno a la época de confección del Códice Borbónico” en *Expresión Antropológica*, Año 3, Núm. 9, México, 1992.

Noyola Rocha, José, “La visión integral de la sociedad nacional (1920- 1934)” en Carlos García Mora (Coord.), *La antropología en México. Panorama histórico.*, Vol. II, México, INAH, 1987.

Ojeda Díaz, Ma. de los Ángeles, *Índice de los trabajos sobre Mesoamérica de: Eduard Seler*, México, BNAH- Cuadernos de la Biblioteca, 1978.

Ordoñez Aguilar, Manuel, “Principios básicos del análisis historiográfico” en Manuel Ordoñez (Coord.), *Introducción al análisis historiográfico: problemas generales de teoría y filosofía de la historia y estudios de caso*, México, UNAM- FES Acatlán, 2010.

Ortiz Monasterio, José, *México eternamente. Vicente Riva Palacio ante la escritura de la historia*, México, FCE-Instituto de investigaciones Dr. José María Luis Mora, 2004.

Pappe, Silvia, “La incertidumbre de la historia en la perspectiva de la historiografía cultural” en Rosa Camelo y Miguel Pastrana (Eds.), *La experiencia historiográfica. VIII Coloquio de análisis historiográfico*, México, UNAM-IIIH, 2009.

Pastrana Flores, Miguel, *Entre los hombres y los dioses. Acercamiento al sacerdocio de calpulli entre los nahuas*, México, UNAM, 2008.

Peña, Guillermo de la, “Nacionales y extranjeros en la historia de la antropología mexicana” en Mechthild Rutsch (Comp.), *La historia de la antropología en México, fuentes y transmisión*, México, Universidad Iberoamericana-INI- Plaza y Valdés, 1996.

Piña Chan, Román, *Mesoamérica. Ensayo histórico cultural*, México, INAH, 1960.



-----, *Un modelo de evolución social y cultural del México precolombino*, México, INAH, 1976.

Poirier, Jean, *Una historia de la etnología*, México, FCE, 1987.

Portal Ariosa, María Ana y Paz Xóchitl Ramírez Sánchez, *Alteridad e identidad. Un recorrido por la historia de la antropología en México*, México, UAM Iztapalapa-División de Ciencias Sociales y Humanidades, 2010.

Preuss, Konrad Theodor, “Under den Indianern der Sierra Madre in Mexiko (Entre los indígenas de la Sierra Madre Occidental)” en *Die Woche*, 43: 1908-1911. Tomado de Jesús Jáuregui y Johannes Neurath, *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit, Ensayos sobre coras, huicholes y mexicaneros de Konrad Theodor Preuss*, México, INI, 1998.

-----, “La religión astral mexicana en tiempo prehispánicos y en la actualidad” en Jesús Jáuregui y Johannes Neurath, *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit, Ensayos sobre coras, huicholes y mexicaneros de Konrad Theodor Preuss*, México, INI, 1998, p.318. Original de 1908. Traducción de Johannes Neurath.

-----, “La influencia de la naturaleza sobre la religión en México y los Estados Unidos” en Johannes Neurath (Coord.), *Por los caminos del maíz. Mito y ritual en la periferia septentrional de Mesoamérica*, México, FCE-CONACULTA, 2008. [Original de 1905, Conferencia pronunciada en la sesión de la especialidad celebrada el 12 de diciembre de 1904, traducción de Paulina Alcocer].

-----, “Nueva interpretación de la llamada piedra del calendario mexicano” en Jesús Jáuregui y Johannes Neurath, *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit, Ensayos sobre coras, huicholes y mexicaneros de Konrad Theodor Preuss*, México, INI, 1998, p.428. Original de 1911.

-----, “La fiesta de la primavera en el México antiguo y entre los indios mandon de los Estados Unidos de Norte América” en Johannes Neurath (Coord.), *Por los caminos del maíz. Mito y ritual en la periferia septentrional de Mesoamérica*, México, FCE-CONACULTA, 2008. [Original de 1929 traducción de Paulina Alcocer].

Ramírez, Fausto, “Vertientes nacionalistas en el modernismo” en *El nacionalismo y el arte mexicano*, México, UNAM, 1986.

Rico Moreno, Javier, “Análisis y crítica en la historiografía” en Rosa Camelo y Miguel Pastrana (Eds.), *La experiencia historiográfica. VIII Coloquio de análisis historiográfico*, México, UNAM-IIIH, 2009.

Rodríguez García, Ignacio, “Recursos ideológicos del Estado mexicano: el caso de la arqueología” en Mechthild Rutsch (Comp.), *La historia de la antropología en México, fuentes y transmisión*, México, Universidad Iberoamericana-INI- Plaza y Valdés, 1996.

Rivermar Pérez, Leticia, “En el marasmo de una rebelión cataclísmica (1911- 1920)” en Carlos García Mora (Coord.), *La antropología en México, Panorama Histórico*, México, Vol. II, INAH, 1987.

Rojas Rabiela, Teresa, *Paul Kirchoff: principios estructurales en el México Antiguo*, México, Cuadernos de la Casa Chata- CIESAS, 1983.

Rojas, José Luis de, “El calendario festivo Azteca”, en *México en Fiesta*, México, El Colegio de Michoacán, 1999.

Rutsch, Mechthild, *Antropología mexicana y antropólogos alemanes en México desde finales del siglo XIX hasta principios del siglo XX*, Tesis que para obtener el grado de Doctor en Antropología Física, UNAM- IIA, 2002.

Sanders T., William y Barbara J. Price, *Mesoamerica. The evolution of a Civilization*, Nueva York, Random House, 1968.

