

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN
ESTUDIOS MESOAMERICANOS

DE *XANTILES* Y CRISTIANOS. UNA HIPÓTESIS DE
TRABAJO PARA EL ESTUDIO DEL SINCRETISMO
RELIGIOSO EN LA NUEVA ESPAÑA. SIGLO XVI

TESIS PARA OPTAR POR EL GRADO DE MAESTRO EN
ESTUDIOS MESOAMERICANOS

PRESENTA:
CARLOS DANIEL ALTBACH PÉREZ

TUTOR:
ROBERTO MARTÍNEZ GONZÁLEZ

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS

MÉXICO, D.F., OCTUBRE DE 2013



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.

A Alfredo López Austin

AGRADECIMIENTOS

A Roberto Martínez por su siempre atenta y oportuna lectura durante la elaboración de esta tesis, pero sobre todo por su calidez. A Alfredo López Austin e Ignacio Sosa, cuya deuda excede por mucho lo que pueda poner en palabras. A Gerardo Lara y Guilhem Olivier, por sus atinadas críticas y su amabilísima atención. Extiendo mi gratitud a Arturo Argueta, Carlo Bonfiglioli, Andrés Lira y Maya Lorena Pérez Ruiz, cuyo apoyo en distintos momentos ha sido muy apreciado. A Martha Luján. A Beatriz Rojas sin cuyo apoyo durante estos últimos meses me habría impedido dedicar tiempo a concluir esta tesis. A Aleida García, Hugo García, Abraham González, Ricardo Govantes, Alan Llanos, Omar Mendoza, Rafael Romero, Úrsula Torres y Ruy Velasco. A Carlos Barona y Alejandro Fujigaki. Agradezco también el apoyo y amistad brindados por José Cázarez e Irma Hernández. A Tania Ocampo, por estar ahí.

DE XANTILES Y CRISTIANOS. UNA HIPÓTESIS DE TRABAJO PARA
EL ESTUDIO DEL SINCRETISMO RELIGIOSO EN LA NUEVA
ESPAÑA. SIGLO XVI

INTRODUCCIÓN	6
I. EL MÉXICO ANTIGUO: DE LA INVENCIÓN AL ENCUENTRO DE DOS MUNDOS	17
1. EL SURGIMIENTO DE LA CONCIENCIA HISTÓRICA	18
2. HISTORIA UNIVERSAL Y SECULARIZACIÓN	23
3. EL ENCUENTRO DE DOS MUNDOS	26
4. EL EQUÍVOCO ONTOLÓGICO DE LA INVENCIÓN DE AMÉRICA	31
5. <i>MIDDLE AMERICA</i> Y LA ETNOHISTORIA	40
6. CONCLUSIONES	50
II. LA HISTORIA SOCIAL Y EL PARADIGMA DE MESOAMÉRICA	52
1. LA IDEOLOGÍA DEL MESTIZAJE Y LA 'REVOLUCIÓN NEOLÍTICA'	53
2. MESOAMÉRICA	57
3. CONCEPTUALIZACIÓN Y ESTUDIO DE LA RELIGIÓN EN MESOAMÉRICA	59
4. LA COSMOVISIÓN	65
5. LA HISTORIA SOCIAL Y LA LARGA DURACIÓN	69
6. LA DÍADA <i>RELIGIÓN/POLÍTICA</i> EN LA LARGA DURACIÓN	71
7. LA 'RELIGIÓN POPULAR' COMO SISTEMA DE REPRODUCCIÓN SOCIOCULTURAL	78
8. LA ANTROPOLOGÍA POLÍTICA Y LA 'RELIGIÓN POPULAR'	81
9. LA DICOTOMÍA <i>IDENTIDAD/CULTURA</i> EN EL MARCO DE LAS REPRESENTACIONES SOCIALES	84
10. LA 'RELIGIÓN POPULAR' Y LA COSMOVISIÓN	88
11. RITUALES Y CICLOS CEREMONIALES	95
12. CONCLUSIONES	100
III. LA DÍADA NATURALEZA/CULTURA Y RELIGIÓN/POLÍTICA	102
1. LA ASIMETRÍA NATURALEZA/CULTURA	102
2. TOTEMISMO/SACRIFICIO Y MITO DEL ORIGEN DE LA VIDA BREVE	106
3. LA HISTORICIDAD DEL TOTEMISMO Y EL CHAMANISMO. EL PROBLEMA DEL OCULTAMIENTO DE LA REPRESENTACIÓN SOCIAL	113
4. DE CUANDO BRAUDEL LEYÓ A LÉVI-STRAUSS Y PROPUSO LA PLURALIDAD DEL TIEMPO SOCIAL	123
5. LA <i>DOBLE FRACTURA CONCEPTUAL</i> Y LOS <i>REGÍMENES DE HISTORICIDAD</i>	126
6. LA LÓGICA DE LO SENSIBLE EN LA CRISTIANDAD MEDIEVAL (ANTECEDENTES A LA 'SÍNTESIS SITUACIONAL' DEL CONTACTO ENTRE XANTILES Y CRISTIANOS)	132
7. CONCLUSIONES	137

IV. COSMOVISIÓN Y RELIGIÓN EN MESOAMÉRICA	139
1. LAS DÍADAS <i>RELIGIÓN/POLÍTICA, MITO/HISTORIA</i> Y LA COSMOVISIÓN	140
2. ALTERNATIVAS Y CRÍTICAS AL MODELO DE COSMOVISIÓN	146
3. DEL <i>DIALOGISMO</i> A LOS <i>REGÍMENES DE HISTORICIDAD</i>	148
4. TOTEMISMO, SACRIFICIO Y PERSPECTIVISMO	155
5. LA COSMOVISIÓN, EL MITO DE INCOACIÓN Y LA RECIPROCIDAD	170
6. CONCLUSIONES	179
V. CONCLUSIONES	183
VI. BIBLIOGRAFÍA	191

INTRODUCCIÓN

PRESENTACIÓN

En esta tesis busco hacer un ejercicio historiográfico que atienda cómo es que los historiadores y antropólogos han caracterizado la religión prehispánica y cómo la han estudiado en su transformación a raíz de la llegada de los europeos en el siglo XVI. Con ello pretendo dar conocer las diferentes propuestas, identificar sus argumentos en contextos históricos estructurados y explicar la lógica de sus argumentos en función de sus posiciones e intereses, atendiendo sus perspectivas epistemológicas y ontológicas, para así recuperar aquellos puntos donde es pertinente establecer puentes de diálogo entre las disciplinas, pero también reconocer aquellos en que, los purismos disciplinarios escindidos de los contextos concretos de discusión, propugnan por la eliminación de conceptos y disciplinas más en función de modas que de una reflexión crítica sustentada en el tipo de problemas concretos a estudiar. Por esto último es que en la exposición se privilegia un enfoque temático sobre uno disciplinario, ya que tanto la caracterización de los fenómenos religiosos como el estudio de su transformación, exige un enfoque interdisciplinario que debe elegir su instrumental conceptual y metodológico partiendo de problemas concretos.

PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

Considero que la religión, como objeto de estudio, tiene sus orígenes en los procesos de consolidación de los Estado-nación como la comunidad política legítima, y con la secularización como el proyecto ideológico de la modernidad. En conjunto, estos planteamientos avalaron la idea de que existía una humanidad poseedora de una conciencia histórica universalista-moderna, que la hacía plenamente distinta de la otra humanidad premoderna y salvaje, que era incapaz de distinguir la objetividad de un orden político por encima de uno religioso, y la de un orden cultural que se imponía sobre una confusión que les hacía dotar de agencia al mundo natural. Sobre esta base, que presupone que la religión es un fenómeno aprehensible en su totalidad siempre que se analicen bajo los marcos objetivos del proyecto de la historia universal, los enfoques para el estudio de la religión se bifurcaron.

Por un lado, Leopoldo Von Ranke, Max Weber o Edmundo O’Gorman encontraron que en los cimientos de las comunidades políticas modernas existía un pensamiento religioso cuyas características –y vías de superación- derivaron en el carácter de las naciones modernas.¹ El protestantismo que participaba de las “religiones históricas”, había aportado una “ética económica” que había derivado en el espíritu del capitalismo moderno; el catolicismo en cambio, si bien también era una religión histórica, al ser portador de un mesianismo y una escatología propias de las “religiones rurales”, era inferior, pues aún no había despojado a los dioses de sus concepciones históricas. Por otro lado, el enfoque materialista encontró en las “religiones rurales” una significación subalterna o una “conciencia colectiva”,² opuesta a las religiones hegemónicas.³ La supremacía de un orden político desde el presente sobre el desorden religioso de las culturas del pasado y de los salvajes propició que la religión como un repertorio universalmente reconocible bajo esquemas progresivos tales como conciencia medieval-escolástica-renacentista-moderna,⁴ animismo-politeísmo-monoteísmo,⁵ magia-religión-ciencia⁶ o *continuum* folk-urbano,⁷ el catolicismo popular,⁸ entre otras.

Pese a la diferencia en los enfoques, el que los científicos sociales presupongan que es posible conocer desde sus propias categorías objetivas el pensamiento religioso de distintos pueblos, evoca cierto etnocentrismo y devela una clara contradicción al interior de la ideología moderna y secular; y es que, si las ciencias modernas, pilares ideológicos de la racionalidad económica y del Estado, pretendían ser absolutas respecto de su objetividad, ¿por qué en el plano económico y político subyace un etnocentrismo para conceptualizar a la otredad como inferior, y una rapacidad como justificación de la relación asimétrica que se desarrolla con la otredad?

Uno de los pensadores que con más fuerza se dedicó a denunciar el etnocentrismo contenido en los paradigmas científicos fue Claude Lévi-Strauss. Él

¹ Leopold Von Ranke, *Historia de los papas* y Max Weber, *Sociología de la religión*. Dentro de la historiografía mexicana es fundamental *La invención de América* de Edmundo O’Gorman.

² Emile Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*.

³ Antonio Gramsci, *Filosofía de la praxis*. Adolfo Sánchez Vázquez en México escribió *Introducción a la filosofía de la praxis*.

⁴ Edmundo O’Gorman, *La invención de América* y “La conciencia histórica en la Edad Media”.

⁵ Edward B. Tylor, “La ciencia de la cultura”.

⁶ James Frazer, *La rama dorada*.

⁷ Robert Redfield, *The Folk Cultura of Yucatan*.

⁸ George Foster, *Cultura y conquista* y Pedro Carrasco, *El catolicismo popular de los purépechas*.

señaló que la lógica y los sistemas religiosos no podían estudiarse a partir de criterios y taxonomías externas, y en cambio sugirió que era mediante el análisis de los mitos y de las consecuencias y relaciones de sentido que se concatenan de los sacrificios, que es plausible acceder a estas lógicas. Siguiendo los pasos de Durkheim y el método de la lingüística de Fernand Saussure, se propuso elaborar un método etnográfico que se independizara de la historia y que diera al valor de la evidencia empírica la posibilidad de romper con las generalizaciones y abstracciones propias con las que las ciencias positivas objetivaban a la otredad, ubicándola en su justo lugar.⁹ Algunos autores como Marshall Sahlins y Eduardo Viveiros de Castro, procuraron, desde esta metodología, estudiar cómo fue que los grupos indígenas vivieron la experiencia intercultural con la llegada de los occidentales que procuraron evangelizarlos.¹⁰

Estos planteamientos han cobrado fuerza en los últimos años al interior de la antropología mexicana; y con renovado ímpetu, han cuestionado la pertinencia del empleo de categorías tales como el concepto de cosmovisión o la perspectiva de larga duración, que han sido dos instrumentos fundamentales al interior del concepto de Mesoamérica y la tradición académica que le subyace. Pese a la pertinencia de estas críticas, considero que la confianza en el método etnográfico que denuncia a una modernidad y a un pensamiento cartesiano como motor del etnocentrismo de las ciencias sociales, no aclara mucho sobre cómo los mismos estudiosos se han enfrentado a las limitantes ideológicas que imponen la modernidad y el pensamiento cartesiano. Como consecuencia de lo anterior, la adopción de nuevos términos sin un ejercicio crítico pertinente, conlleva el riesgo de que se desempolven viejas y anquilosadas críticas sin que se repare en cómo sus limitantes han sido sorteadas - si es que lo han sido-, lo cual termina por hacer de la teleología positivista y etnocéntrica una variante de la pretensión objetivista que niega la validez de los viejos paradigmas, y que en cambio pretende “llevar a serio” al pensamiento amerindio y emprender una “descolonización conceptual”, desde descripciones metafísicas y desgastadas críticas de los contrincantes. De allí que sea pertinente emprender un ejercicio historiográfico con miras a dilucidar su existen vías para

⁹ Claude Lévi-Strauss, *El pensamiento salvaje y Las estructuras elementales del parentesco y Lo crudo y lo cocido*, entre otros.

¹⁰ Marshall Sahlins, *Islas de historia* y Eduardo Viveiros de Castro, *Metafísicas caníbales*.

emprender un diálogo constructivo para el estudio de la religión prehispánica y su transformación a partir del siglo XVI.

JUSTIFICACIÓN

Considero que la crítica a los fundamentos epistemológicos y ontológicos del etnocentrismo en los modelos historiográficos y en las teorías antropológicas se han vertido tanto desde la perspectiva idealista como la materialista; el concepto de Mesoamérica propuesto por Paul Kirchhoff hace 70 años pudo establecerse gracias a que aportó una alternativa a la antropología y la historia etnocéntricas, pues aportó un enfoque en el cual, valiéndose de otras disciplinas como la arqueología, la biología o la lingüística, pudo estudiar las continuidades y transformaciones culturales desde hace más de cinco siglos.¹¹ Sin embargo, son muy pocos los trabajos que se han avocado a sistematizar las críticas y vías de discusión, lo cual ha propiciado que las críticas y balances estén marcados por sesgos disciplinarios, inconexos.¹² Otros proyectos y publicaciones que han asumido el marco analítico de la cosmovisión y la larga duración para comprender cómo es que los pueblos indígenas han convivido con la modernidad; sin embargo son muy pocos los trabajos que han emprendido ejercicios de evaluación desde enfoques claros y críticas concretas.¹³

En mi tesis de licenciatura advertí que las críticas al concepto de Mesoamérica, al modelo de cosmovisión y al enfoque de larga duración, si bien partían de un interés legítimo por superar los límites de las ciencias positivas, por lo

¹¹ Carlos Daniel Altbach Pérez, "El concepto de Mesoamérica en el estudio de procesos históricos. El debate entre unidad y diversidad", 2010.

¹² Wigberto Jiménez Moreno, "Mesoamérica" y "Vida y obra de Paul Kirchhoff", Jaime Litvak *et. al.*, *Por una definición de Mesoamérica*, Andrés Medina, "La cosmovisión mesoamericana: una mirada desde la etnografía" y *En las cuatro esquinas, en el centro*. Cabe destacar asimismo algunos foros en los que se ha discutido la pertinencia de su empleo como fueron las *Mesas Redondas de la Sociedad Mexicana de Antropología* de 1968 y 1985, el *XXXVIII Congreso Internacional de Americanistas* de 1971, en *Dimensión Antropológica* V. 19 de 1997 se recogieron algunas críticas, también hubo algunas críticas debates recogidos desde el 2007 en foros y publicaciones dispersas, los cuales consigné en el capítulo IV de mi tesis arriba citada, denominado "El debate sobre Mesoamérica".