Santos, Eduardo Natalino dos, “Los ciclos calendáricos mesoamericanos en los escritos nahuas y castellanos del siglo XVI, de la función estructural al papel temático”, en Danna Levin y Federico Navarrete (Coord.), *Indios, mestizos y españoles, Interculturalidad e historiografía en la Nueva España*, México, UNAM-UAM, 2007.

-----, *Tiempo, espacio y pasado en Mesoamérica. El calendario, la cosmografía, y la cosmogonía en los códices y textos nahuas*, México, UNAM-IIIH, 2014.

Sanz Jara, Eva, *Los indios de la nación. Los indígenas en los escritos de intelectuales y políticos del México independiente*, Madrid, Frankfurt, México, Iberoamericana- Vervuert-Bonilla Artigas- Universidad de Alcalá, 2011.

Seler, Eduard, *Comentarios al Códice Borgia*, México, FCE, Vol. I, II, III, 1963.

Sepúlveda y Herrera, Ma. Teresa, *Eduard Seler en México*, México, INAH, 1992.

Sierra, Justo, “México a través de los siglos” en *Obras completas. Ensayos y textos elementales de historia*, nota preliminar de Agustín Yáñez, Vol. IX, México, UNAM, 1977.

-----, “México Social y político” en *Obras completas. Ensayos y textos elementales de historia*, nota preliminar de Agustín Yáñez, Vol. IX, México, UNAM, 1997.

-----, “Elementos de historia general” *Obras completas. Ensayos y textos elementales de historia*, nota preliminar de Agustín Yáñez, Vol. IX, México, UNAM, 1997.

Solís, Felipe, “Eduard Seler y las colecciones arqueológicas del Museo Nacional de México”, en Renata von Hanffstengel y Cecilia Tercero Vasconcelos (Eds.), *Eduard y Caecilie Seler: Sistematización de los estudios americanistas y sus repercusiones*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Instituto de Investigaciones Históricas, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Instituto de Investigaciones Interculturales Germano-Mexicanas, 2003.

Soustelle, Jacques, *Los cuatro soles. Origen y ocaso de las culturas*, Madrid, Ediciones Guadarrama, 1969.

-----, *La vida cotidiana de los aztecas en vísperas de la conquista*, México, 2ª ed., FCE, 1970.

-----, *El universo de los aztecas*, México, FCE, 1983.

Tena, Rafael. *El calendario mexica y la cronografía*, México, INAH, 1987.

Tichy, Franz, “¿Es el calendario de fiestas de Sahagún verdaderamente un calendario solar?”, en Hanns Albert Steger, *Economía y conciencia social en México*, México, México, Ed. Compilación y traducción ENEP- Acatlán, 1981.

Thierner- Sachse, Ursula, “La actividad de Eduard Seler en tanto profesor universitario: El inicio de los estudios mexicanistas en la Universidad de Berlín” en Renata von Hanffstengel y Cecilia Tercero Vasconcelos (Eds.), *Eduard y Caecilie Seler: Sistematización de los estudios americanistas y sus repercusiones*, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Instituto de Investigaciones Históricas, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Instituto de Investigaciones Interculturales Germano-Mexicanas, 2003.

Valadés, José C., *El Porfirismo. Historia de un régimen*, Tomo I, México, UNAM, 2ª Ed., 1987.

Vaillant, George C., *La civilización azteca. Origen, grandeza y decadencia*, México, FCE, 2ª edición, 1973.

Vázquez León, Luis, *El Leviatán arqueológico. Antropología de una tradición científica mexicana*, 2ª ed., México, CIESAS, 2003.

Vilar, Pierre, *Iniciación al vocabulario del análisis histórico*, Barcelona, Editorial Crítica, 3ª ed., 1981.

Villaseñor Montiel, Rafael Eduardo, *Los calendarios mesoamericanos analizados desde una perspectiva multidisciplinaria*, Tesis que para obtener el título de Maestro en Estudios Mesoamericanos por la Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 2007.

Villoro, Luis, *Los momentos del indigenismo en México*, México, 2ª Ed., CIESAS, 1987.

Zappet Tapia, Adriana, “Paul Kirchhoff” en Lina Odena Güemes y Carlos García Mora (Coord.), *La antropología en México. Panorama Histórico*. Vol. X, México, INAH, 1988.

Zavala, Silvio, *Francisco del Paso y Troncoso: su misión europea (1812-1916)*, México, UNAM-Instituto de Estudios y Documentos Históricos A.c, 1938.

Zea, Leopoldo, *El positivismo en México: nacimiento, apogeo y decadencia*, México, FCE, 1943.

### **Consultas electrónicas (Sitios en línea)**

Anales del Museo Nacional de México. Colección completa 1877-1977. Consultado en línea (21-01-2017) en <http://www.mna.inah.gob.mx/anales.html>

Bernal, Ignacio, “Alfredo Chavero” Consultado en línea (27-10-2015) en <http://www.humanistas.org.mx/Chavero.htm>

Códices Matritenses de la Real Biblioteca (Madrid). Consultado en línea (23-01-2017) en [http://bdmx.mx/detalle/?id\\_cod=34](http://bdmx.mx/detalle/?id_cod=34)

Francisco de Paula y Troncoso. Consultado en línea (21-01-2017) <http://www.academia.org.mx/Francisco-de-Paula-del-Paso-y-Troncoso>

López Beltrán, Carlos, “Violencia y clasificación social”, Ponencia para el ciclo de conferencias de Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM “El historiador frente a la historia”, 2016 del tema: “Desigualdad y violencia en la historia”. Audio en línea disponible en: Consultado 11-11-2106. <http://www.historicas.unam.mx/eventos/podcasts2016/podcasts2016.html>

Navarrete, Federico, “México sin mestizaje: una reinterpretación de nuestra historia”, Ponencia para el ciclo de conferencias de Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM “El historiador frente a la historia”, 2016 del tema: “Desigualdad y violencia en la historia”. Audio en línea disponible en: Consultado 11-11-2106. <http://www.historicas.unam.mx/eventos/podcasts2016/podcasts2016.html>

### **Hemerografía**

Aguilera, Carmen, “Xolpan y Tonalco, Una hipótesis acerca de la correlación astronómica del calendario mexica”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, Vol. XV, 1982.

Apud, Ismael, “Magia, ciencia y religión en antropología social. De Tylor a Levi- Strauss”, en *Nómadas. Revista de crítica de ciencias sociales y jurídicas*, 30, 2011, p. 1-2. Consultado en línea el 24 de febrero de 2016 <http://pendientedemigracion.ucm.es/info/nomadas/30/ismaelapud.pdf>

Altbach Pérez, Daniel, “Del Hombre- dios al Cristo-sol. La religión y la tradición religiosa mesoamericana en la obra de Alfredo López Austin” en *Cultura y representaciones sociales*, México, Vol. 9, No. 18, UNAM-IIS, 2015.

Bernal, Ignacio, “El XXXV Congreso de Americanistas” en *Cuadernos americanos*, Vol. XXI, No. 6, Nov.- Dic., México, 1962.

Beyer, Hermann, “El sur en el Pensamiento del México Antiguo” en *El México Antiguo*, Tomo X, México, D.F, Sociedad Alemana Mexicanista-Instituto Cultural Mexicano-Alemán “Alejandro de Humboldt”, 1965.

-----, “Prueba de que los Mexicanos no intercalaban días durante el Ciclo de 52 Años” en *El México Antiguo*, Tomo X, México, D.F, Sociedad Alemana Mexicanista-Instituto Cultural Mexicano-Alemán “Alejandro de Humboldt”, 1965.

Bonfil Batalla, Guillermo, “La declaración de Barbados II y comentarios”, en *Nueva Antropología*, Vol. II, núm. 7, diciembre, México, Asociación Nueva Antropología A.C, 1997, p. 109-110. Consultado en línea (10-10-2016) en <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=15900708>

Broda, Johanna, “Las fiestas de los dioses de la lluvia”, en *Revisa Española de Antropología Americana*, Vol. 6, Madrid, 1971.

Castillo, Víctor, “El bisiestro náhuatl”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, Vol. IX, México, UNAM, 1971.

Cook de Leonard, Carmen, “Prólogo” en *El México Antiguo*, Tomo IX, México, D.F, Sociedad Alemana Mexicanista-Instituto Cultural Mexicano-Alemán “Alejandro de Humboldt”, 1961.

-----, “Introducción” en *El México Antiguo*, Tomo X, México, D.F, Sociedad Alemana Mexicanista-Instituto Cultural Mexicano-Alemán “Alejandro de Humboldt”, 1965.

Caso, Alfonso, “Nuevos datos para la correlación de años aztecas y cristianos” en *Estudios de Cultura Náhuatl*, Núm. 1, México, UNAM, 1959.

-----, “Homenaje a Hermann Beyer”, en *El México Antiguo*, Tomo IX, México, D.F, Sociedad Alemana Mexicanista-Instituto Cultural Mexicano-Alemán “Alejandro de Humboldt”, 1961, p.24. [Texto original de 1943].

-----, "Relaciones entre el Viejo y el Nuevo Mundo. Una observación metodológica" en *Cuadernos americanos*, Vol. XXI, No. 6, Nov.- Dic., México, 1962.

Díaz, Ana, "Tlapohualli, la cuenta de las cosas. Reflexiones en torno a la reconstrucción de los calendarios nahuas", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, Vol. XLVI, México, UNAM-IIH, 2013.

García, Alejandro y Lilia Vieyra, "México a través de los siglos: revisión crítica", en *Boletín del Instituto de Investigaciones Bibliográficas*, México, UNAM-IIB, Vol. I, Núm. 2, Jul.- Dic. 1996.

Graulich, Michel, "El problema del bisiesto mexicano y las xochipaina de Tititl y de Huey Tecuilhuitl" en *Revista Española de Antropología Americana*, Vol.16.

-----, "Acerca del problema de ajustes del año calendárico mesoamericano al año trópico", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, Vol. XXIII, México, UNAM-IIH, 2003.

Jáuregui, Jesús, "¿Quo vadis, Mesoamérica?" en *Boletín Oficial del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, Nueva Época, Núm. 82, Abril/ Junio, 2008.

Johansson, Patrick, "Cempoallapohualli. La cronología de las veintenas en el calendario solar náhuatl" en *Estudios de Cultura Náhuatl*, Núm. 36, México, UNAM-IIH, 2005.

-----, "Consideraciones epistemológicas sobre la historiografía del México prehispánico", en *Caravelle- Homenaje a Georges Baudot*, Núm. 76-77, 2001.

Kirchhoff, Paul, "Etnología, materialismo histórico y método dialectico", p. 1. Consultado en línea 30 de abril de 2016 en [http://www.left-dis.nl/e/KIRCHHOFF\\_conferencias-libre.pdf](http://www.left-dis.nl/e/KIRCHHOFF_conferencias-libre.pdf) Publicado originalmente en *Antropología y marxismo*, México, Ediciones Taller Abierto, Mayo de 1979, núm. 1.