¹³ Algunas de estas publicaciones son: *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México* coordinado por Félix Báez-Jorge y Johanna Broda del 2001, *Historia y vida ceremonial de las comunidades indígenas de México* que coordinaron Broda y Catharine Good del 2004, así como *Morir para vivir en Mesoamérica*, el cual coordinaron Lourdes Báez Cubero y Catalina Rodríguez Lazcano, y que se publicó en el 2008. Es preciso reconocer algunos trabajos historiográficos que han procurado recuperar algunos trabajos de orden historiográfico, que si bien no toman como eje metodológico la cosmovisión y la larga duración, si buscan estudiar los procesos de transformación étnica, cultural e identitaria como *Indios, mestizos y españoles*, que coordinaron Danna Levin y Federico Navarrete en el 2007.

general carecían de una base conceptual adecuada, lo cual derivó en que muchas de las críticas se desgastaran en malentendidos, descripciones y abstracciones metafísicas que perpetuaron las barreras de ortodoxia. Entonces sistematicé las escasas y dispersas críticas en el ámbito de Mesoamérica y advertí que si bien no eran pocos los ocultamientos ideológicos y los límites sustentados en teorías materialistas y relativistas, tampoco eran pocos los esfuerzos por superarlos dentro de la propia tradición mesoamericanista. Sin embargo no tuve un problema concreto a partir del cual evaluar la pertinencia o los límites de la cosmovisión y la larga duración en el contexto que estudié; de allí que me propuse atender uno de los temas más trabajados por los historiadores y antropólogos: el del estudio de la religión prehispánica y su transformación a raíz de la irrupción europea. Hice una revisión de los autores y ejes principales que estudian dicho fenómeno y elaboré una taxonomía a partir de los ejes epistemológicos en torno a los cuales conceptualizaron los fenómenos religiosos y su transformación. Lo que encontré, y que es el eje en torno al cual estructuraré los capítulos, fue que es posible reunir las diversas posturas en tres paradigmas, que son el México Antiguo, *Middle America* y Mesoamérica; tales paradigmas deben comprenderse como tipologías ideales, cuyas fronteras no siempre son rígidas, pues en la praxis los autores no siempre se limitan a un solo enfoque. Sobre la base de esta tipología sistematicé enunciados, aportaciones y límites.

OBJETIVO E HIPÓTESIS

El objetivo fundamental de esta tesis consiste en emprender un ejercicio historiográfico que muestre los distintos enfoques con los que ha sido estudiado el cambio religioso, para así identificar los ejes epistemológicos y ontológicos, destacar sus aportaciones y limitaciones, y proponer aquellas vías donde es pertinente estudiar el cambio religioso.

Como hipótesis sostengo que las posturas entre historiadores y antropólogos que han estudiado el cambio religioso, han confluído en un debate desde trincheras disciplinarias, que han enfatizando las discrepancias por encima de las convergencias, llegando al punto donde se emprenden críticas radicales sobre la otra disciplina sin que se le conozca, lo cual ha perpetuado la imposibilidad del dialogo interdisciplinario. Considero que un análisis historiográfico riguroso permitirá conocer y sistematizar el concepto de religión que cada vertiente ha destacado,

atendiendo su contexto de generación de conocimiento, los debates que identificaron y se propusieron resolver, las categorías e instrumentos conceptuales propuestos, así como la forma que a lo largo del tiempo han identificado sus limitantes y han procurado atenderlas. Lo anterior pondrá de relieve las preocupaciones comunes entre las disciplinas, con el fin de elaborar una plataforma que permita el diálogo entre la historia y la antropología, destacando las discrepancias, las convergencias y las vías donde sea pertinente prestar atención para trascender los límites y ocultamientos.

METODOLOGÍA

El procedimiento metodológico que seguí fue el de reconocer los ejes ontológicos y epistemológicos a partir de los cuales los autores conciben el fenómeno religioso y su transformación. La aplicación del “equivoco ontológico”, siguiendo a Lévi-Strauss, pretende evidenciar los fundamentos teóricos que subyacen en los estudios sobre el pensamiento religioso que se imponen desde la ideología secular. En cambio, sugiere que la lógica mítica, los sistemas de privilegio y prohibición, así como la condensación ritual, el totemismo y el sacrificio, son las vías que permiten hallar las lógicas particulares de los sistemas religiosos.¹⁴

Si bien este enfoque permite eludir las caracterizaciones tradicionales, al mostrar la lógica religiosa en todos los campos de lo social, cuando no se remite a contextos históricos y culturales concretos, tiende a emprender exégesis ahistóricas que impiden caracterizar la religión –pues deliberadamente, y en aras de no incurrir

¹⁴ Claude Lévi-Strauss, *El pensamiento salvaje, El totemismo en la actualidad y Lo crudo y lo cocido*.

Dentro de esta misma línea es preciso incorporar a Roy Wagner, *The Invention of Culture*, Marshall Sahlins, *Islas de historia*, Marilyn Strathern, *The Gender of Gift*, Bruno Latour, *Nunca fuimos modernos*, Eduardo Viveiros de Castro, “O mármore e a murta: sobre a inconstancia da alma selvagem” y *Metafísicas caníbales* y Carlo Severi, *La memoria ritual*, entre otros más.

Es preciso confrontar este “equivoco ontológico” con el que considero, es análogo para el estudio de la religión, el cual instaura Marc Bloch con la crítica a la “obsesión embriogénica del historiador”, en *Apología para la historia o el oficio de historiador*. Es preciso recuperar en este mismo sentido, como se verá más adelante, de O’Gorman, *La invención de América*, “La conciencia histórica en la Edad Media” y Destierro de sombras. De Andrés Lira “El derecho y la historia social” y “La religión, una vía para conocer la obra de Edmundo O’Gorman”.

En el ámbito de Mesoamérica son importantes los trabajos de Alfredo López Austin *Hombre-dios*, “El fundamento mágico-religioso del poder”, *Los mitos del tlacuache*, “Cuando Cristo andaba de milagros” y “Con el dios en el cuerpo”. De Jacques Galinier, “El depredador celeste”, *La mitad del mundo* y “El entendimiento mesoamericano”; de Michel Graulich “Les Aztèques avaient-ils une religion?”, *Myths of Ancient Mexico* y “Reflexiones sobre dos obras maestras del arte azteca: La Piedra del Calendario y el *Teocalli* de la Guerra Sagrada”; de Guilhem Olivier *Tezcatlipoca* y “El simbolismo sacrificial de los Mimixcoa”.

en ocultamientos etnocéntricos, se opta por no definirla o por concebirla como un hecho social total- y, por ende, estudiar su transformación.

Considero que las críticas que este autor lanzó al etnocentrismo de la historia y de los modelos generales, en su contexto de discusión con los relativistas y materialistas, la historicidad tiene un sentido más retórico que analítico, puesto que la dicotomía naturaleza/cultura no da razón de cómo la historia como disciplina había encarado su labor, sus métodos e incluso la manera de resolver sus propias limitantes. Ante tal situación considero pertinente recuperar la *díada religión/política* y la *pluralidad del tiempo social* de Fernand Braudel,¹⁵ a partir de lo cual cobra sentido el equívoco de la *doble fractura conceptual* de Alain Guerreau¹⁶ y el de los *regímenes de historicidad* de Francois Hartog.¹⁷ Estos instrumentos analíticos evidenciarán los ocultamientos que los distintos autores han puesto a la caracterización de la religión y el estudio de su transformación, al tiempo que mostrará algunas de las vías para el estudio de la religión desde su dimensión “sensible”, en interacción.

Sobre la elección de las fuentes y autores y la estructura de la tesis. Si bien procuré emprender una exposición organizada cronológica y temáticamente, no siempre me fue posible, por lo que algunas líneas argumentativas son discontinuas, si bien procuré señalarlas puntualmente en el aparato crítico. Reconozco que hay omisiones importantes y tratamientos parciales en muchos autores, sin embargo, dada la extensión de esta tesis me fue preciso dejar algunos de lado; aunado a ello, ya que mi interés fue el de explorar cómo se ha estudiado la religión indígena y su transformación, sostengo que, a partir del bricolaje, mis taxonomías arbitrarias se justifican siguiendo una lógica de lo sensible más que una lógica sustentada en un proyecto de “historia acumulativa”.¹⁸

ORGANIZACIÓN DE LOS CAPÍTULOS

En el primer capítulo agrupé a aquellos autores que considero, conciben lo religioso como un conjunto de ideas a partir de las cuales las sociedades primitivas o salvajes explican su mundo y se ubican en él; mientras que los segundos, buscan explicar el funcionamiento social, y conciben lo religioso como una ideología de dominación que

¹⁵ Fernand Braudel, “La larga duración”.

¹⁶ Alain Guerreau, *El futuro del pasado*.

¹⁷ Francois Hartog, *Regímenes de historicidad*.

¹⁸ Claude Lévi-Strauss, “Raza e historia”.

se impone desde el poder, y legitima la asimetría y las relaciones de dominación. La perspectiva ontologista (que emana de la crítica a la asimetría de las dicotomías naturaleza/cultura) concibe lo religioso según lógicas totémicas particulares, de acuerdo con los sistemas de privilegio y prohibición que emanan de los mitos de origen; si bien es un eje de discusión importante en la tesis, también lo es el de atender la historicidad de las creencias religiosas.

En el primer capítulo se exponen aquellos autores que comparten un enfoque “idealista”, que conciben la religión como producto de las ideas. El México Antiguo propuesto por Francisco Xavier Clavijero, buscó romper con la teleología religiosa, instaurando un *régimen de historicidad* “católico-nacionalista” sustentado por el proyecto ideológico criollo que se oponía al de la “monarquía republicana”. Conforme la secularización como proyecto político fue impactando en el discurso histórico, la pugna ideológica se trasladó a las posturas hispanista e indigenista. De la primera vertiente los estudios O’Gorman sobre el papel de la institución eclesial en la conformación de la Nueva España, aportaron la dimensión de los intereses político/religioso y conflictos sucedidos entre los europeos, que incidieron en los proyectos de evangelización que implementaron. De la segunda, autores como Miguel León-Portilla o Alfonso Caso reconocieron en la religión prehispánica un pilar de la identidad nacional (a partir del arte, su mitología, su poesía, entre otras manifestaciones), al tiempo que sus reminiscencias entre los indígenas contemporáneos, si bien también ayudaban a particularizar el carácter de la nación, también debían ser transformados por las instituciones modernas.

Mientras que el México Antiguo advirtió la intencionalidad política de la religión colonial, el paradigma de *Middle America*, fincado en una concepción simbólica de la cultura denunció las improntas ideológicas del régimen anterior, que interpretaba el carácter de las religiones indígenas coloniales según su cercanía con la matriz nativa o la europea. Propuso en cambio, que era la dimensión simbólica la que mostraría el carácter de su religión, por lo que ubicó en la lengua su concepto de cultura, y eludiendo el peso ideológico de la historia y de los modelos funcionalistas propuso la estrategia de la *etnogénesis*. De esta vertiente son importantes las propuestas de autores como Charles Gibson, James Lockhart, Nancy Farriss o Victoria Reifler-Bricker.

En el segundo capítulo se expuso la posición de los autores “materialistas”, que a partir del modelo de la “revolución neolítica” y de la identificación del “patrón

de subsistencia”, se enfrentaron con el problema del cambio social y religioso en el México prehispánico, y cuyas reflexiones se extendieron hacia el periodo colonial y contemporáneo. La historia social tiene una importancia nodal en esta propuesta. Este enfoque derivó en la delimitación del área cultural denominada como Mesoamérica, y se atendió su profundidad histórica desde criterios interdisciplinarios. Ideológicamente, esta perspectiva se inscribe en el régimen de historicidad nacionalista-posrevolucionario. En términos de la delimitación del área cultural, este enfoque mostró mediante la evidencia arqueológica que los límites temporales consignados en las fuentes documentales que la historicidad de las culturas prehispánicas era mucho más antigua y diversa de lo que sugerían; asimismo, la sistematización de rasgos iconográficos dentro de propuestas atentas a la lengua, la mitología, el arte y otros tantos ámbitos aportó nuevas luces para su estudio. Sin embargo, la *doble fractura conceptual* muestra un ocultamiento en torno al paso del periodo Clásico al Posclásico pues se supuso que las altas civilizaciones teocráticas habían colapsado, derivando en un periodo militarista; existían simultáneamente dos ontologías incompatibles: la de los salvajes chichimecas y la de los refinados toltecas.

Sobre las continuidades culturales, esta perspectiva parte de que el cambio religioso a raíz de la conquista connota un sentido que incluye las relaciones asimétricas de poder entre pueblos indios y sociedad colonial y nacional, procurando articular la perspectiva simbólica de la cultura inserta en contextos históricos y sociales concretos. Sobre la base conceptual del catolicismo popular propuesto por George Foster y Pedro Carrasco, autoras como Johanna Broda, Alicia Barabas, Catharine Good y Aída Castilleja, incorporaron la cosmovisión y otros campos culturales, los cuales articulados a la cosmovisión y otros campos culturales como que, a partir de la filosofía de la praxis interpretaron las reminiscencias prehispánicas presentes en la religión católica subalterna, en términos de reproducción sociocultural.

El tercer capítulo tiene un carácter fundamentalmente metodológico. Se incorpora a aquellos autores que si bien comparten el mismo principio “idealista” del régimen de Middle America de oponerse al materialismo y a la historia por ser métodos ideologizados, rompen con ellos en tanto que evidencian el sesgo relativista que subyace en sus interpretaciones, pues desplazan su interés de lo simbólico al campo de la lógica de lo sensible, lo que les permite cuestionar las

concepciones tradicionales de cultura, sociedad o religión tratados por los enfoques materialista y relativista. De esta propuesta son paradigmáticos Lévi-Strauss, Roy Wagner, Marshall Sahlins, Eduardo Viveiros de Castro, entre otros. Más adelante se trata de mostrar que el equívoco que impone el ocultamiento de la díada naturaleza/cultura para el estudio de la religión en procesos históricos no es pertinente, puesto que no permite conceptualizar la religión en un momento dado, y por consecuencia, estudiarse en su transformación. De allí se propone acudir a los modelos de representación social recuperando la dicotomía religión/política. De este enfoque son fundamentales las propuestas de Braudel, Reinhart Koselleck, Guerreau y Hartog.

En el último capítulo se parte por reconocer la larga duración de Braudel, que enfatiza la continuidad temporal evidenciando el sesgo ideológico que los historiadores imponen al pasado desde el presente. Sobre esta línea de argumentación, el concepto de “hombre-dios” de López Austin le permitieron reconocer la existencia de una lógica político-religiosa prehispánica, la cual fue transformada con la irrupción de los españoles, derivando en la tradición religiosa mesoamericana. Entonces la metodología propuesta por Lévi-Strauss y trabajada por autores como Viveiros o Carlo Severi se vuelve compatible con el mito de incoación. El concepto de cosmovisión como macrosistema conceptual le permitió ubicar la tradición religiosa mesoamericana como un sistema ideológico de ésta, proponiendo una alternativa a aquellos enfoques que ubicaban la religión conceptual como el sistema más amplio.

Asimismo se presentan en este capítulo algunas alternativas que han ensayado otros autores con la intención de eludir las sobredeterminaciones que supuestamente imponen los modelos de representación social. Es significativo el dialogismo abordado por Federico Navarrete y José Alejos, con el cual procuraron insertar análisis simbólicos en contextos históricos estructurados; sobre estas interpretaciones el mismo Navarrete y Anath Ariel de Vidas aportaron los *regímenes de historicidad*.

Asimismo, se estudia a autores como Jacques Galinier, Guilhem Olivier, Johannes Neurath y Carlo Bonfiglioli, quienes acuden al perspectivismo, poniendo el ritual, la depredación y el sacrificio como ejes para comprender la lógica de las religiones indígenas y su transformación.

Las conclusiones recuperan los límites, méritos y vías por las cuales es posible establecer vías de diálogo atendiendo los equívocos pertinentes; asimismo se propone una hipótesis sobre qué elementos europeos pudiesen haber incidido en la transformación de las religiones puestas en interacción desde el siglo XVI en el Nuevo Mundo.

CAPÍTULO I

EL MÉXICO ANTIGUO: EL ENCUENTRO DE DOS MUNDOS O LA INVENCION DE AMÉRICA

*Cuarenta sílabas, catorce palabras, y yo,
Tzinacán, regiría las tierras que rigió Moctezuma.
Pero yo sé que nunca diré esas palabras,
porque ya no me acuerdo de Tzinacán.
Que muera conmigo el misterio que está escrito en los tigres.
Jorge Luis Borges, "La escritura del dios".*

En este capítulo, se hace un ejercicio historiográfico para evidenciar los fundamentos epistemológicos y los ocultamientos de los "régimenes de historicidad" modernos del *México Antiguo* y *Middle America*, bajo los cuales se subordina el carácter de las religiones que estudia y su transformación, bajo los cánones de un orden explicativo objetivo, moderno, secular y universal-relativista. Si bien, como se muestra, ambos paradigmas participan de un rechazo ideológico a los modelos cuantitativos y funcionalistas, la relación que plantean respecto de su pasado es distinta.