-----, *Mesoamérica. Sus límites geográficos, composición étnica y caracteres culturales*, México, ENAH. Suplemento de la revista *Tlatoani*, 2ª edición, 1960.

López Austin, Alfredo, "Organización política en el altiplano central de México durante el Posclásico" en *Historia Mexicana*, vol.4, XXIII, México, El Colegio de México, 1974.

-----, "Los Ritos. Un juego de definiciones" en *Arqueología Mexicana*, Vol.VI, Núm. 34, México, Editorial Raíces, Noviembre- Diciembre de 1998.

-----, "Los gigantes que viven dentro de las piedras. Reflexiones metodológicas", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, Núm. 49, México, UNAM-IIH, Enero-Junio, 2015.

Matute, Álvaro y Evelia Trejo, “La historia antigua en *México: su evolución social*” en *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, México, UNAM, Vol. 4, 1991.

Mendiola Mejía, Carlos, “Distinción y relación entre la teoría de la historia, la historia y la historiografía”, en *Historia y grafía*, México, UIA, núm. 6, 1996.

Navarrete, Federico, “Medio siglo de explorar el universo de las fuentes nahuas: entre la historia, la literatura y el nacionalismo”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, Vol. XXVII, México, UNAM-IIIH, 1997.

-----, “Las fuentes indígenas más allá de la dicotomía entre historia y mito”, en *Estudios de cultura náhuatl*, Vol. 30, México, UNAM, 1999.

Oudijk, Michel R., “De tradiciones y métodos: investigaciones pictográficas” en *Desacatos*, Mayo- Agosto, Núm. 27, México, CIESAS, 2008.

Palacios, Guillermo, “Los Bostonians, Yucatán y los primeros rumbos de la arqueología americanista estadounidense, 1875- 1895” en *Historia Mexicana*, vol. LXII, núm. 1, julio-septiembre, México, El Colegio de México, A.C, 2012.

Rodríguez García, Ignacio, “Mesoamérica, ese oscuro objeto del deseo” en *Dimensión Antropológica*, Año 7, Vol. 19 Mayo / Agosto, México, CONACULTA-INAH, 2000.

Rutsch, Mechthild, “En torno al Coloquio Mesoamérica y nuestra memoria del doctor Paul Kirchhoff”, en *Dimensión Antropológica*, Año 7, Vol. 19 Mayo / Agosto, CONACULTA-INAH, México, 2000.

Rutsch, Mechthild y Luis Vázquez León, “México en la imagen de la ciencia y las teorías de la historia cultural alemana” en *LUDUS VITALIS*, México, Vol. V, Núm. 8, 1997.

Spraj, Ivan, “Problema de ajustes del año calendárico mesoamericano al año trópico” en *Anales de Antropología*, Vol. 34, México, UNAM-IIA, 2000.

Thouvenot, Marc, “Ilhuitl (día, parte diurna, veintena) y sus divisiones” en *Estudios de Cultura Náhuatl*, Vol. XLIX, México, UNAM-IIIH, 2015.

Vela, Enrique y Mara Nieves Noriega de Autrey, “3ácatl/ 2015. El calendario mexicana y el calendario actual” en *Arqueología Mexicana*, Edición Especial Núm. 59, México, Editorial Raíces, Diciembre de 2014.

Villa Rojas, Alfonso, “El origen asiático de las altas culturas mesoamericanas según Paul Kirchhoff” en *Estudios de Cultura Náhuatl*, no. 19, México, UNAM-IIIH, 1989.

Wauchope, Robert, "Herman Beyer", en *El México Antiguo*, Tomo IX, México, D.F, Sociedad Alemana Mexicanista-Instituto Cultural Mexicano-Alemán "Alejandro de Humboldt", 1961, p.33. [Texto original de 1944].

Zermeño, Guillermo, "*La historiografía moderna en México: algunas hipótesis*", en *Takwá*, Núm. 8, Otoño 2005, [http://148.202.18.157/sitios/publicacionesite/ppperiod/takwa/Takwa8/guillermo\\_zerme%C3%B1o.pdf](http://148.202.18.157/sitios/publicacionesite/ppperiod/takwa/Takwa8/guillermo_zerme%C3%B1o.pdf)

### **Microfilms**

Seler, Eduard, "Sobre el origen de las antiguas civilizaciones americanas", Colección antigua, Vol. 4.

Seler, Eduard, "Cronología mexicana con especial consideración del calendario zapoteca" Colección Antigua. vol. IV.

Seler, Eduard, "Importancia del Calendario Maya para la cronología histórica" Colección Antigua, Vol. 4, Referencia original mostrada en la traducción: Grobus, Tomo LXVIII, Núm. 3 Junio 1895.

Seler, Eduard, "Timbal de madera de Malinalco y signo atl- tlachinolli", Colección Antigua, Vol. 49. Referencia original mostrada en la traducción: Memorias de la Sociedad Antropológica de Viena, tomo XXXIV (IV de la tercera serie).

Seler, Eduard, "Lista de las fiestas mensuales de los mexicanos", Colección Antigua, Vol. 1. Referencia original mostrada en la traducción: Memorias de la Sociedad Antropológica de Berlín, Febrero 19 de 1887.