El *régimen de historicidad* del *México Antiguo* surgió en el siglo XVIII bajo un régimen "católico-nacionalista", instituyéndose una modernidad "católico-nacionalista, que a mediados del siglo XX devino en una "nacionalista-universalista". Esta última postura, marcada por una directriz historicista-relativista, concibió la religión dentro de los marcos de una escala evolutiva, plenamente identificable desde el método científico-moderno. Entonces la mitología, la lengua y el arte se convirtió en el patrimonio que estas culturas habían legado a la historia universal; de allí que se denomina como el "encuentro de dos mundos", pues ideológicamente esta idea comulgaba con la idea de que las culturas precolombinas y la historia colonial, eran la síntesis que dotaba a la esencia del mexicano. La perspectiva instituida por el paradigma de la "invención de América" parte de que hay una filosofía de la historia secular y universal, por lo que no existe una historicidad en el sentido pleno, en las culturas indígenas. Pese a ello, este paradigma atendió cómo los europeos concebían la naturaleza del indio y de su religión, y cómo actuaron en consecuencia para administrarla y transformarla; por lo que es pertinente recuperar dos eventos: la Polémica de Valladolid de 1550 y el Concilio de Trento de 1565.

En la segunda parte de este capítulo se recupera el paradigma de *Middle America*, que sustentado en un "horizonte de expectativa" -desde una interpretación

distinta de la filosofía de la historia de Hegel-, busca acceder a la significación del mundo, eludiendo el peso de la historia que subyace en la ideología de los debates entre hispanistas e indianistas. Esta tradición evidenció que el supuesto carácter católico o precolombino con el que se describían las prácticas religiosas de los indígenas, en realidad no explicaba nada sobre la religión de sus creyentes, ya que estas categorías poco tenían que ver con el sentido que ellos mismos le asignaban a su religión y a su mitología. Ello contribuyó a desentrañar el sentido simbólico contenido en los documentos coloniales de tradición indígena, y a comprender algunas estrategias de supervivencia que lograron desarrollar durante la vida colonial sobre la base conceptual de la *etnogénesis*.

EL SURGIMIENTO DE LA CONCIENCIA HISTÓRICA

El interés por conocer la naturaleza religiosa de los pueblos prehispánicos surgió en el mismo siglo XVI cuando conquistadores, evangelizadores y administradores europeos convinieron en reconocerla como idólatra y supersticiosa. El carácter demoníaco de los dioses de los naturales era el que los había inspirado a cometer toda clase de herejías, por lo que se hacía necesaria la presencia e intervención de los europeos en el Nuevo Mundo. Las crónicas de los primeros padres refieren que los indios eran convertidos por miles, que los ídolos eran suplantados con imágenes cristianas y los ritos relevados con la liturgia cristiana. Motolinia incluso cuenta la historia de los primeros mártires nativos, unos niños de Tlaxcala que eran hijos de unos indios principales, que después de haber abrazado el cristianismo, fueron asesinados por sus apóstatas padres.¹⁹ Estos primeros frailes, sustentados en la *philosophia christi* de Cisneros, buscaron volver al cristianismo primitivo y construir una cristiandad pura en suelo americano.

Sin embargo, a partir de la segunda mitad del siglo XVI, comenzaron a proliferar los críticos de la empresa de los primeros padres, quienes señalaban que la idolatría no sólo no sólo no se había erradicado, sino que la presencia de españoles perniciosos había contribuido a acelerar el deterioro de las encomiendas españolas, por lo que era preciso establecer un orden central. Torquemada reconoce que si bien en un principio los indios aceptaban el cristianismo, en cuanto los religiosos descuidaban la doctrina, éstos volvían a sus prácticas idolátricas.²⁰

¹⁹ Motolinia, *Historia de los indios de la Nueva España*, p. 175.

²⁰ Fray Juan de Torquemada, *Monarquía indiana V*, p. 404.

Fray Bartolomé de las Casas, quien halló que, “toda esta tierra, con la que propiamente se dice la Nueva España, debía tener una religión y una manera de dioses, poco más o menos, y extendíase hasta las provincias de Nicaragua y Honduras, y volviendo hacia la de Xalisco, y llegaban, según creo, a la provincia de Colima y Culiacán”,²¹ advirtió que la ignorancia y el pecado de los naturales, se debía a una “corrupción natural y universal todo el linaje humano” que por “falta de la guía susodicha necesaria en el camino que los hombres hacen de buscar al verdadero Dios, tuvo la idolatría su raíz y origen, y así fue hecha natural, y con tan natural y entrañada en los corazones de los hombres que se aficionaron a ella”.²² Entre los *tupinambá* del Amazonas, el jesuita Nóbrega resolvió que la incapacidad de los naturales para abrazar la religión cristiana, no se debía a su falta de entendimiento, sino a la “inconstancia del alma salvaje”, que se alojaba en las otras dos potencias del alma: la memoria y la voluntad.²³

En la Nueva España, el clero secular aprovechó el fracaso de la conversión para arrebatarse a los mendicantes el control de las parroquias hacia la segunda mitad del siglo XVI. Resentidos, los franciscanos, culparon a los seculares de que con este despojo, el proyecto misional no pudo completarse. Es significativo al respecto Pablo Beaumont, que dos siglos más tarde, a finales del siglo XVIII, reconoció que si bien la administración secular contó con personajes notables como Vasco de Quiroga en la pacificación de la provincia de Michoacán, lamenta el olvido en el que se tiene al líder de los primeros 12 franciscanos, Martín de Valencia, “el primer vicario apostólico de esta Nueva España”.²⁴

En el siglo XVII, la Corona impulsó algunos proyectos de excavación, como las de José Antonio Alzate en Xochicalco y en Papantla, las de Carlos de Sigüenza y Góngora en Teotihuacan y las de Ramón de Ordoñez y Aguiar y Antonio del Río en Palenque; destacan también las investigaciones que emprendieron Alejandro de Humboldt y Lorenzo Boturini. Bastante sonados fueron los hallazgos de Antonio de León y Gama de la Coatlicue y la Piedra del Sol en 1790, las cuales debieron ser vueltas a enterrar pues los indios avecindados en la ciudad de México

²¹ Fray Bartolomé de las Casas, *Apologética historia sumaria* I, p. 651.

²² *Ibid.*, p. 245.

²³ Nóbrega, *Diálogo da conversao do gentío* (1556-1557). En Eduardo Viveiros, “O mármore e a murta”, p. 188.

²⁴ Pablo Beaumont, *Crónica de Michoacán*, T. I, p. 565.

Aún en el siglo XX, Robert Ricard lamenta que “la edad de oro de los religiosos mendicantes” hubiese sido interrumpida con la llegada de los “mediocres seculares”, en *La conquista espiritual de México*, p. 35.

les rendían culto por las noches.²⁵ Destacan de este mismo personaje sus trabajos de mitología y astronomía prehispánicas, que hizo analizando tanto las crónicas de curas y ministros, materiales arqueológicos y “relaciones manuscritas en lengua mexicana”. Crítico del régimen colonial, León y Gama señaló que el fanatismo religioso de los cristianos, quienes “ignorantes de lo que significaban semejantes figuras, demolieron muchos monumentos que pertenecían a la historia, creyéndolos objetos de sus supersticiosos ritos”.²⁶

Conforme se dio el tránsito del régimen novohispano al republicano se advierte una tensión en los “regímenes de historicidad”²⁷ pues entonces los historiadores repensaron los hechos desde nuevas relaciones de sentido y, eventualmente, la teleología providencialista fue desplazada por el proyecto moderno de historia universal, como lo anunció León y Gama. La instauración de las Cortes de Cádiz convocadas por España para hacer frente a las guerras napoleónicas en 1808, siguiendo a Guillermo Zermeño, fueron las que terminaron por dividir a la sociedad y la cultura novohispana en dos amplios contingentes. Los criollos, que se levantaban contra la metrópoli por “300 años de ignominia y explotación”, y los que leales a la Corona, se adaptaban al nuevo régimen político, procurando integrarse como una “monarquía republicana”.²⁸ El triunfo del primer grupo vino acompañado de una reinterpretación del pasado prehispánico en términos patrimonialistas –es decir, donde los criollos se concibieron a sí mismos como herederos de la cultura prehispánica, que no de sus descendientes vivos-, instaurando un *régimen de historicidad* católico-nacionalista, denominado como el *México Antiguo*.

²⁵ Eduardo Matos, “De Coatlicue al Templo Mayor”, p. 18-20.

²⁶ Antonio León y Gama, “Descubrimiento de la Coatlicue y de la piedra del Sol”, p. 716.

²⁷ El equívoco de los “regímenes de historicidad” procede de la pluralidad del tiempo social de Braudel; se trata de una noción, que según Hartog, “Formulada a partir de lo contemporáneo, la hipótesis del régimen de historicidad debería permitir desplegar un cuestionamiento ‘historiador’ en torno a nuestras relaciones con el tiempo. Historiador en el sentido de que opera en varios tiempos e instaura un vaivén entre el presente y el pasado o, mejor dicho, los pasados, en ocasiones muy distantes, tanto temporal como espacialmente. Este movimiento constituye su única especificidad. Si partimos de diversas experiencias del tiempo, el régimen de historicidad intenta brindar una herramienta heurística, que contribuya a aprehender mejor no el tiempo, ni todos los tiempos ni todo del tiempo sino, principalmente, momentos de crisis del tiempo, aquí y allá, justo cuando las articulaciones entre el pasado, el presente y el futuro dejan de parecer obvias [...] Buscan también una manera de proporcionar nuevas luces, casi desde dentro, en torno a las interrogantes de hoy acerca del tiempo, marcado por el carácter equívoco de las categorías”. En *Regímenes de historicidad*, p. 38.

²⁸ Guillermo Zermeño, “Historia/Historia en Nueva España/México (1750-1850)”, p. 1797-1798.

Es la *Historia Antigua de México* del jesuita transterrado Francisco Xavier Clavijero -publicada originalmente en Bolonia en 1780-, la que se reconoce como la piedra angular de este *régimen de historicidad*. Sugiere que si bien en tiempos anteriores el continente pudo estar habitado por una raza de gigantes, reconoce que los toltecas, sobrevivientes del Diluvio Universal, llegaron al valle de México en un año 1 *téctaptl* -que en la cronología cristiana corresponde al año 511-, donde permanecieron por 104 años. Fueron ellos quienes enseñaron a cultivar a los demás pueblos; tras su colapso –inevitable como el de todas las grandes civilizaciones antiguas-, sus descendientes, que migraron a Yucatán, Guatemala y Cholula, guardaron en la memoria su importancia dado “que en los siglos posteriores se dio por honor el nombre de toltecas a los artífices más sobresalientes”.²⁹ Clavijero, permeado por el fervor del *régimen de historicidad* criollo, procuró enfrentar a autores deterministas europeos como Buffon o Pauw, que sostenían que existía una inferioridad natural en las culturas de los trópicos bajo argumentos tales como el de reconocer que si bien la práctica de sacrificios humanos fue muy común entre las grandes culturas antiguas, la religión de los mexicanos fue “menos supersticiosa, menos indecente, menos pueril y menos irracional que las de las más cultas naciones de la antigua Europa”.³⁰ Asimismo destaca que aunque los antiguos mexicanos concibieron dioses de ambos sexos, “jamás los casaron ni los creyeron capaces de aquellos placeres obscenos que eran tan comunes en los dioses griegos y romanos”.³¹

La obra de Clavijero es parte de un conjunto de pensadores impulsados ideológicamente por la necesidad de recrear un glorioso pasado prehispánico, afectado por la religiosa vida colonial, y encaminado a legitimar la presencia de los criollos, concibiéndolos como los agentes que harían posible el desarrollo nacional. Dado el turbulento siglo XIX mexicano, las disposiciones liberales decretadas en el artículo 50º de la Constitución Política de 1824, y que buscaban hacer de México una nación moderna, no pudieron implementarse sino hasta bien entrado el siglo XIX, cuando se instauró el gobierno de Porfirio Díaz, y se estableció un proyecto educativo en el que se delegaba al Poder Legislativo Federal,

promover la ilustración: asegurando por tiempo limitado derechos exclusivos a los autores por sus respectivas obras, estableciendo colegios de marina, artillería e ingenieros; erigiendo uno

²⁹ Francisco Xavier Clavijero, *Historia Antigua de México*, V. I, p. 149.

³⁰ *Ibid.*, T. IV, p. 345-346.

³¹ *Ibid.*, T. III, p. 396.

o más establecimientos en que se enseñen las ciencias naturales y exactas, políticas y morales, nobles artes y lenguas; sin perjudicar la libertad que tienen las legislaturas para el arreglo de la educación pública en sus respectivos Estados.³²

Pese al convulso periodo, Lucas Alamán inauguró dos instituciones fundamentales para el estudio del pasado prehispánico y la vida colonial; estas fueron el Archivo General de la Nación inaugurado en 1823 y el Museo Nacional, inaugurado dos años después. En esta última institución fue que se profesionalizó el estudio del pasado prehispánico, aunque los *Anales del Museo Nacional* comenzaron a hasta 1877; sin embargo es fundamental su sentido patrimonialista, ya que fue el espacio público donde se ordenaron las colecciones siguiendo un discurso que enfatizaba su carácter fundador de la nación mexicana. En 1867, la Ley Orgánica de Instrucción Pública decretó la laicidad y la gratuidad de la educación; en 1871 se suprimió de la Escuela Nacional Preparatoria la enseñanza de la religión, instaurándose en su lugar el programa de “Elementos de cronología e historia general y de México”, que sustituía el programa de “Historia Universal”.³³

Alfredo Chavero, quien fuera el encargado de escribir la parte de la historia prehispánica en el proyecto enciclopédico emprendido por Vicente Riva Palacios, *México a través de los siglos* en 1882, es un autor que muestra la “brecha” que existe entre el *régimen de historicidad* “católico-nacionalista” y el “universalista-moderno”. Si bien ubica el mundo prehispánico dentro de la historia universal, mantuvo la idea de que la Providencia divina era el agente último en las explicaciones históricas, tal como lo hiciera Clavijero. Apoyándose en autores como Aristóteles y Platón partió de que en la Atlántida se dio el origen de la humanidad, y que sitios como Tula, Aztlan, Pátzcuaro y Chalco eran la reproducción de su arquetipo; de la historia universal, reconoce paralelismos entre la sucesión de las eras de agua, aire, fuego y tierra entre las culturas indoeuropeas con los cataclismos contenidos en los mitos precortesianos, los cuales son para él la prueba irrefutable de que los antiguos mexicanos tenían memoria del Diluvio cristiano y de fenómenos tales como la glaciación, que ellos denominaban como la era de Ehecatonatiuh.³⁴

³² *Constitución Federal de los Estados Unidos Mexicanos de 1824*, en: www.bibliojuridica.org/libros/4/1671/35.pdf, consultada el 6 de enero de 2011.

³³ Aleida García Aguirre, “De Santa Isabel a *General Trías* y viceversa”, p. 98-100.

³⁴ Alfredo Chavero, “La piedra del sol”, p. 16-39.

El componente religioso dentro de las explicaciones nacionalistas se prolonga hasta bien entrado el siglo XX; ello que demuestra que la secularización fue un proceso de larga duración, y no un mito de incoación nacionalista moderno. El cambio de paradigma entre el régimen católico y el universalista que presupondría la instauración de la ideología cartesiana de las naciones modernas, no se dio en México de tajo mediante el ocultamiento ideológico que presupondría que el pasado es religioso y el presente y futuro son políticos. Es pertinente referir la revista *Ábside*, publicada desde 1937, y hasta 1979, que fue creada con la intención de conservar la vitalidad de la nación y la armonía entre sus hijos, siendo la finalidad de la publicación, según el Arzobispo Luis Martínez, “emitir algunas ideas inspiradas por un patriotismo cristiano”.³⁵ En esta revista aparecieron los primeros artículos de Ángel María Garibay y sus primeras traducciones de la obra de Sahagún al español. Para instituir un régimen moderno de historicidad, faltaba que Darwin pusiera en tela de juicio el creacionismo en los fundamentos de las ciencias naturales y sociales, y aún era preciso que la modernidad que pregona el *México Antiguo* se depurara de su teleología católica, permitiéndose consignar explicaciones racionales insertas en el proyecto de historia universal.

HISTORIA UNIVERSAL Y SECULARIZACIÓN

Acorde con Carlos Monsiváis, no es pertinente referir que el Ateneo de la Juventud conformó una “conciencia generacional” sino hasta la década de 1930, aunque sí es válido afirmar que la coyuntura de la Revolución mexicana propició una brecha generacional que escindió ideológicamente a los intelectuales mexicanos de la primera de los de la segunda mitad del siglo XX.³⁶ Personajes como José Vasconcelos, Alfonso Reyes, Antonio Caso o el dominicano Pedro Henríquez Ureña, conjuntaron esfuerzos para fundar instituciones como la Universidad Popular Mexicana o la Escuela de Altos Estudios, que después se convertiría en la Facultad de Filosofía y Letras. Este enfoque se vio enriquecido con el arribo de los refugiados españoles, que en el contexto académico generalizado de apoyo a la República española, permitió que se superaran algunas rencillas ideológicas antihispanistas entre los ideólogos mexicanos, permitiéndoles distanciarse del régimen “católico-

³⁵ Luis Martínez, “Nuestra posición”, p. 3.

³⁶ Carlos Monsiváis, *La cultura mexicana en el siglo XX*, p. 33-39.

nacionalista”.³⁷ La aparición de *Cuadernos Americanos*, con motivo del 450 aniversario del “Descubrimiento de América”, es significativo en este sentido; editorialmente, Jesús Silva Herzog afirma que no se sujeta a ningún gobierno dictatorial como el de Franco, ni a la Iglesia; en cambio busca recoger el legado de “hombres magníficos” como lo fueron Benito Pérez Galdós o Miguel de Unamuno.³⁸ El Fondo de Cultura Económica se dedicó a traducir al español obras de personajes como Dilthey o Ranke. Esta corriente, opuesta al positivismo y al progreso “irracional”, se propuso volver al humanismo y a la lectura de los escritores clásicos, para así promover los valores universales, adecuados a la realidad americana.

En la *Raza Cósmica* de 1925, Vasconcelos reconoce que si bien la conquista fue un hecho dramático, propició la mezcla de la sangre indígena y española, que es la que dotó a los mexicanos de una “condición mestiza universal”, que la hace superior a otras como la sajona.³⁹ Reyes en “Visión de Anáhuac”, que se publicó en 1923, recupera a autores como Stevenson y personajes como Ulises, a quienes mezcla con paisajes americanos; destaca de las fuentes coloniales el colorido de los mercados y las plazas, la riqueza y exuberancia de los palacios y de la corte del gobernante. Describe el encuentro entre Moctezuma y Cortés, y destaca los atavíos del gobernante que, a la usanza de los monarcas europeos, gustaría de realizar actividades refinadas como la cacería, al respecto señala:

el emperador es aficionado a la caza; sus cetreros pueden tomar cualquier ave a ojeo, según es fama; en tumulto, sus monteros acosan a las fieras vivas. Mas su pasatiempo favorito es la caza de altanería; de garzas, milanos, cuervos y picazas. Mientras unos andan a volatería con lazo y señuelo, Moctezuma tira con el arco y la cerbatana. Sus cerbatanas tienen los broqueles y puntería tan largos como un jeme [medida que abarca la mano extendida, del pulgar al meñique], y de oro; están adornadas con formas de flores y animales.⁴⁰

La religión y la mitología prehispánicas, y sus derivaciones en el mundo colonial y contemporáneo, fueron tópicos que estos ideólogos desmenuzaron para determinar tanto la naturaleza sociológica del mexicano, como su lugar en la historia universal y las vías pertinentes que debería desarrollar para acceder a la modernidad. La búsqueda de una identidad nacional, llevó a que los intelectuales reflexionaran en torno a la “filosofía de lo mexicano” y a desentrañar su “complejo de

³⁷ José Manuel Valenzuela Arce, *Impecable y diamantina*, p. 60-62.

³⁸ Jesús Silva Herzog, “Cuadernos Americanos y España”, p. 7-10.

³⁹ José Vasconcelos, *La raza cósmica*, p. 22.

⁴⁰ Alfonso Reyes, “Visión de Anahuac”, p. 17.

inferioridad”, que les impedía acceder a la modernidad. Destacan en este sentido, *El perfil del hombre y la cultura en México* de Samuel Ramos, publicado originalmente en 1934, y *El laberinto de la soledad* de Octavio Paz, cuya primera edición se publicó en 1950.

Es interesante en este sentido acudir a la lectura que Paz hace de Lévi-Strauss, pues expone los ocultamientos ideológicos característicos de la historiografía mexicana de la época, pues si bien concibe a la cultura indígena como universal, tiene un valor inferior, confinado por la ausencia de una “conciencia histórica”. Paz reconoce la trascendencia de la crítica de Lévi-Strauss sobre la asimetría que existe en los campos de naturaleza y cultura y en las categorías de lo continuo y lo discontinuo, pero niega que la ciencia histórica sea como el mito, pues detrás de mitos como el de Quetzalcóatl existe una inherente actitud derrotista que repercute en el carácter del México moderno:

en el mito se despliega una lógica que no se enfrenta a la realidad y su coherencia es meramente formal; en la ciencia, la teoría debe someterse a la prueba de la experimentación; en la filosofía, el pensamiento es crítico. Acepto que el mito es una lógica pero no veo cómo pueda ser un saber. Por último, el método de Lévi-Strauss prohíbe un análisis del significado particular de los mitos: por una parte, piensa que esos significados son contradictorios, arbitrarios y, en cierto modo, insignificantes; por la otra, afirma que el significado de los mitos se despliega en una región que está más allá del lenguaje.⁴¹

Para Paz, la civilización mesoamericana -como la china y la hindú- no tuvo una conciencia histórica; sus guerras, sus sucesiones imperiales y sus peregrinaciones no fueron sino “acontecimientos transformados en ritos. No se entenderá la conquista de México por los españoles si no se la contempla como la vieron y vivieron los aztecas: como un grandioso rito final”.⁴²

Como puede verse, el *régimen de historicidad* del *México Antiguo* veía en la religiosidad novohispana un pilar identitario que debía ser desplazado por uno “universal”. Eventualmente, las advocaciones religiosas comenzaron a interpretarse desde un sentido que veía en la religiosidad indígena y colonial un valor universal de carácter filosófico e incluso artístico, pero que persistía como la causalidad última de la inferioridad del mexicano.

⁴¹ Octavio Paz, *Claude Lévi-Strauss o el nuevo festín de Esopo*, p. 37.

⁴² *Ibid.*, p. 83.

EL ENCUENTRO DE DOS MUNDOS

Los primeros frailes procuraron estudiar las lenguas indígenas para facilitar la conversión; en 1640 se creó la “Cátedra de mexicano” en la Universidad de México que se impartió ininterrumpidamente hasta que fue suprimida por Valentín Gómez Farías en 1833. Décadas después fue reabierta, pero ya bajo los lineamientos de un proyecto patrimonialista liberal y científico. Con bríos nacionalistas, del Paso y Troncoso, que entre otros aportes publicó en 1905 los 88 folios que fueron denominados como los Primeros Memoriales de Sahagún, halló que la extensión del domino azteca se extendía hasta Nicaragua y Honduras, como lo demostraba la gran cantidad de “nombres mexicanos”, presentes en estas regiones.⁴³

El estudio y la sistematización de la filología, sin embargo, inicia en la segunda mitad del siglo XX con el surgimiento de la “historiografía novohispana de tradición indígena”, que procuró acceder a la lógica historiográfica que los indígenas adoptaron a raíz de la conquista a partir de un complejo manejo de fuentes en náhuatl.⁴⁴ Este impulso debe mucho al Seminario de Cultura Náhuatl, formado en 1957 por Garibay y León-Portilla, y que tuvo como principal objetivo,

sacar a luz fuentes documentales de toda índole, códices, textos indígenas de importancia histórica, etnográfica, lingüística o genéricamente cultural, en relación con los distintos pueblos nahuas, en los periodos prehispánico, colonial y de México independiente. Asimismo incluye en sus varios volúmenes trabajos de investigación monográfica, notas breves sobre historia, arqueología, arte, etnología, sociología, lingüística, literatura, etcétera, de los pueblos nahuas; bibliografías y reseñas de libros de interés en este campo.⁴⁵

El padre Garibay nació en 1892, fue párroco en Xilotepec donde aprendió otomí, aunque fueron sus estudios sobre la lengua y la cultura náhuatl lo que caracterizaron su obra. Para León-Portilla, fue un “humanista” que inauguró “una nueva forma de presentación y valoración de la antigua palabra que floreció en tierras del Anahuac”, y su legado “se ha ramificado de múltiples formas”.⁴⁶ María Luisa Flores lo define como “antihispanista”, si bien reconoce que su obra es “un importante afluyente de la refundación interpretativa del pasado prehispánico, desde tres grandes líneas: la recuperación de las fuentes y su traducción, y el análisis

⁴³ Fernando del Paso y Troncoso, “Utilidad de la lengua mexicana en algunos estudios literarios”, p. 188-198.

⁴⁴ José Rubén Romero Galván, “Introducción”, p. 16-18.

⁴⁵ Miguel León Portilla, “Estudios de Cultura Náhuatl”, p. 1.

⁴⁶ Miguel León-Portilla, “Prólogo a la segunda edición”, p. III, en *Historia de la literatura náhuatl*.

filológico de las mismas, así como la difusión de este conocimiento para la cultura nacional”.⁴⁷ Garibay estudió las distintas formas de poesía y prosa en náhuatl anteriores al año de 1750, lo que le permitió identificar los difrasismos que define como la acción de “aparear dos metáforas, que juntas dan el simbólico medio de expresar un solo pensamiento”, siendo los *cuicatl* y los *tlahtolli* (“los cantos y discursos históricos”), dos tipos característicos de esta literatura.⁴⁸ En los *huehuetlahtolli*, (“los cantos de los viejos”) reconoce una riqueza poética que está presente en la devoción de la Virgen de Guadalupe, pues sugiere que la lengua náhuatl posee en sí misma una esencia evangelizadora y moralizante, que permitió que se transmitiera el “pensamiento supersticioso” durante la colonia, confluyendo en el carácter dcatholicismo mexicano.⁴⁹

La filosofía náhuatl de León-Portilla se inscribe en el proceso de búsqueda de la esencia de la “mexicanidad”, puesto que propuso rescatar “las opiniones de los indios expresadas en su propia lengua y por ellos mismos”, para identificar lo que denomina como *filosofía indígena*,⁵⁰ cuyo saber procede de los *tlamatinime*, a quienes Sahagún llamó “philosophos”.⁵¹

León-Portilla recupera de Gaos la posibilidad de que existan “filosofías no sistemáticas”, de modo que el estudio del pensamiento filosófico, mítico y de la poesía, en relación con los sistemas calendáricos y de cómputo indígenas, permiten acceder a conocer la realidad histórica y cultural nahua.⁵² Es entonces que sugiere que la religiosidad azteca tiene dos dimensiones. Una, la de la gente común, cuya significación se corresponde con la ideología místico-militarista en la que la guerra florida y los sacrificios humanos adquieren sentido a partir del mito del Quinto Sol; estos principios les permitían entender el flujo del tiempo y la sucesión de los astros. Sin embargo, la otra religión, la de los *tlamatinime*,

a la sombra de Quetzalcóatl –símbolo del saber náhuatl- prefirieron encontrar el sentido de su vida en un plano intelectual. Coexistieron así –como lo demuestran los textos- dos

⁴⁷ María Luisa Flores, “Hacia una poética de la historiografía náhuatl”, p. 197.

⁴⁸ Para Ángel María Garibay, *Historia de la literatura náhuatl*, p. 19.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 199-202.

⁵⁰ León-Portilla obtuvo el grado de Maestro en Artes en la Loyola University en Los Ángeles con una disertación sobre el libro del filósofo Henri Bergson, *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, que se publicó en 1932. Pese a que León-Portilla no reconoce la influencia de este filósofo en su obra, Juan Manuel Romero García reconoce que hay semejanzas respecto del principio amoroso que subyace a la espiritualidad de los antiguos nahuas y la propuesta del filósofo. En, “La filosofía náhuatl y el proceso de interlocución”, p. 251.

⁵¹ Miguel León-Portilla, *La filosofía náhuatl*, p. XV.

⁵² *Ibid.* p.55.

concepciones distintas y aún tal vez opuestas, del universo y la vida. Lo cual no debe provocar extrañeza, ya que si se mira un poco la historia, pueden encontrarse varias situaciones semejantes aún en nuestros propios tiempos. Recuérdese, sólo por vía de ejemplo, el caso de la Alemania nazi en la que también, al lado de una cosmovisión místico-militarista, coexistió un pensamiento filosófico y literario auténticamente humanista, cuyos ideales divergían por completo de los del partido nazi.⁵³

Desde esta exégesis, León-Portilla se propuso estudiar el primer encuentro entre los sabios religiosos españoles e indígenas, que es descrito en los *Coloquios y doctrina cristiana* que estaban escritos en náhuatl, y que aluden al supuesto encuentro que tuvieron los franciscanos y los *tlamatinime*, quienes al no encontrarse bajo una coerción estatal en ese momento sino estar imbuidos en disquisiciones teológicas, son argumentos suficientes para que el historiador afirme que contienen el “testimonio de la más temprana confrontación de ideas entre algunos sabios y sacerdotes nahuas y los doce célebres franciscanos, llegados a México en 1524”.⁵⁴ En ellos se cuenta que los cristianos dijeron haber sido enviados por el Dios verdadero para llevarles la fe de la “Sancta iglesia cathólica”, y que

ante todas cosas os es muy necesario despreciar y aborrecer, desechar y abominar y escupir todos estos que agora tenéis por Dioses y adoráis, por que a la verdad no son Dioses sino engañadores y burladores, y también os es muy necesario que os apartéis y desechéis todos los pecados de cualquier manera que sean, porque todos ellos enojan a Jesucristo, y es también menester que os purifiquéis de todas vuestras suziedades, con el agua de Dios.⁵⁵

Los *tlamatinime* aceptaron la palabra de Dios, pero dijeron sentir pena por sus sabios sacerdotes, quienes “nos guían y adiestran en la cuenta de los años, días y meses y fiestas de nuestros dioses, que de veinte en veinte días se festejan. Estos mismos tienen cargos de las historias de nuestros dioses y de la doctrina tocante a su seruido”.⁵⁶ Al día siguiente, los franciscanos hablaron de la “sagrada escritura”, y así los indios fueron adoctrinados y los demonios “fueron echados y desterrados del cielo empíreo; fueron encarcelados en la región del ayre tenebroso, fueron hechos diablos horribles y espantables”.⁵⁷

⁵³ *Ibid.* p. 317.

⁵⁴ *Coloquios y doctrina cristiana*, p. 11.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 85.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 86.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 92.

Desde la historia del arte también se produjo un movimiento de reivindicación nacionalista, que defendía el etnocentrismo de las teorías europeas que tildaban al arte prehispánico de “monstruoso”. Es preciso reconocer dentro de esta corriente a Justino Fernández, quien se propuso evaluar el valor artístico indígena atendiendo su particularidad histórica y cultural. Sostiene que en la especificidad del “arte mexicano” confluyen los periodos históricos indígena antiguo, novohispano, y moderno, puesto que “somos más modernos que novohispanos, sin dejar de ser indios. Y somos occidentales, sin dejar de ser americanos”.⁵⁸ A su vez, reconoce tres categorías en el arte universal; uno “bárbaro”, donde se inscriben, por ejemplo, las máscaras africanas; el arte “popular” del muralismo sería su actualización en el México de los años de 1940; mientras que, un arte como el que creó la Coatlicue, es superior: las grandes obras del arte antiguo no son populares, expresan los más altos sentimientos, elaboraciones intelectuales e imaginativas de los sacerdotes y dirigentes de la cultura indígena en sus niveles más elevados y tienen todas aquellas características que hacen auténtica la belleza del gran arte”.⁵⁹ Jorge Alberto Manrique en términos similares reconoce que los conceptos nahuas *yohteuti* (“dios en el corazón”), *tlayohteuhiani* (“el que pone su corazón endiosado en las cosas”) y *moyolnonotzani* (“el que dialoga con su propio corazón”), aludían al proceso de creación artística como poner “algo divino” en los objetos; como si el dios se posesionara del artista.⁶⁰

Este conjunto de autores permite advertir que se produjo una transformación respecto del *régimen de historicidad* “católico-nacionalista” por otro “universal-nacionalista”, mediante la sustitución del valor patrimonialista de lo religioso. Subyacen dos sistemas religiosos entre los nahuas (¿dos ontologías?). Uno superior, capaz de dialogar con los valores universales del arte, y otro oscuro e irracional; si bien ambos compartían el principio fatalista de los cataclismos cósmicos, que a fin de cuentas fue la explicación sociológica que justificó la eficacia de la conquista y el papel pasivo de los indios durante la vida colonial y moderna. Cabe añadir que la pugna entre hispanistas e indianistas pasó a segundo plano, pues el proyecto de nación como elemento de integración se superpuso a las diferentes tradiciones; sin embargo, los indígenas que habían heredado la dimensión

⁵⁸ Justino Fernández, “Introducción a la estética del arte mexicano”, p. 225.