## Anexo

Cuadro 1. Las fiestas de las veintenas<sup>1</sup>

Nombre	Correlación (1519)	Dioses celebrados	Algunas ceremonias, ritos y rituales	Otros aspectos de la fiesta
I. <i>Atlcahualo o Cuahuil Ehua</i> (“Carencia o detención de agua” y “Se alza el árbol”)	12 febrero- 3 marzo	Chalchiuhtlicue y tloaques	Sacrificios de niños, en los montes para atraer el agua	Agüero: Si los niños lloraban había abundancia de lluvia
II. <i>Tlacaxipehualiztli</i> (“Desollamiento de hombres”)	4 mar- 23 marzo	Xipe Tótec	Ixiptla de Xipe, danzas con pieles humanas	Fiesta del sol y resurgimiento de la primavera
III. <i>Tozoztontli</i> (“Ayuno corto” o “Pequeña vigilia”)	24 marzo- 12 abril	Tláloc, Coatlicue y tloaques	Sacrificio de niños en honor a Tláloc, se ofrendan flores	Se terminan los ritos a Xipe colocando las pieles en una cueva
IV. <i>Huey Tozoztli</i> (“Ayuno prolongado” o “Gran vigilia”)	13 abril- 2 mayo	Centéotl y chicomecóatl	Derramamiento de sangre ritual, adornos en las casas hechos con maíz	Se recogían tallos de maíz tiernos para ofrendar a la diosa
V. <i>Toxcatl</i> (“Cosa seca”)	3 mayo- 22 mayo	Tezcatlipoca	Preparación especial de Ixiptla de Tezcatlipoca	Escarificación de piel de niños
VI. <i>Etzalcualiztli</i> (“Comer el etzalli” o “Comida de etzalli”)	23 mayo- 11 junio	Tláloc, Coatlicue y tloaques	Ayuno, sacrificio de cautivos y esclavos, sus corazones se echaban en la laguna	Asociación de la abundancia del platillo <i>etzalli</i> (maíz con frijol) Pago de tributos
VII. <i>Tecuilhuintontli</i> (“Pequeño festejo de príncipes” o “Pequeña fiesta de los señores”)	12 junio- 1 julio	Huixtocihuatl y Xochipilli	Danza de mujeres Ixiptla, ofrenda de flores, sacrificio	Participación de los nobles en los ritos, danzas, cacerías
VIII. <i>Huey tecuilhuitl</i> (“Gran festejo de señores o gobernantes” o “Gran fiesta de los señores”)	2 julio- 21 julio	Xilonen, Cihuacóatl y Xochipilli	Sacrificio de joven Ixiptla (rito muy riguroso)	Fiesta que duraba ocho días
IX. <i>Tlaxochimaco o Miccailhuitontli</i> (“Ofrenda o nacimiento de flores” y	22 julio- 10 agosto	Huitzilopochtli	Festines de tortas de maíz, guajolotes y perros.	Danza de jóvenes guerreros con prostitutas

<sup>1</sup> Elaborado a partir del “Cuadro I.- Ritos de las veintenas” de Cfr. Michel Graulich, *Mitos y rituales del México Antiguo*, España, Ediciones Istmo, 1990, p. 304- 306. Del “Cuadro XIV. El años solar, los dieciocho meses y las ceremonias” de Cfr. George C. Vaillant, *La civilización azteca*, México, 2a ed. FCE, 1973 (1941), p. 168-170. Y de la información sobre las veintenas de la Edición Especial número 59 de la revista *Arqueología Mexicana* Cfr. Enrique Vela y Mara Nieves Noriega de Autrey, “3ácatl/ 2015.El calendario mexica y el calendario actual” en *Arqueología Mexicana*, Edición Especial Núm. 59, México, Editorial Raíces, Diciembre de 2014.

“Pequeña fiesta de los muertos”)				
X. <i>Xocotl Huetzi o Huey Miccailhuitl</i> (“El fruto cae” y “Gran fiesta de los muertos”)	11 agosto- 30 agosto	Huehuetéotl- Xiuhtecuhtli	Preparación de un tronco ritual	Sacrificio de personas atadas lanzadas al fuego
XI. <i>Ochpaniztli</i> (“Barrido”)	31 agosto- 19 septiembre	Toci, Atlantonan y Chicomecóatl	Sacrificio de ixiptla, sacrificio de cautivos en el templo de Huitzilopochtli	Las casas y caminos se barrían como signo de purificación, se dan armas a jóvenes
XII. <i>Teotleco</i> (“Los dioses llegan” o “Llegan los dioses”)	20 septiembre- 9 octubre	Tezcatlipoca, Yacatecuhtli	A fin de mes había significación de que habían llegado los dioses	Se bebía pulque, preparación de los altares
XIII. <i>Tepeilhuitl</i> (“Fiesta de los cerros”)	10 octubre- 29 octubre	Tlaloques, Tláloc, los cerros.	Sacrificio y antropofagia ritual	Se hacían imágenes de cerros y serpientes, se colocaban en altares
XIV. <i>Quecholli</i> (“Espátula rosa”)	30 octubre- 18 noviembre	Mixcóatl- Camaxtli	Caza ritual, sacrificio de animales	Ejercicios de arco y flecha sobre tumbas de guerreros
XV. <i>Panquetzaliztli</i> (“Fiesta de las banderas” o “Erección de banderas”)	19 noviembre- 8 diciembre	Huitzilopochtli	Simulación o representación de combates	Referencia a la victoria de Huitzilopochtli
XVI. <i>Atemoztli</i> (“Caída de las aguas”)	9 diciembre- 28 diciembre	Tlaloques, Tláloc	Elaboración y sacrificio de las figuras <i>tepictoton</i>	Sacrificios de cautivos, esclavos y niños, a éstos en la laguna de Pantitlan y en la cima de las montañas
XVII. <i>Titil</i> (“Estiramiento”)	29 diciembre- 17 enero	Tonan llamatecuhtli	Sacrificio de mujer ixiptla	Se busca el llanto de los niños para atraer la lluvia
XVIII. <i>Izcalli</i> (“Resurrección” o “Crecimiento” o “Estiramiento”)	18 enero- 6 febrero	Huehuetéotl- Xiuhtecuhtli	Matanza de cautivos, cacería ritual	Se estriaba a los niños pequeños y algunos productos de la tierra: maíz, magueyes, nopales.
Días <i>nemontemi</i> , días aciagos o inválidos	7 febrero- 11 febrero		Se abstendían de hacer cualquier actividad	Lo nacidos en estos días recibían nombres como: <i>nemo</i> “inutil”, <i>nequizqui</i> “salido en vano”, <i>nentlácatl</i> “persona vana”