⁵⁹ *Ibid.* p. 255.

⁶⁰ Jorge Alberto Manrique “Introducir a la divinidad en las cosas”, p. 206.

religiosa oscura y fatalista, deben cambiar para asumir la modernidad de la nación. Alfonso Caso, quien entre muchos otros cargos administrativos, ostentó el de director del Instituto Nacional Indigenista entre 1949 y 1970, en un texto de muy amplia difusión, *El pueblo del sol*, publicado originalmente en 1953, reconoce que mientras los sacerdotes y gobernantes nahuas habían conceptualizado dioses complejos, las clases incultas adoraban fuerzas ocultas e impersonales como la lluvia, el maíz o la tierra. Esta última religión fue la que se proyectó al presente, y explica la condición de atraso en el campo mexicano:

Esta profunda religiosidad del indio mexicano, que se conserva hasta nuestros días, es el hilo rojo en la trama de su historia; nos permite entender su modo de obrar, indolente unas veces, activo y enérgico otras, pero siempre estoico, porque la vida del hombre, según piensa, depende de la voluntad impenetrable de los dioses.⁶¹

Hasta este momento se han explorado dentro del paradigma de México Antiguo los estudiosos interesados en la religión prehispánica y su transformación, desde un enfoque que concibe la religión como un estadio previo al de la conciencia moderna, bajo las categorías evolutivas animismo-monoteísmo-racionalismo o magia-religión-ciencia de las concepciones idealistas. A continuación se recuperarán aquellos autores y perspectivas que aunque no se interesaron por el estudio del pensamiento indígena, estudiaron el funcionamiento de las instituciones religiosas durante el periodo colonial, además de que procuran atender el sentido político contenido en la religión católica –que los hace diferentes de los historiadores que proceden de una matriz protestante- y su mitología. En este sentido la escala evolutiva en términos diacrónicos oscila en categorías como medieval-escolástico-renacentista-moderno; es preciso acudir a estos autores -sobre todo a O’Gorman-, pues aportan las bases de cómo, desde la teología moral, problematizaron los europeos del siglo XVI en torno a cómo emprender la evangelización; son significativas al respecto tanto la Polémica de Valladolid como el Concilio de Trento. Ideológicamente ambas vertientes, constitutivas del paradigma del México Antiguo, superponen un pensamiento universalista-nacionalista al que podrían desplegar los propios descendientes de las culturas prehispánicas: los indígenas vivos. Ideológicamente, las dos posturas, aunque opuestas en lo referente al valor que lo

⁶¹ *Ibid.*, p. 125.

indígena aporta a la identidad nacional, subyace una visión patrimonialista de lo indígena.

EL EQUÍVOCO ONTOLÓGICO DE LA INVENCION DE AMÉRICA

Las “revoluciones burguesas” que en Europa y Estados Unidos instauraron los proyectos de nación modernos, trasladaron la teleología religiosa de los regímenes monárquicos por un proyecto de “historia universal”; sin embargo, la modernidad y los ocultamientos ideológicos que ésta impone son distintos, como se verá a continuación. Para la filosofía de la historia, la historia en singular –la *Geschichte*– juzgó al pasado desde sus prejuicios del presente y sus proyectos de futuro, de modo que, siguiendo a Koselleck, “el trabajo de la historia, usando palabras de Hegel, se convierte en un agente que domina a los hombres y destruye su identidad natural”.⁶² Desterrado Dios de la historia, Ranke sugirió que la historicidad se encontraba en la historia de las instituciones políticas y en la historia diplomática, pues eran estos los pilares de los estados modernos; de allí que puso en el centro de sus reflexiones en los antecedentes religiosos de las naciones europeas, y encontró que la “contrarreforma” fue el punto de inflexión que escindió a la Europa católica aliada del papado y de las instituciones medievales, y otra protestante que en el siglo XVI que tomó el camino de la secularización.⁶³

Algunos años después, Max Weber amplió este enfoque, aportando la dimensión subjetiva de la religión; sugirió que las “religiones históricas” de las grandes culturas de la humanidad eran portadoras de una “ética económica”. En el cristianismo, sin embargo existía una diferencia fundamental, y es que mientras que el protestantismo era portador del “espíritu del capitalismo”, la religión católica, cuya ética se sustentaba en el sufrimiento y la redención, no tenía libertad, y por ende no podía desarrollar una conciencia histórica; su ontología era más cercano al de las “religiones rurales” y politeístas, que adoraban fuerzas impersonales como el sol o la lluvia.⁶⁴

Las reflexiones de Weber, si bien subordinan una racionalidad religiosa a otra secular y moderna, aportaron una crítica al positivismo decimonónico al incorporar la cuestión de la subjetividad. Desde una perspectiva filosófica, esta

⁶² Reinhart Koselleck, “Historia magistra vitae”, p. 52.

⁶³ Leopold Von Ranke, *Historia de los papas en la época moderna*, p. 245 y ss.

⁶⁴ Max Weber, *Sociología de la religión*, p. 13-14.

corriente se inscribe en el “historicismo vitalista”, desde el cual Wilhem Dilthey propuso una metodología para distinguir los campos ontológicos que existían entre las ciencias naturales y las sociales. Él sugirió que la ontología objetiva y universal, correspondía a las “ciencias naturales”, mientras que el subjetivo y relativo, instituyó las “ciencias del espíritu”; el relativismo se sustentaba en la “vivencia para sí”, es decir, el valor y el significado que los individuos asignan a sus experiencias, pues eran éstas en última instancia las que le dotan de un sentido.⁶⁵ El historicismo y el relativismo cultural fueron las corrientes que se avocaron al estudio del cambio religioso; mientras los historiadores se centrarán en la historicidad, los antropólogos lo harán en el particularismo cultural. Primero se señalará el primero.

Esta tradición se vio impulsada en México por la llegada de algunos refugiados españoles como Ramón Iglesia o José Gaos, quien fuera alumno de José Ortega y Gasset. Gaos, quien fuera rector de la Universidad de Madrid antes de trasladarse a México, escribió *Historia de nuestra idea del mundo* como producto de sus lecciones dictadas en El Colegio de México durante 1966 y 1967.⁶⁶ En este texto se propuso atender el *imago mundi* (“la idea del mundo”), que un contingente humano tiene en un momento determinado. Parte del supuesto en el cual la historicidad es cognoscible si se estudian sus causas, accidentes y efectos, aunque es preciso incorporar una “potencia” más: la “sustancia”, cuyo valor axiológico es discernible desde la filosofía:

es un hecho histórico que la inmensa mayoría de la humanidad, desde que existe sobre la Tierra, no ha tenido filosofía en sentido riguroso. En este sentido, la filosofía sería, a los sumo, idea ‘razonada’ del mundo. Pero la idea del mundo y la inmensa mayoría de la humanidad ha sido y es una idea perfectamente ‘irracional’ –no en algún sentido *despectivo*, sino en un sentido puramente *descriptivo*: no fundada en razones, sino motivada por las potencias irracionales del hombre, los movimientos del ánimo que mencioné antes. Lo que pasa es que precisamente *nuestra* idea del mundo, la de los occidentales modernos, es una idea característicamente ‘razonada’ en buena parte, y en esta parte ha coincidido con la filosofía en la parte en que ésta, a su vez, es idea razonada del mundo –que, veremos en el curso, no es lo único que ha sido ni quiere ser. O, en suma, la historia de *nuestra* idea del mundo es en parte de la historia de la filosofía.⁶⁷

⁶⁵ Wilhelm Dilthey, *Crítica a la razón histórica*, p. 42.

⁶⁶ Andrés Lira, “Historia de nuestra idea del mundo en la obra de José Gaos”, p. 9.

⁶⁷ José Gaos, “Prólogo a la Historia de nuestra idea del mundo”, p. 143-144.

Es *La invención de América* de O’Gorman, publicada en 1958, la obra que marca una coyuntura en la historiografía mexicana, y que marca la trayectoria del “abogado-historiador de origen positivista”, formado en la Escuela Libre de Derecho con profesores como Emilio Rabasa o Manuel Herrera y Lasso, al “historiador-filósofo historicista”.⁶⁸ Allí se propone, desde lo que denomina como una “antropología histórica”, hacer frente a aquellas interpretaciones positivistas y eurocéntricas evidenciando los equívocos ontológicos sobre los cuales se montan las afirmaciones eurocéntricas. Para él, la aparición de la “cuarta parte” del mundo transformó las conciencias históricas del siglo XVI, pues se accedió a la “historia universal”, permitiendo el estudio tanto el “origen del indio americano”, como la evolución del pensamiento occidental: “la clave para resolver el problema de la aparición histórica de América estaba en considerar ese suceso como el resultado de una invención del pensamiento occidental y no ya como el de un descubrimiento meramente físico, realizado, además por casualidad”.⁶⁹ O’Gorman, opuesto tanto al providencialismo religioso como a la teleología idealista de la filosofía europea, afirma que los viajes de Colón no

podían ser ‘viajes a América’, porque la interpretación del pasado no tiene, no puede tener, como las leyes justas, efectos retroactivos. Afirmar lo contrario, proceder de otro modo, es despojar a la historia de la luz con que ilumina su propio devenir y privar a las hazañas, de su profundo dramatismo humano, de su entrañable verdad personal.⁷⁰

Un tópico paradigmático que trabajó O’Gorman fue el de la Polémica de Valladolid, sucedida entre fray Bartolomé de Las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda, donde se debatió la cuestión de la humanidad en los indios; O’Gorman sugiere que mientras el fraile vivía un mundo “escolástico”, Sepúlveda ya era poseedor de un “espíritu nacionalista. Para él, la historia estaba pautada por las intenciones que subyacen a las conciencias renacentista, escolástica, medieval o moderna. Las Casas, en su afán por mostrar que los indios eran sujetos racionales, morales y dotados de libre albedrío, muestran en él algunos “visos relativistas” que “delatan ya su modernidad”, ya que plantea la “igualdad ontológica de todos los hombres”. El que hubiese visto que el error de los indios no estaba en su naturaleza sino en su “humana policía”, mostró en ellos “una incapacidad que no alcanza la medula del

⁶⁸ Álvaro Matute, “El historiador Edmundo O’Gorman (1906-1995)”, p. 3-4.

⁶⁹ Edmundo O’Gorman, *La invención de América*, p. 58

⁷⁰ *Ibid.*, p. 79.

ser, pero que, sin embargo, inhabilita, en la esfera del deber ser, para decirlo más claramente, de una incapacidad en el discernimiento de las normas que deben regir la vida social civilizada”.⁷¹

Recupera O’Gorman de Weber, que la “ética económica cristiana” trasplantó dos formas de vida al Nuevo Mundo: una católica que no pudo implementarse en la Nueva España dada la densidad de la población indígena, por lo que se produjo un mestizaje; y otra calvinista que se desarrolló como una cultura autónoma en la otra América:

En este programa de liberación y transformación el indígena quedó al margen por su falta de voluntad o incapacidad o ambas, de vincularse al destino de los extraños hombres que se habían apoderado de sus territorios, y si bien no faltaron serios intentos de incorporarlo y cristianizarlo, puede afirmarse que, en términos generales, fue abandonado a su suerte y al exterminio como un hombre sin redención posible, puesto que en su resistencia a mudar sus hábitos ancestrales y en su pereza y falta de iniciativa en el trabajo, se veía la señal inequívoca de que Dios lo tenía merecidamente olvidado.⁷²

Como puede verse, O’Gorman procura explicar la transformación histórica según un cuadro evolutivo en el que las conciencias históricas oscilan entre un pensamiento escolástico y otro moderno; algo similar pero en el campo de la cultura sucede con la antropología simbólica de autores como Lockhart, Relfer y Farriss; y algo similar también sucede cuando Pagden, Sahlins y Viveiros recuperan la ontología y aplican la tipología ideal de “sociedades frías” y las “sociedades calientes”, sin ajustarlas frente a los antecedentes y las fuerzas históricas que explicarían la lógica de la transformación religiosa. Ello se verá más adelante.

El siguiente tópico que es preciso recuperar de O’Gorman, es el del estudio de la religión desde su significación histórica, donde el Concilio de Trento tiene un papel fundamental en el destino de la evangelización en la Nueva España. Como se verá, el historicista se anticipa a la crítica braudeliana sobre la larga duración y a la de Lévi-Strauss sobre las “potencias desiguales” con las que el historiador asigna a los distintos tiempos históricos.⁷³ En un trabajo que considera “de antropología fundamental”, O’Gorman se propone develar la “conciencia histórica” del hombre medieval, a partir del análisis de una crónica del siglo XIII llamada *La destrucción de*

⁷¹ Edmundo O’Gorman, “Sentido y significación histórica de la Apologética historia sumaria”, p. 76

⁷² Edmundo O’Gorman, *La invención de América*, p. 157.

⁷³ Claude Lévi-Strauss, *El pensamiento salvaje*, p. 360.

Jerusalem. Para superar el límite de los “atisbos unilaterales” que impone la objetividad del historiador desde su presente, O’Gorman acude al análisis de las tres temporalidades presentes en el documento: el del periodo que consigna, el presente del narrador y el tiempo del mismo; el autor centrará su atención en el segundo tiempo.⁷⁴ En *La historia de Jerusalem* se cuenta la conversión de Vespaciano al cristianismo, recurriendo a tres tipos de fuentes: las escriturarias (el Nuevo Testamento), las historiográficas y la tradición folclórica de la época, donde la Redención alude a “un ajuste del orden divino y el natural”. Cristo es visto como “Hombre-Dios”,⁷⁵ como un mediador entre la jerarquía divina, la humana y la natural; como consecuencia y siguiendo esta misma lógica,

 Su sacrificio forma el eslabón que faltaba para vincular la jerarquía natural con la jerarquía celeste. Con la venida de Cristo la Naturaleza se enriquece con un ser superior al emperador. Por encima del Emperador-Hombre está el Dios-Hombre, y en el momento en que aquél se somete a Éste, la jerarquía natural queda vinculada al orden divino. Entre el emperador y Cristo hay una relación política de señor y vasallo [...]. La Cristiandad es la resultante político-natural de la Redención. En su base se encuentra este concepto organológico del mundo que, como un gigantesco monumento, se yergue lejano en nuestro horizonte histórico.⁷⁶

Lo anterior empata con la crítica de Marc Bloch a la “obsesión embriogénica” del historiador. Plantea hacer una historia sobre el cristianismo, donde los dogmas de fe, que se fundan en acontecimientos históricos, fueron explicaciones racionales, en términos distintos a los de los parámetros morales y las estructuras del poder de la historia moderna. Reconoce Bloch que los supuestos milagros realizados por la “realeza mística” en Inglaterra y Francia, se corresponden con una “teología moral” particular que distingue a una humanidad incorrupta de otra común, lo cual puede llevar a estudiar el cristianismo desde otras preguntas.⁷⁷ Al respecto señala, por ejemplo, que “la cuestión no es saber si Jesús fue crucificado y después resucitó. Lo que ahora hay que entender es por qué tantos hombres a nuestro alrededor creen en la Crucifixión y en la Resurrección”.⁷⁸ Volviendo a O’Gorman, “esa gran mudanza

⁷⁴ Edmundo O’Gorman, “La conciencia histórica en la Edad Media”, p. 30-37.