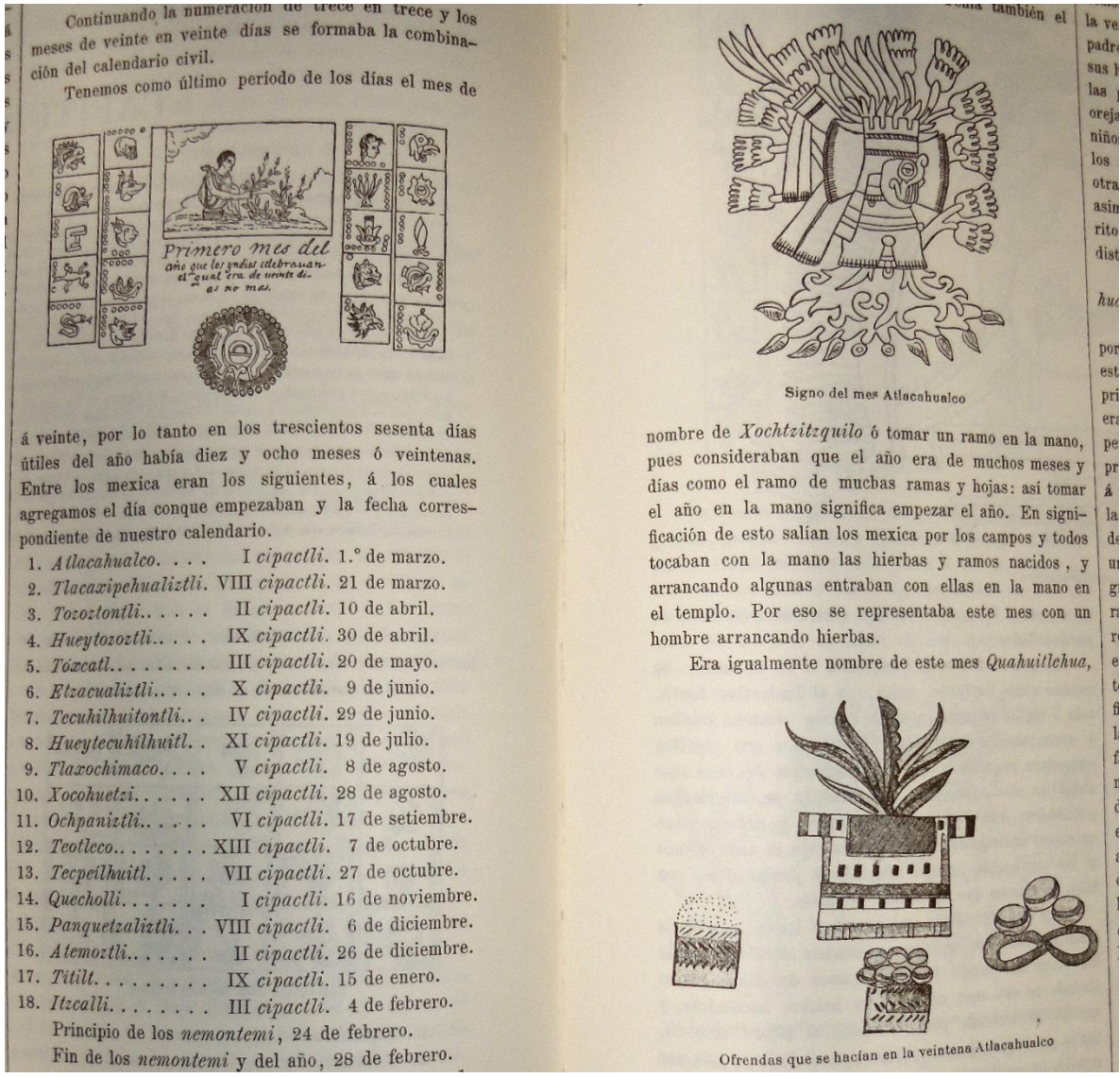


Imagen 1. Muestra el esquema básico usado por Chavero en su descripción de las fiestas de las veintenas, se observa en listado las dieciocho fiestas con base en la obra de Sahagún [\*1], así como imágenes correspondientes a la primera fiesta *Atlacahualco* o *Atlcoualco*, alguna representación alusiva a la veintena con base en alguna fuente documental, en este caso de la obra de Diego Durán [\*2], “el signo de la veintena” [\*3] y algunas ofrendas [\*4]. Tomada de: Alfredo Chavero, “Tomo I, Historia antigua y de la conquista” (1884) en *México a través de los siglos*, Vicente Riva Palacio (Dir.), México, Ed. Cumbre, 13ª Ed., 1976, p.686, 687.