⁷⁵ O’Gorman no cita fuente. El término más temprano en el que he encontrado el término se encuentra en Arthur Maurice Hocart, “Mana”, *Man* 14 (45), 1914. Gerardo Lara sugirió que puede proceder de Max Weber, *Economía y sociedad*.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 53-54.

⁷⁷ Cabe señalar que Bloch no logra acceder a la racionalidad del milagro, pues parte de reflexiones de James Frazer o Lévy-Bruhl, por lo que hace de esta categoría algo irracional, sin embargo es capaz de advertir una alteridad cultural en la idea del mundo medieval. En *Los reyes taumaturgos*, p. 91.

⁷⁸ Marc Bloch, *Apología para la historia o el oficio de historiador*, p. 62

histórica, en que el mundo, de pagano se torna cristiano”, es la piedra angular de la “conciencia histórica” medieval, donde “la Redención *no* es un hecho histórico entre mil; por lo contrario, los mil y un hechos de la historia sólo existen en función de la Redención”.⁷⁹ Lo que él trata de mostrar, es que a partir del principio del “Hombre-Dios”, es posible comprender la mitología cristiana en sus propios términos histórico-culturales. En cierto modo este concepto es mediador de las condiciones históricas y las estructuras medievales europeas; el “Hombre-dios” de López Austin lo será entre las condiciones materiales y las estructuras político-religiosas mesoamericanas.

El texto de O’Gorman *Destierro de sombras* es fundamental para el estudio de la acción misional y sus pugnas hacia la segunda mitad del siglo XVI. El historiador se propuso ubicar cuándo, cómo y por qué surgió el culto a la virgen de Guadalupe en la historia de México; también se propuso dilucidar aquellas “circunstancias que le dotaron su sobrenaturaleza para purgar su elemento mítico y metahistórico”.⁸⁰

Encontró con que el 6 de septiembre de 1556, el arzobispo Alonso de Montúfar proclamó un sermón en el que celebraba la aparición de la virgen de Guadalupe y sus milagros, supuestamente sucedidos en 1531; es esta la primera mención que se tiene en las fuentes de los portentos de la Virgen. Por la tarde de ese mismo día, el fraile Gonzalo de Alarcón denunció al secular de haber proclamado los milagros de la Virgen sin que hubiesen sido aprobados por las autoridades eclesiásticas; añade que la irresponsabilidad del secular iba en detrimento del proyecto de evangelización que hacían los franciscanos desde hacía más de 40 años, puesto que los indios confundirían la doctrina aprendida y “creerían que era la Virgen misma, y que en ese concepto la adorarían como solían adorar ídolos”.⁸¹ Dos días después, fray Francisco de Bustamante denunció ante la Real Audiencia a Montúfar por los mismos motivos.⁸²

El que las denuncias no hubiesen sido atendidas por la autoridad, le permite inferir a O’Gorman, que fue en el Primer Concilio Provincial, celebrado en 1555, donde los seculares dispusieron promover los cultos marianos con la intención de arrebatarse el control de las parroquias a los frailes mendicantes para “estructurar la Iglesia novohispana con estricto apego a la ortodoxia y la legislación canónica y

⁷⁹ *Ibid.*, p. 66.

⁸⁰ Edmundo O’Gorman, *Destierro de sombras*, p. 1.

⁸¹ *Ibid.*, p. 77.

⁸² *Ibid.*, p. 88.

jerárquica de la Iglesia universal”, y poder así atajar la amenaza luterana en América:

Testimonio de ese propósito es que entre las fiestas de obligación los padres conciliares incluyeron muchas dedicadas a honrar a la Virgen María en diversas advocaciones, a los santos, a ‘los patronos de las iglesias catedrales y pueblos’, y es particularmente elocuente el decreto que declaró abogado patrono de la Iglesia mexicana al patriarca San José por su especial eficacia ‘de intercesor, dice el texto, contra las tempestades, truenos, rayos y piedra (granizo) con que esta tierra es muy molestada’ [Constitución XVIII del Concilio]. Es bien sabido, por otra parte, que uno de los principales objetivos del Concilio fue sentar las bases jurídicas que permitirían la destrucción paulatina de la Iglesia misional establecida por los religiosos que pugnaban por mantenerse al margen de la autoridad diocesana y de eximirse de la estricta observancia del aparato ceremonial y muy especialmente de los formulismos rituales en la administración de los sacramentos a los indios. Una Iglesia, en suma, que, según los religiosos, emulaba la primitiva de los tiempos apostólicos cuyo espíritu hizo suyo el erasmismo y en el que, con mayor o menor fidelidad, participaban los grupos más selectos de la hueste misionera franciscana.⁸³

Destaca dentro de la obra de O’Gorman el análisis que hace al famoso “Sermón Guadalupano” -del que no existe copia alguna-, que proclamó fray Servando Teresa de Mier el 13 de diciembre de 1794, el cual lo contrapuso con el arzobispo Alonso Núñez de Haro y Peralta, ya que subyace en él conciencia histórica moderna nacionalistas. Bajo argumentos tales como que promover que Santo Tomás era Quetzalcóatl, fue acusado por el arzobispo de haber promovido un escándalo e indignación popular, al haber negado la tradición guadalupana. Gracias a ello el padre Mier fue enviado a Salamanca; donde según O’Gorman:

entre sombras de dudas, vacilaciones y angustias fue arrojado a las playas donde habitaban ‘hombres razonables y amantes de la piedad’, los pálidos herederos de Erasmo contagiados de la ideología ilustrada a la francesa. Ahí empezó la muda de su piel de criollo para acabar canjeando la tibia penumbra de la protección y el consuelo de la tierra madre por la descarnada luz de una verdad destituida de misterio.⁸⁴

⁸³ *Ibid.*, p. 119-129.

⁸⁴ Edmundo O’Gorman, *Imprevisibles historias*, p. 932, citado en Andrés Lira, “La religión, una vía para conocer la obra de Edmundo O’Gorman”, <http://nuevomundo.revues.org/63410>, citado el 5 de mayo de 2012.

Paradójicamente, ironiza O’Gorman, este “atropello resultó ser el disparadero que lanzó al padre Mier por el camino que lo convertirá en el héroe civil que en él todos admiramos”.⁸⁵

La importancia que tiene el conflicto entre seculares y regulares ha sido trabajado por otros autores como Antonio Rubial. Para él, la orientación que las órdenes mendicantes adoptaron a partir de la idea de la reconquista, mediante la adopción de hagiografías y ejemplos morales, tuvo un fuerte impacto en el proceso de conquista y de evangelización en Mesoamérica. La política misional de los 12 franciscanos se hallaba inspirada en un proyecto de vuelta al cristianismo primitivo, siendo el modelo de santidad, no el asceta que se retira del mundo a orar, sino de un mártir dispuesto a morir por llevar la palabra de Cristo a los infieles.⁸⁶ Este periodo denominado como la “utopía evangelizadora”, que ubica entre 1524 y 1550, procede de este primer impulso; el segundo, marcado por el Concilio de Trento y los Concilios Provinciales Mexicanos, transforman el sentido hacia lo que Rubial denomina como la “sacralización del espacio”, que ubica entre 1560 y 1650. Entonces fue que la Iglesia promovió

el culto a una serie de imágenes cuya aparición milagrosa mostraba el favor divino y cuyos santuarios comenzaron a ser visitados por innumerables peregrinos; fue entonces cuando surgieron lugares como Chalma, El Tepeyac, Los Remedios, Zapopan, Izamal y otros muchos, para suplantar cultos a antiguas deidades y para modelar la religiosidad de los nuevos grupos étnicos y sociales desarraigados.⁸⁷

La tercera etapa, la de la “religiosidad criolla”, que ubica entre 1650 y 1750, se caracteriza porque entonces se forjó una cultura que buscó enfrentar el régimen histórico y político dominante mediante la homologación ideológica de Santo Tomás-Quetzalcóatl. Entonces la Iglesia y los jesuitas fueron los pilares de la administración colonial.⁸⁸

Alicia Mayer recupera las tesis de O’Gorman sobre *La invención de América*, y resalta que este proceso fue paralelo al cisma luterano en Europa. Entonces, el proyecto en el Nuevo Mundo fue impulsado sobre todo por un proyecto de conversión espiritual, cuya institucionalización fue ejercida por la Iglesia, siendo el Concilio de Trento y los Concilios Provinciales Mexicanos, ámbitos de reflexión en el

⁸⁵ Fray Servando Teresa de Mier, *El heterodoxo guadalupano*, p. 213.

⁸⁶ Antonio Rubial, *La hermana pobreza*, p. 16-19.

⁸⁷ Antonio Rubial, *La santidad controvertida*, p. 58.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 63.

que las normas tridentinas fueron adaptadas al complejo mundo mesoamericano. Si bien los clérigos y funcionarios europeos no actuaron acorde a la realidad protestante europea, sí lo hicieron a partir del riesgo que veían en la herejía luterana. Es en esta coyuntura donde adquiere pleno sentido la disposición tridentina de replantear la estrategia misional.⁸⁹ Del mismo modo, Martín Ríos mostró que la idea de la “reconquista” no existió sino hasta 1646, cuando el jesuita Alonso de Ovalle, desde una conciencia más acorde a la de una identidad nacional española, lo usó “para hacer referencia a la lucha mantenida por los cristianos contra los musulmanes de la Península Ibérica”.⁹⁰

Con lo anterior se demuestra que si bien los autores recién vistos descuidan el tema de la racionalidad indígena, en cambio construyen una aproximación para comprender los conflictos religiosos entre los españoles aportando el contexto histórico en el que estos se suscitan, atendiendo sus consecuencias en la larga duración.

En 1992, con motivo del Quinto centenario de la llegada de los europeos a América, se suscitó una confrontación entre León-Portilla y O’Gorman sobre cómo conmemorar dicho evento. El primero propuso denominar el evento como “el encuentro de dos mundos” mientras que O’Gorman propuso caracterizarlo como el de “la invención de América”. Este hecho que culminó con el triunfo de León-Portilla de alguna manera revivió el debate entre hispanistas e indianistas y marca la polarización de dos perspectivas históricas. Ambos autores compartían el ver la religión como un conjunto de ideas escindidas de contextos sociales y fuerzas históricas, su rechazo al materialismo y una confianza en que lo dicho en las fuentes era objetivo. Difieron sin embargo en que mientras para León-Portilla los indígenas eran capaces de desarrollar un pensamiento filosófico, para O’Gorman eran irrelevantes. Pese a ello no había dudas respecto de que el suceso y sus consecuencias, por derecho, era patrimonio de la nación, en ambos casos.

Pese al triunfo político de León-Portilla sobre O’Gorman, la perspectiva de este último es la que permitió estudiar la religión colonial desde una óptica contextualizada, articulada a la dimensión política, donde la filosofía de la historia conformó un instrumento nodal, siendo autores como Dilthey, Ortega y Gasset y Gaos, los motores de la heurística que emprendería. La historiografía que se

⁸⁹ Alicia Mayer, *Lutero en el paraíso*, p. 47-52.

⁹⁰ Martín Ríos Saloma, *La reconquista*, p. 30.

desarrolló es la que permitiría debatir posteriormente con los perspectivistas, pues el nodo de ambas reflexiones parte de una base filosófica, que parte por considerar que la significación y el sentido de la religión es asignado por los propios creyentes; uno sin considerar la alteridad y otro sin considerar los antecedentes, por eso uno es histórico y el otro etnográfico.

MIDDLE AMERICA Y LA ETNOHISTORIA

El régimen de *Middle America* se inscribe en la crisis de la historiografía luterana que sustenta un “horizonte de expectativa” como el camino para la libertad, escindido de la carga ideológica de un pasado. La historiografía angloamericana resolvió distanciarse de la tradición inglesa, posicionándose en los debates académicos mundiales, a partir de sus propias explicaciones sobre el cambio cultural; esta vertiente llegó a México a cuestionar la historiografía nacionalista, estancada entre los polos hispanista e indianista, así como los pilares ideológicos-nacionalistas del materialismo histórico, del mismo modo que lo hiciera O’Gorman.⁹¹

Puesto que el paradigma de Middle America se preocupaba por atender el cambio cultural, requería de un concepto de cultura capaz de mostrar la diversidad cultural y religiosa y su gradación evolutiva. En este sentido, el concepto de cultura instaurado por Tylor les fue útil, en tanto que desplazó los criterios biologicistas y raciales con los que la antropología del siglo XIX caracterizaba a la humanidad por otros sustentadas en tipologías emanadas de sus tradiciones, en el que las creencias y las manifestaciones religiosas de las “culturas primitivas” se caracterizaban por portar una ontología animistas y una conciencia mítica. Existía entonces una progresión religiosa naturalista, politeísta y monoteísta (que concebía una progresión alma-fantasma-espíritu) que antecede a la secularización que permite el pensamiento moderno.⁹²

La concepción de cultura como atributo “urbano”, restrictivo y de élite, fue desplazado por otro cuyo sentido se estableció en términos analíticos. Sobre estos pasos el difusionismo alemán, incluido en la propuesta de Middle America de las áreas culturales, se propuso reconstruir la historia universal, bajo el supuesto en el cual, la identificación de las áreas culturales y la distribución de la cultura material,

⁹¹ Edmundo O’Gorman, “La conciencia histórica en la Edad Media”, p. 56 y p. 65.

⁹² Edward B. Tylor, “Sobre un método de investigación del desarrollo de las instituciones aplicado a las leyes del matrimonio y la descendencia”, p. 96 y ss.

mostraría los tipos de contacto y las influencias acaecidas entre los grupos a lo largo del tiempo.⁹³ Según Tylor, en 1871, la cultura era el “conjunto complejo que incluye el conocimiento, las creencias, el arte, la moral, el derecho, la costumbre y cualquier otra capacidad o hábito adquiridos por el hombre en cuanto miembro de la sociedad”.⁹⁴ La “cultura” sirvió como el criterio para clasificar la diversidad humana, sustituyendo el criterio evolutivo-racial desprestigiado a raíz de la Segunda Guerra Mundial. Franz Boas -enfrentado a teorías como el determinismo de Ratzel- halló que en la geografía confluyen disciplinas como la historia o la biología, que pueden ayudar a explicar la complejidad de la cultura; de allí que niega que la raza sea un factor determinante en el modo de pensar de los grupos humanos.⁹⁵ La lengua, el tipo de arte y religión también conformaban valores independientes de las tipologías raciales; a este enfoque corresponden las críticas que lanza Boas a diversos autores difusionistas;

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.⁹⁶

Para construcción de la idea de áreas culturales, el proyecto editorial de la *Hispanic American Historical Review*, publicada desde 1918 es paradigmática. Allí se buscó emprender la enseñanza de la historia de Estados Unidos, con independencia de la historiografía inglesa. Su primer editor Franklin Jameson, consideró como una labor prioritaria, la emprender estudios sobre América Latina en campos parcelados y bien definidos; la justificación de este proyecto se hallaba en que buena parte del territorio norteamericano estuvo bajo el dominio español por algunos siglos.⁹⁷ La arqueología estadounidense no tuvo cabida en los proyectos de excavación en Egipto, Grecia o el Medio Oriente, por lo cual se volcaron a la

⁹³ Mechtlich Rutsch, “En torno al Coloquio Mesoamérica y nuestra memoria del doctor Paul Kirchhoff”, p. 38-39.

⁹⁴ E.B. Tylor, *Cultura primitiva*. p. 19.

⁹⁵ Franz Boas, *Cuestiones fundamentales de antropología cultural*, p 18.

⁹⁶ *Ibid.* p. 163.

⁹⁷ “The United States is the richest of countries, and, in any probable event on the great war, will emerge from it far less damaged in resources than any of the nations of Europe. It will be her opportunity and her privilege to step into the breach, to do what one young nation can do to repair the losses, and to take upon herself the leading part, if not in performing the finest labors of scholarship, at least in their sustainment”. J. Franklin Jameson, “A New American Historical Journal”, p. 3.

arqueología del continente americano. Desde el último cuarto del siglo XIX, un grupo de anticuarios, intelectuales y empresarios, principalmente de las universidades de Harvard y Chicago, denominados como los *bostonians*, iniciaron un proyecto capaz de enfrentar la tradición arqueológica inglesa, alemana y en menor medida francesa, que derivó en la delimitación del “área maya”, la cual no había sido atendida por los estudiosos del México Antiguo concentrados en el estudio del centro de México. Según Palacios, este impulso “era una necesidad que se proyectaba hacia el mercado interno de Nueva Inglaterra, sí, pero cuyos resultados era vital proyectar hacia los principales centros europeos de coleccionismo anticuario y arqueológico”.⁹⁸

Con motivo del IV Centenario del descubrimiento de América se organizó en la Feria de Chicago de 1893 una exposición de objetos y monumentos que sugería un área cultural que corría desde las Grandes Planicies hasta el área maya. Palacios muestra que desde 1885 emergieron conflictos diplomáticos entre Estados Unidos y México, al punto que el Peabody Museum fue demandado en 1923 por saquear piezas arqueológicas, aunque dicha demanda no trascendió a instancia alguna. El desinterés del gobierno mexicano por el patrimonio del área maya muestra reminiscencias del conflicto en torno a la incorporación a México de la península de Yucatán durante el siglo XIX, lo cual fue aprovechado por los ideólogos y los estudiosos del proyecto de *Middle America*, para emprender “la apropiación científica y cultural de un territorio extranjero por parte de representantes de una potencia continental, con todas las violaciones a la soberanía nacional que eso implicaba, ayudadas por actitudes de indiferencia y apatía por parte de las autoridades mexicanas”.⁹⁹

El eje ideológico del *régimen de historicidad* de Estados Unidos procede de una ética protestante que ve en el esfuerzo individual y la libertad el proyecto a seguir, como ideológicamente lo sostuvieron tanto Weber como O’Gorman. Su concepto de “frontera”, propuesto por Frederick Jackson Turner en 1893, tiene un carácter fundacional que procede del momento en el cual las 13 colonias se expandían hacia el oeste sobre una “tierra vacía”.¹⁰⁰ Alfred Kroeber, atento a la influencia que el medio ambiente ejerce sobre las culturas que lo habitan, trasladó el

⁹⁸ Guillermo Palacios, “Los *Bostonians*, Yucatan y los primeros rumbos de la arqueología americanista estadounidense, 1875-1894”, p. 118.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 124.

¹⁰⁰ Andrés Fábregas Puig, “El concepto de frontera como teoría en el análisis de la regionalidad mexicana”, p. 33.

debate biologicista que condicionaba la unidad cultural según las condiciones geográficas, a otro que basado en la evidencia lingüística y arqueológica, sugirió que existía una tradición cultural panamericana.¹⁰¹

Un ejemplo pertinente, que evidencia la dimensión geopolítica del *régimen de historicidad* estadounidense, procede del trabajo que le fue encargado a Ruth Benedict a raíz del estallido de la Segunda Guerra Mundial por la Oficina de Estudios Estratégicos y la Oficina de Información de Guerra, quienes la conminaron a que “utilizara todas las técnicas posibles de la antropología cultural para explicar cómo eran los japoneses”.¹⁰² Antes del estallido de la guerra, Benedict tenía pensado aplicar su estudio, siguiendo su propuesta de 1934, *Patterns of Culture*, pero esta situación le impedía realizar trabajo de campo, de modo que se dedicó a entrevistar japoneses migrados a América. Su objeto, era saber si la solución del conflicto armado sería militar o política, pues la idiosincrasia japonesa había demostrado que, a sabiendas de que serían vencidos, seguían peleando, acaso motivados por la vergüenza (*haji*) y la culpa; una enraizada normatividad y autodisciplina (*shuyo*), que fue introyectado por un gobierno dinástico autoritario.¹⁰³

El relativismo cultural aportó las bases para delimitar áreas culturales desde criterios lingüísticos dentro del paradigma de *Middle America*; eventualmente se fortalecieron los análisis de los acervos documentales, lo que dio paso a la conformación de la “ethnohistoria, y a la búsqueda de complejos culturales articulados desde una lógica simbólica. Esta concepción de la cultura, de corte relativista, rompió con el paradigma evolucionista lineal, propiciando el desarrollo de una etnología y una psicología conductistas, las cuales pusieron de relieve la dimensión normativa de la cultura; Giménez explica que con este proceso, “se ha pasado de una concepción extensiva que en los años cincuenta del siglo pasado definía la cultura como pautas o esquemas de comportamientos aprendidos, a una concepción más restringida que desde los años setenta del mismo siglo la define como pautas de sentido de significado”.¹⁰⁴

Sobre el estudio de la religión y su transformación, como ya se señaló, cuestionó la pertinencia de emplear categorías externas; la cultura, como la religión, no era algo predeterminado; ésta sólo era cognoscible desde un punto de vista

¹⁰¹ Alfred Kroeber, *Cultural and Natural Areas of Native North America*.

¹⁰² Ruth Benedict, *El crisantemo y la espada*, p. 15.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 222 y ss.

¹⁰⁴ Gilberto Giménez, “Cultura e identidades”, p. 56.

simbólico, expresivo y semiótico: “las ideas y prácticas no poseen su fundamentación ni en la lógica ni en la ciencia empírica [...] caen más allá del ámbito de la razón inductiva o deductiva, que las ideas y prácticas no son ni racionales ni irracionales, sino más bien no-racionales”.¹⁰⁵ Clifford Geertz, uno de los principales críticos a los métodos de la historia y las perspectivas antropológicas funcionalistas, afirma que desde las teorías de Durkheim, Weber, Freud y Malinowski, no han surgido “ideas analíticas” que muestren cómo el *ethos* condensa la dimensión religiosa desde un sentido significativo. Reconoce que Lévi-Strauss aportó un método que “anula la historia”, permitiendo desde el principio totémico cómo se distribuye la sobrenaturaleza en series naturales y culturales según sus propiedades sensibles, y que es cómo se puede acceder a conocer una concepción del mundo.¹⁰⁶ Dado que la cultura es activa y pública, su interpretación debe mostrar la dimensión significativa, pues considera que “los sistemas simbólicos son al mismo tiempo representaciones de la acción (‘modelos de’) y orientaciones para la acción (‘modelos para’)”.¹⁰⁷ El estudio de la religión se trasladó a la relación entre lengua y cultura, eludiendo el empleo de los conceptos generales y las proyecciones culturales como formas inalteradas. A continuación me referiré a la etnohistoria en la medida en que en esta disciplina se incorporó el análisis lingüístico y simbólico al análisis de textos históricos.

La etnohistoria es una disciplina híbrida de matriz relativista, que en los años de 1950 y 1960 comenzó a desarrollarse en México. La aparición del *Handbook of Middle American Indians* es paradigmática; si bien los artículos que componen la publicación proceden de contextos académicos e ideológicos heterogéneos, es pertinente concebirlas como una unidad en tanto que comparten el interés por reconstruir contextos históricos y culturales en los que la información documental era escasa.¹⁰⁸ Los volúmenes 12 y 13 del *HMAI* contienen una amplia síntesis de la información en lengua náhuatl identificada y traducida. Es significativo el principio de unidad cultural que concibe como *yutonahua*, que trasciende la conceptualización geopolítica del régimen del *México Antiguo*, y que en cambio propone un concepto de área que abarca las posteriores áreas de Aridamérica, Oasisamérica y Mesoamérica. Asimismo, cabe destacar que los distintos periodos históricos son

¹⁰⁵ Richard Shweder, “La rebelión romántica de la antropología contra el iluminismo...”, p. 79.

¹⁰⁶ Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas*, p. 295.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 92.

¹⁰⁸ Egon Vogt, “Introduction”, p. 3.

evaluados en función de la cantidad de documentos en lengua indígena. Otro tópico que emana de la crítica a la objetividad cronológica y lineal de la historia es el del estudio de las concepciones históricas de los grupos indígenas, que emanan de las críticas recién vistas de Geertz; en este enfoque los estudios sobre las concepciones históricas de los mayas son muy importantes.

Uno de los trabajos más importantes en este sentido, es el de *Los aztecas bajo el dominio español* de Charles Gibson, publicado originalmente en 1964. A partir de un análisis lingüístico, reconoce que muchos aspectos culturales, políticos y religiosos de la “civilización azteca” se conservaron después de la conquista, gracias a que desde la segunda mitad del siglo XVI, la nobleza indígena pactó con las autoridades españolas y pudo así conservar sus principios culturales. Reconoce que aunque los misioneros franciscanos erradicaron la idolatría en el ámbito público, en la vida privada muchas de sus creencias se conservaron y perpetuaron; si bien, la Iglesia destruyó el “nacionalismo azteca”, los milagros de fundación de los santos, las fiestas, las procesiones y los gastos administrativos, permitieron a un “cristianismo pagano” dotar de un sólido sentido identitario a los indígenas dentro de la institución de la Iglesia:

Nuestras mayores pruebas de supervivencias del período anterior a la conquista se derivan de las modernas prácticas indígenas más que de los antecedentes coloniales porque éstos, por informativos que fueran en incidentes individuales, no son sistemáticos en su totalidad. La sociedad indígena moderna, por otra parte, demuestra abundante y consecuentemente un supernaturalismo de origen pagano, con frecuencia en transacción de sincretismo con doctrina cristiana. Aunque no puede en realidad demostrarse, puede suponerse que los elementos paganos de las religiones indígenas modernas han sobrevivido en una tradición inquebrantada hasta nuestros días.¹⁰⁹

Para apoyar lo anterior, Gibson reconoce que en la documentación colonial, los indios constantemente solicitaban volver a sus antiguos territorios, bajo argumentos tales como el que en las congregaciones recibían malos tratos o que en ellas convivían con indios hablantes de otras lenguas con los que no podían comunicarse. Si bien los indígenas fueron por lo general despojados de sus territorios, encuentra que algunas disposiciones oficiales pudieron ser aprovechadas por los pueblos; una de ellas, de 1687, que prohibió a los españoles asentarse en un radio menor a 600 varas de los pueblos de indios, por lo que éstos edificaron

¹⁰⁹ Charles Gibson, *Los aztecas bajo el dominio español*, p. 137.

algunas viviendas en los límites para así extender su territorio. Reconoce sin embargo que se trataba de una tradición cultural desarraigada:

La comunidad fue la unidad social indígena más vasta que sobrevivió y a pesar de frecuentes y severas tensiones. La cofradía y la fiesta la apoyaron. Casi todos los indios se sometieron a las exigencias de los españoles y protestaron sólo rara vez. La civilización se vio invadida de rasgos españoles en muchos puntos, pero conservó su particular carácter indígena en parte por convicción, en parte porque fue reducida a una categoría social tan baja que no tuvo ocasión de cambiar. Una de las primeras reacciones individuales y más persistentes fue el darse a la bebida. Si hemos de creer en nuestras fuentes, pocos pueblos se inclinaron tanto a la bebida como los indígenas de la colonia española en el curso de la historia.¹¹⁰

Dentro de esta misma vertiente que busca encontrar en los documentos coloniales la persistencia de una lógica indígena, es preciso mencionar a Stephanie Wood, que definió los Títulos Primordiales del centro de México como “historias municipales informales” que fueron hechas por la nobleza indígena en la segunda mitad del periodo colonial para defender su posesión territorial. La información falsa y contradictoria en los Títulos, tiene la intención de legitimar su condición cristiana y su posesión territorial; aunque los textos refieren algunos eventos históricos como la conquista o el establecimiento de la Iglesia, el que omitan otros como las epidemias o los conflictos que tuvieron con los españoles, le permite a Wood afirmar que el sentido religioso contenido en los documentos, es político y mediador.¹¹¹

Por su parte John Bierhorst tradujo las 91 “canciones” en los *Cantares Mexicanos* del náhuatl al inglés, de los que sugiere, pudieron ser elaboraciones de los indios que estuvieron al servicio de Sahagún entre 1550 y 1580.¹¹² Reconoce este género como *netotiliztli*, el cual se relaciona con las *ghost songs* de los indios pueblo registrados en el siglo XIX. En estos cantos se evocaban los espíritus de los guerreros para que les ayudaran enfrentar a los europeos, de modo que Cristo, Dios, el Espíritu Santo o Santa María tomaron el lugar de los *tecpillatolli*, los antiguos nobles.¹¹³ Estas *ghost songs*, evocan ciertos difrasismos susceptibles de ser comparados con otros elementos presentes en fuentes como los *Anales de Cuauhtitlan*, el *Códice Aubin*, la *Historia Tolteca-Chichimeca*, el *Códice Florentino*,

¹¹⁰ *Ibid*, p. 418.

¹¹¹ Stephanie Wood, “The Cosmic Conquest”, p. 177-178.

¹¹² John Bierhorst, *Cantares mexicanos*, p. 3-4.

¹¹³ *Ibid.*, p. 20-33.

los *Huehuetlatoli* o los *Anales de Tlatelolco*.¹¹⁴ La noción de *ghost songs* será duramente criticada por León-Portilla, quien le reclama no haber reconocido un pleno sentido de poesía en los Cantares; sugiere que la noción de *ghost songs* es una “gratuita aplicación” que niega la existencia de una tradición histórica nativa prehispánica; por ello es que, ironizando se pregunta luego de descalificarlo: “¿Habrá alguien en el futuro que sostenga que estos cantares fueron inspirados a los nahuas y seres poseedores de gran sabiduría, venidos del espacio exterior?”.¹¹⁵

Para Lockhart, la noción de *ghost songs* empleada por Bierhorst, si bien es exagerada, la cuestión de la guerra, la vida después de la muerte y el “patriotismo étnico” que consigna, se asocian después de la conquista con una narrativa épica, “but with conventional elements of worldwide lyrical expression”.¹¹⁶ Destaca, sin embargo, que la unidad lingüística-cultural *yutoazteca*, que va del oeste de Estados Unidos a Nicaragua, constituye una delimitación pertinente; de allí afirma que su rama “más meridional”, la *nahua*, permite hablar de una unidad cultural después de la conquista, “no por la política o por una conciencia afirmativa de unión, sino por una cultura compartida contenida en el vocabulario de esa lengua común”.¹¹⁷ Su crítica va en contra tanto de los “historiadores épicos”, que centran su atención en los conflictos militares, como contra los etnógrafos que interpretan sus datos desde las crónicas del siglo XVI; de allí que su propuesta se la de atender el cambio cultural desde la dimensión lingüística, ya que “la misma lengua resulta ser un instrumento imprescindible para determinar la naturaleza y el ritmo de la evolución cultural en general”.¹¹⁸

Lockhart propone una periodización sustentada en la cantidad de documentación en lengua náhuatl; entre 1519 y 1540/1550 reconoce que hubo pocos cambios radicales; durante el periodo comprendido entre los años 1545-1640/1650, fue que las estructuras españolas se introyectaron en el pensamiento indígena; finalmente, desde mediados del siglo XVII y hasta 1770, fue cuando se produjo una ruptura radical, pues la producción de textos en náhuatl cayó estrepitosamente, y el modelo de organización sociopolítica sustentado en la

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 83-85.

¹¹⁵ Miguel León-Portilla, “¿Una nueva interpretación de los *Cantares mexicanos*”, p. 400.

¹¹⁶ James Lockhart, “Care, Ingenuity, and Irresponsibility...”, p. 145

¹¹⁷ James Lockhart, *Los nahuas después de la conquista*, p. 11. Sustituye además el término azteca por nahua, ya que éste logra evadir la falsa idea de que existía una unidad nacional.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 11.

institución del *altépetl*, se desestructuró en función de las formas de organización modernas.¹¹⁹

Concibe el *altépetl* como una institución nodal que alude al tlatoani-tlaloc, y que en tiempos prehispánicos propició el establecimiento de una estructura política en la que algunos *altépetl* se subordinaban a otros sin que se perdiera la particularidad étnica.¹²⁰ Con la conquista esta institución se volvió neurálgica, puesto que “todo lo que los españoles organizaron fuera de sus propios asentamientos en el siglo XVI, la encomienda, las parroquias rurales, las municipalidades indígenas, las jurisdicciones iniciales, fue sólidamente construido sobre *altépetl* individuales ya existentes”.¹²¹ Ligado a este complejo, encuentra que ciertos paralelismos permitieron la confluencia de elementos religiosos: el *ixiptlatl* “imagen, sustituto, representante”, halló equivalencias con la noción española de *imagen*; asimismo, el purgatorio y el *tetlechipahualoya*, “el lugar donde las personas son limpiadas o purificadas por el fuego”, pudieron sustituirse nominalmente, conservando sus correspondencias profundas de sentido.¹²² De esta forma, la Virgen de Guadalupe tuvo una importancia nodal en la religiosidad nahua colonial, ya que a pesar de no haber sido patrona de ningún *altépetl*, pudo llenar el hueco que esta institución dejó hacia el siglo XVIII. De la religión prehispánica, afirma que:

era una parte integral de la organización sociopolítica. Un dios étnico especial (que, al igual que el Huitzilopochtli mexicana, con frecuencia era a la vez un ancestro divinizado y una variante de una de las deidades mesoamericanas generales) era una de las principales fuerzas unificadoras del *altépetl*, y su templo era el símbolo primario de la soberanía y poder de este último. Un dios menor con un templo más pequeño cumplía la misma función para cada *calpolli*; y parece que los siempre presentes aunque poco entendidos dioses o espíritus de la vivienda doméstica pueden haber hecho lo mismo a ese nivel. En teoría, el dios le daba a su gente la tierra y revestía a sus gobernantes de sus títulos y autoridad. El nivel superior de la jerarquía sacerdotal lo conformaban miembros de los mismos linajes nobles en que se reclutaban los funcionarios políticos del *altépetl*; la misma persona podía tener cargos religiosos y políticos sucesivamente, y los funcionarios del *altépetl* también tenían importantes deberes religiosos. Tal como las entendemos hoy en día, las funciones políticas y religiosas

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 19 y ss.