SEGUNDO PAR DE FIESTAS: NO. 4 Y NO. 5

Nombres acoplados (pero curiosamente todos de sentido diferente):

naua: *Tozoztli*, *Tozoztonili*, *Tozoztintli* y *Uei Tozoztli* = «(pequeña) vigilia» y «gran vigilia».

otomí: *A (nttze) Tzhot* y *Anta Tzhoni* = «pequeño vuelo» y «gran vuelo».

matlatzinca: No. 4: falta; No. 5: *Intha Zati* = «Gran tiempo».

mixe: No. 3 (sic): *Muj Shuwu'u*; No. 4 (sic): *Hah Shuwu'u*; No. 5 (sic): *Taakaam*. Creo el orden está equivocado y propongo leer así: No. 3: *Taakaam*; No. 4: *Muj Shuwu'u* y No. 5: *Hak Shuwu'u* se traduce como «calor o frío» (sic).

cakchiquel: *Nabez Tumuzuz* y *Rucab Tumuzuz* = «Primeras y segundas hormigas».

Deidades y ritos especiales:

naua: ambas fiestas: Tláloc, Cintéotl; No. 4: Chalchiuhtlicue, Couatlicue; No. 5: Chicomecúatl –todas deidades del agua y del maíz. No. 4: «hacían muchas ceremonias con los huesos de los cautivos muertos» (Sahagún 1: 88; detalles: 1: 130; compárese en Durán, tomo 1, lámina 38: un pájaro atravesado por un hueso.)

tarascos: No. 4: *Hunisperácuaro* = «Fiesta del canto de los huesos».

maya de Yucatán: No. 4: «a los chaces, dioses de los panes, y a Itzamná». No. 5: ninguna descripción.

Imagen 2. Detalle del esquema sobre la hipótesis de organización de las fiestas (6 fiestas sencillas y 6 fiestas dobles) de Kirchhoff. Paul Kirchhoff, “Las 18 fiestas anuales en Mesoamérica: 6 fiestas sencillas y 6 fiestas dobles” en Carlos García Mora, Linda Manzanilla y Jesús Monjarás- Ruiz, Eds., *Paul Kirchhoff. Escritos selectos / Estudios mesoamericanistas. Vol. I Aspectos generales*, México, UNAM-IIA, 2002, p.403.

Imagen 3. Tabla de Kirchhoff para explicar la relación de las “6 fiestas dobles” con los “12 dioses patronos de los días y las trecenas”, propuesta que considera se estructura en divisiones de “bloques” y “tipos”. Paul Kirchhoff, “Dioses y fiestas de los nauas centrales” en Carlos García Mora, Linda Manzanilla y Jesús Monjarás- Ruiz, (Eds.), *Paul Kirchhoff. Escritos selectos / Estudios mesoamericanistas. Vol. I Aspectos generales*, México, UNAM-IIA, 2002, p. 418.



Imagen 3.

BLOQUE 'A'		BLOQUE 'B'		BLOQUE 'C'		BLOQUE 'D'	
Fiestas anuales y deidades festejadas	Patrones de días y técnicas	Fiestas anuales y deidades festejadas	Patrones de días y técnicas	Fiestas anuales y deidades festejadas	Patrones de días y técnicas	Fiestas anuales y deidades festejadas	Patrones de días y técnicas
TIPO I: Deidades (principalmente masculinas) muchas del agua y todas del señorío. Todas tienen un 'mundo' suyo habitado por muertos o sea un mtlan. Las fiestas en B, C y D son fiestas de muertos. Aun cuando de Tlaloc se decía que había sido un gran rey, las figuras dominantes eran Xuhcochli y Tezcatlipoca o sea los dos dioses que usan el Tlacholoni con el cual pueden ver sin que se les vea la cara. Utzilopochtli (C), Chalchicomula (C), Tlalaxochimaco (C) solo se manifiesta con máscara (de oro) (Tonquemada), su segundo palnal tiene; pero no usa, dos Tlacholoni.	No. 16 Iztlapalotl Agua - fuego (= Totonaco). Su día en Mexzotlan: conzones de mtlan y se convierte en atrovion. Tz'ap-oh con " donde fueron creados estos dioses".	B. I: TOZCATL. Fiesta de Tezcatlipoca Tlamatzitl de doble carácter: 1. "todas esta fiesta se enderezaba para pedir agua" (Duhán), y el joven que representaba al dios recibía a 4 compañeros con nombres de dioses del agua y del mar: Xochiquetzal, Xilonen, Atlatomen y Huitzilochtili (Sahagún). 2. "Hacían la fiesta de sus afligidos y en particular cada uno hacía en su casa gran fiesta, y a las imágenes que tenían de sus padres y papas (y otros) delante se ahumaban con incienso y sacrificábanse de las faldas y orejas y piernas y sus partes y con la sangre untaban estos ídolos y cubríanlos con un papel ("Consumos de Nueva España").	No. 13. Tezcatlipoca (se desconoce el nombre de su mtlan pero véase Quechihuatlan con Iztacaliquitl (Cintevi: Sahagún).	C. I: Mithalin (zahn/son) Tl. "segunda fiesta de afligidos Tezcatlipoca (Código Magliabechi) = TLAXOCHIMACO Huitzilopochtli, Tezotlomo, Godina mexicana (194, 200)", de con Huitzilopochtli, Huitzilopochtli, como Xuhcochli, usa el Xochimilco maná.	No. 10. Mictlan con EL MICTLAN	D. 1. QUECHIHUILLI fiesta de doble carácter: 1. Fiesta del agua del cultivo y (EK) de la sacra a Mictlan-Camañil Tezcatlipoca: "Historia de los moxianos por sus pinturas" cargando a sus víctimas "como víctimas" (Sahagún); Tlamatzitl = Tezcatlipoca (Sahagún) Izquitl Dios del pulque, Cantiluc (dioses de los Xochimiqueros), "Tlazaltecas y otros" (Tonquemada) Xochiquetzal y Xochitl dioses del agua (muñoz Canango) Xochiquetzal fue primera esposa de Tlaloc hasta que los hurtó Tezcatlipoca. 2. Fiesta de los afligidos: Al quahuilxaco de Tlamatzitl = Tezcatlipoca descendían los niños sacrificados (que) vivían con los talloques (en el Hiloani) "en suma gloria y celestial alegría" (Tonquemada). Se colocaban y después quemaban sobre cada sepultura 4 cosas chicas y 4 tipos a honra de las que habían muerto en la guerra (Sahagún) se sacrificaban 4 papales en los Mictlaneculli y Mictrecachual; y la cana Tzonemec y Chalmeachual (fios).	No. 7 Tlaloc (sía moxari = siervo) [Un mtlan llamado Tlalocan]. Con Chicomozotl
TIPO II: Deidades de potencia constructiva (tierra, lluvia, vegetación, casa, virilidad) y destructiva (guerra, muerte) son las deidades que más ocupan la imaginación del hombre.	No. 15. Xipe-Tezcatlipoca Tlalahuilqui (con Borgia con Yaoyotl) con Quezacoatl.	B. II. ETZALCUAUZTLI Tlaloc, Chacahyhuilic, Quezacoatl, Xotil. Fiesta de sacerdotes, pero preparadas según las zonas de guerra (Sahagún) descaño de instrumentos de guerra (Duhán) armados a la par de los panes de maíz y maíz cocido (Código Magliabechi). "Ezatlil: "Unos panes de frijol con maíz verde omezo dentro" "Duhán" (Código Magliabechi). "Se sacrifican pan de sus manzanas que ellos llaman manzopala para que se sidos (Quezacoatl) les diese generación".	C. II. OCHHRANZTLI = Totonaco, "madre de la diosidad", "Tlalil hullo" "abogada de las plantas" (Rios) "Su hijo Cimañil, Rayamiento y desarrollo; El Kichiquahuil viste el pelo. Examinaba con colores ensayando y se deposita en la raya del enemigo que recurren a atacar. Esa fiesta de banimento termina con un "salde de guerra en el que guerreros viejos y nuevos destilan juntos ante el rey".	No. 9. Niutenatl (fios: Abogada de la guerra) con Tlaztlan pan Teuchil.	D. II. PAN QUETZALIZTLI Tezcatlipoca Huitzilopochtli, Camañil. Las tres son dioses de guerra y muerte. Para la fiesta de Huitzilopochtli se usa agua del manantial Huitzil. A él se sacrifican nubes como a Tlaloc (Tonquemada); Paples de Nueva España, Chimalhuacán, Paple (Cazares). Se ponen banderas en casas, ábodes frutales y plantas de cultivo.	No. 6. Tezcatlipoca o Tlamatzitl Tezcatlipoca (con Yaoyotl) con Tonahuil.	
TIPO III: Deidades (en su mayoría femeninas) de la fertilidad (agua, especialmente del agua de lluvia) Xipe está en B. Ilib como dios de la lluvia; muchos Tlaloc y Teoachin, ambos frecuentemente adorados como cerro o en cerros y maíz flores etc., cuatro de los seres humanos como mujeres como vírgenes o como puritantes. (Camañil, Chuhuetecoc, Tlaztlotl). Inalmente de incienso desde colchidario lasa antes escribir, hulle y mistla. Ataxfof linars (Xcamaxtl, no sólo en Teochin) y salars. (Tlanochimatl) Tlanochimatl, tonacochli, etc. en varios Tlaloc y Xochi ilhli; "porque aquí fiesta de difuntos". Elemento coatl = serpiente, "muchos elementos".	No. 14. Tlaztlotl (con Yaoyotl) y teoche en casa de la que cae agua) (da Ocdol, animal que trae agua) con Tlaztlotl.	B. III. TEUCALIL (zahn/son) TLU Xochihyhuilic (antano en su pelo) (Yrahuatl). B. Ilib HUERTOCUILLI. Xochihyhuilic, Xipe (Xochimilco) Chicomozotl, Camañil (con tazonzoxtli). Xotona (representada por virgen y sacrificada encima de cuatro hombres). Chimalman, madre de Quezacoatl.	No. 11: Xochihyhuilic.	C. III. PACN (zahn/son) TL = Teo/Tleco EEO. Tlaztlotl, Tlamatzitl, Tezcatlipoca y todos los dioses, Utzilopochtli, Camañil, Omecehuil.	No. 8. Mapalnal Una Omechil con Yaoyotl.	D. II. ATEMOCUILLI Indígenas de sus montes (legendo) Tlaloc, Ipan, que me Chacahyhuilic, Huitzilopochtli, Mictlaneculli, Chacahyhuilic, Chicomozotl, Camañil, les corran la cabeza y les saen el corazón con Tezcatlipoca.	No. 5: (día coatl, "colchida") (Cód. Va. R. Xochihyhuilic) Con Tlaztlotl
A. IIa. Tezoc (zahn/son) Tl. Tlaloc. Chacahyhuilic; "Dioses de la abundancia y del maíz"; prob. Chicomozotl, Camañil; Tezcatlipoca, Chacahyhuilic, Camañil; Utzilopochtli, Huitzilopochtli, Xochihyhuilic; A. Ilib. Uta Teoatl; Tlaloc, Chacahyhuilic; Chicomozotl, Camañil, Quezacoatl, Huitzilopochtli (en algunas partes representado por esclava virgen).							