¹²⁰ James Lockhart concibe *in alt, in tepetl* “el (las) agua(s), la(s) montaña(s)”, que se refiere “en primer lugar, al territorio, pero lo que significa principalmente es una organización de personas que tiene el dominio de un determinado territorio”. *Ibid.*, p. 28.

¹²¹ *Ibid.*, p. 29.

¹²² *Ibid.*, p. 343.

estaban aún más interrelacionadas y amalgamadas de lo que era el caso entre los españoles, que también habían avanzado mucho en esa dirección.¹²³

Las continuidades culturales, concluye Lockhart, no se dieron de manera inalterada, sino como “formas mixtas” a partir de las cuales se produjo una comunicación en momentos y contextos específicos. Cada una interpretó la interacción a partir de su propio universo simbólico, produciéndose una “doble identidad equivocada”; eventualmente, las matrices reconocieron “como algo familiar” los elementos de la otra cultura:

cada cultura/sociedad se relacionó con la otra de una manera similar, manifestando relativamente poco interés en la estructura interna de la otra parte y esperando, por lo que parece, que de alguna manera sería un reflejo de la suya propia. El supuesto tácito de equivalencia se muestra sobre todo en la forma en que cada cultura usó sus propias categorías para interpretar los fenómenos culturales de la otra. Es probable que el mismo principio funcionara, en ambas partes, con todos los pueblos que los españoles encontraron pero, en este caso, más que en cualquier otro, las similitudes entre las dos culturas reforzaron la tendencia. En la raíz de la interacción cultural entre los nahuas y los españoles había un proceso al cual he llamado Doble Identidad Equivocada, por el que cada una de las partes considera que una determinada forma o concepto es en esencia ya conocido, opera en gran medida en la misma manera que en su propia tradición, y difícilmente cada parte se entera de la interpretación de la otra. Cada parte podía considerar que el gobierno del pueblo, los complejos conventuales, las pinturas murales, la tenencia de la tierra y muchos otros fenómenos del mundo de los nahuas después de la conquista quedaba comprendido dentro de su propia estructura de referencia.¹²⁴

Por otras vías, esta misma tradición de estudios etnohistóricos logró, a partir de su crítica a la objetividad de la cronología y el tiempo lineal, elaborar una propuesta para el estudio del sincretismo religioso las concepciones históricas de los pueblos indígenas a raíz del siglo XVI, siendo fundamental el estudio de la religión y el tiempo de los pueblos mayas; sin embargo, como se verá, dado que parte de las tipologías ideales de las “sociedades frías” y las “sociedades calientes” de Lévi-Strauss y del modelo de “etnogénesis”, no es posible que se estudie la religión o la idea del tiempo atendiendo sus antecedentes; es decir, como un sistema de transformación.

¹²³ *Ibid.*, p. 291-292.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 629.

Para Nancy Farriss, en el sistema cognitivo de los mayas del Clásico, las categorías ideales de tiempo, se articulaban en la práctica cotidiana. La particularidad de esta lógica, señala, radica en que el tiempo a largo plazo era menos importante que el registro y legitimación del tiempo y las sucesiones de los gobernantes a partir de la idea de un orden cósmico y político sustentado en una historicidad cíclica, por turnos.¹²⁵ Con la conquista, la característica histórica cíclica aportó un principio de identidad étnica maya, el cual les dio la certeza de que “el dominio español iba a ser soportado, pues tenían la convicción de que todas las cosas, buenas o malas, tenían que llegar a su término de acuerdo con un esquema ya fijado en el pasado y que se iba a repetir en el futuro. Pero al mismo tiempo, tal convicción era fundamentalmente subversiva”.¹²⁶

Victoria Reifler Bricker profundizó en el sentido de la naturaleza subversiva que subyace en muchos de los mitos sobre los líderes de las rebeliones indígenas coloniales. De la historia de Juan de la Cruz Puc, hijo de Cristo y crucificado luego de incitar a la rebelión, se decía que volvería a la tierra a ayudar a los mayas a vencer a los españoles.¹²⁷ Para la autora, la mitificación de Juan como Cristo tiene sentido a partir de la escatología de la “segunda venida” del salvador, donde adquirió un sentido de revitalización cultural y étnica, y significó un esfuerzo consciente por parte de los mayas para reforzar su cultura e identidad en un contexto de dominación. De este modo, considera la autora que los mayas lograron articular lo mítico con lo histórico.¹²⁸

CONCLUSIONES

Ambos paradigmas de carácter relativista-universalista se diferencian respecto de cómo opera la *doble fractura conceptual* para cada *régimen de historicidad*; pues mientras que para el México Antiguo subyace un debate ideológico que oscila entre las trincheras hispanista e indianista, el régimen de *Middle America* parte por una crítica al peso ideológico que subyace en la historia nacional mexicana que le permite eludir las fronteras políticas, logrando establecer un área cultural que corre del suroeste de Estados Unidos y que llega hasta Nicaragua. El costo de este enfoque es el de la ahistoricidad, pues aunque reconocen el valor del mito y

¹²⁵ Nancy Farriss, “Recordando el futuro, anticipando el pasado”, p. 49-53.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 56.

¹²⁷ Victoria Reifler Bricker, “The Caste War of Yucatán”, p. 252.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 256-257.

reconocen la posibilidad de estudiar otras concepciones del tiempo a partir de la distinción de las sociedades frías y calientes de Lévi-Strauss, al no articularlas como complejos culturales en constante transformación, se conservan como tipologías ideales: como la historia y el mito, la historia cíclica y la historia lineal se mantienen en marcos objetivos escindidos de otros ámbitos sensibles.

Asimismo, al eludir una caracterización de la religión, como un modelo de representación susceptible de estudiarse en un tiempo-espacio precisos y atender su transformación –mostrando la lógica religiosa de los sistemas culturales puestos en interacción-, los elementos religiosos terminan por ser concebidos como elementos folklóricos, escindidos de la estructura en torno a la cual la lógica de lo sensible podría mostrar su carácter y su transformación. El mismo ocultamiento se muestra en los capítulos siguientes, ya sea en la in definición, como lo proponen Viveiros o Gruzinski y Bernard, o como un hecho social total, como lo sugieren Sahlins, entre algunos de los teóricos del paradigma del catolicismo popular.

CAPÍTULO II

LA HISTORIA SOCIAL Y EL PARADIGMA DE MESOAMÉRICA

*Dicen los de Luvina que de aquellas barrancas suben los sueños;
pero yo lo único que vi subir fue el viento, en tremolina,
como si allá abajo lo tuvieran encañonado en tubos de carrizo.
Un viento que no deja crecer ni a las dulcamaras:
esas plantitas tristes que apenas si pueden vivir un poco untadas a la tierra,
agarradas con todas sus manos al despeñadero de los montes.*
Juan Rulfo, "Luvina".

En este capítulo se analiza el paradigma de Mesoamérica que procede de otro régimen de historicidad al visto en el capítulo anterior; en este se destaca la significación subalterna que existe en las "religiones rurales" a partir de la praxis social imbuida en la lucha de clases. Este "régimen de historicidad", en vez de sustentar el discurso patrimonialista en términos "católico-nacionalistas", o "universalista-nacionalistas", propios del México Antiguo, o en un "horizonte de expectativa" como lo sustenta Middle América, lo hace en términos "posrevolucionario-nacionalista".

En su sentido arqueológico, el "patrón de subsistencia" permitió analizar la cultura material trascendiendo los enfoques idealistas; en este sentido, la explicación de que se produjo una transformación en las conciencias históricas de las culturas teocráticas del periodo Clásico a las militaristas del Posclásico, si bien conservaron el ocultamiento ideológico de la otra humanidad, la de los nómadas chichimecas, aportó una explicación que tomó en cuenta otros elementos de la vida social para la explicación de la evolución cultural. Más allá del sesgo ideológico incluido en el concepto de Mesoamérica –donde el mito de la "revolución neolítica" puede resultar problemático, cómo se verá más adelante-, su fundamento epistemológico y ontológico busca trascender los límites de la objetividad historicista e idealista descrita en el capítulo anterior, al tiempo que estudia su profundidad histórica, apoyado en otras disciplinas como la arqueología, la sociología, la antropología y la lingüística. Ello permitió comprender la religión como un hecho social total dentro de los marcos de los modelos de representaciones sociales y a cuestionar la objetividad de la historia y su confianza en la cronología, como sugirió Durkheim, y lo amplió Lévi-Strauss.¹²⁹ Sin embargo se estableció una evolución histórica en términos de

¹²⁹ Durkheim en *Las formas elementales de la vida religiosa* reconoce a la historia, ser capaz de contextualizar manifestaciones culturales en un tiempo-espacio delimitado. Sin embargo, su noción de tiempo, procede de una tradición cuyos marcos y categorías conceptuales se construyan según la experiencia particular de ésta, que lo extiende como principio universal. De allí que la historia no

una transformación de los modos de conciencia histórica; de las sociedades teocráticas a las militaristas.

En su dimensión antropológica, la “religión popular” se convirtió en la base conceptual que explicaba la racionalidad contenida en las religiones indígenas; era ésta un elemento cultural inserto en todos los campos de la vida social, cuya significación ideológica se resolvía en términos subalternos, de oposición a la imposición de la modernidad. La “religión popular” se convirtió en una base conceptual pertinente para la conceptualización de las religiones indígenas, ya que era ésta la columna vertebral en torno a la cual cobraban sentido las normas y prácticas, y su lógica era discernible si se atendían los procesos de reproducción sociocultural, donde el concepto de cosmovisión –dentro del modelo de las representaciones sociales- tiene una especial importancia, como lo tiene también el de etnicidad, identidad y cultura. Si bien no existe una crítica epistemológica al concepto de religión, es indudable que el debate que subyace a la dimensión ideológica que aporta el concepto de Mesoamérica en los marcos del régimen de historicidad nacionalista-posrevolucionario es más amplio de lo que sus críticos sugieren.

LA IDEOLOGÍA DEL MESTIZAJE Y LA “REVOLUCIÓN NEOLÍTICA”

El paradigma “criollo” del México Antiguo, que sustenta su “régimen de historicidad” en una visión patrimonialista que valoraba a las élites de los indios muertos, pero no a sus descendientes; la Revolución mexicana propició que sus ideólogos, reconfiguraran la relación entre presente-pasado-futuro, incorporando a las masas campesinas que se habían involucrado en la lucha armada, y que estaban ya integrados en las redes socioeconómicas de la nación.¹³⁰ El “Plan Sexenal” impulsado por el gobierno de Lázaro Cárdenas entre 1934 y 1940, buscó estructurar un proyecto ideológico e institucional, donde la antropología se orientó como

puede aplicarse fuera de las periodicidades y las regularidades que ella misma determina. Asimismo, la representación del espacio depende de una experiencia empírica, sensible, que tampoco es asible desde los mismos marcos universalistas. De allí que propone que el estudio de la religión, entendido como un sistema compuesto por representaciones colectivas en un tiempo-espacio preciso, sea estudiado fuera de la historia, pues esta es incapaz de acceder a su *complejidad originaria*. En *Las formas elementales de la vida religiosa*, p. 5-11.

Este señalamiento fue fundamental para la crítica de Lévi-Strauss a la “historia acumulativa”. Reconoce de Durkheim que la etnografía, atenta a las diferencias más que a las similitudes, permitirá ir de una complejidad menos inteligible a una más inteligible, y no un paso de lo complejo a lo simple, como propugna el método cuantitativo. En “Raza e historia”, p. 358-359.

¹³⁰ Luis Villoro, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, p. 129 y ss.

instrumento de mediación entre las comunidades indígenas y la sociedad nacional. A continuación se señalará cómo la sistematización de la evidencia material fue mostrando que existía una unidad cultural a partir de la agricultura; la organización de los materiales etnográficos y arqueológicos se interpretaron a partir del hito de la “revolución neolítica”, el cual se propuso explicar la evolución cultural, fundamentalmente a partir de una concepción material de la cultura.

Uno de los primeros ideólogos de este régimen, quien proyectó proyectos de desarrollo en las comunidades indígenas de México fue Manuel Gamio. Su texto *Forjando Patria*, publicado originalmente en 1916 muestra la el tránsito de un régimen de historicidad a otro; es significativo, por ejemplo, su rechazo al régimen anterior, cuando crítica el gusto “occidentalizante” político del siglo XIX, cuyo único logro, fue el de haber consolidado un “patrimonio de pedantes e imbéciles”.¹³¹ Fueron diversos los proyectos de antropología aplicada implementó Gamio. Es pertinente rescatar que en 1915, en el marco del II Congreso Científico Panamericano el *Programa de la Dirección de Antropología y las Poblaciones Regionales de la República*, propuso un proyecto de implementar proyectos de desarrollo a partir de incorporar sus recursos y conocimientos al desarrollo del país, favoreciendo de ese modo la fusión cultural y lingüística indígena y mexicana.¹³² El proyecto de excavación que dirigió en Teotihuacan entre 1917 y 1922, tuvo un enfoque “integral” que buscó aprovechar las cuencas fluviales de la región.¹³³ Otros antropólogos como Moisés Sáenz, Julio de la Fuente o Miguel Othón de Mendizábal continuaron esta labor. Cabe destacar la participación de este último en el 2º Congreso de Higiene Rural de 1938, donde advirtió que era preciso que los proyectos de antropología aplicada dirigidos al campo de la salud rural dejaran de estar pautados por el modelo de la medicina “liberal”.¹³⁴

Fue entonces que se implementó la materia de “Antropología médica” en la Escuela de Ciencias Biológicas del Instituto Politécnico Nacional (IPN), que se subdividió en tres cátedras: la de “antropología física”, cuyo titular era Daniel Rubín de la Borbolla, la de “antropología social” donde el propio Mendizábal era encargado,

¹³¹ Manuel Gamio, *Forjando Patria*, p. 21.

¹³² *Programa de la Dirección de Antropología para el estudio y mejoramiento de las poblaciones regionales de la República formulado por el Director Manuel Gamio*, p. 10 y ss.

¹³³ Manuel Gamio, *La población del Valle de Teotihuacan*, p. 1-3.

¹³⁴ Miguel Othón de Mendizábal, “Los cuatro problemas fundamentales del indígena”, p. 528 y ss.

y la de “organización social”, cuyo responsable era Kirchhoff.¹³⁵ El Departamento de Cultura Indígena, el Departamento de Arqueología y Etnografía y el Departamento Autónomo de Asuntos Indígenas fueron algunas instituciones impulsadas en este periodo; el Instituto Indigenista Interamericano fue creado en 1941 y el Instituto Nacional Indigenista en 1948.

Tal como el historicismo y el relativismo aportaron alternativas al eurocentrismo y al racismo positivistas, esta corriente halló en la concepción material de la cultura una solución análoga. El “patrón de subsistencia” se empleó como el criterio determinante para establecer el grado de complejidad que determinada civilización alcanzó. Para autores como Gordon Childe, cuando algunos pueblos de Europa y Asia pudieron dominar la naturaleza y establecer sociedades fundamentadas en una economía de producción e intercambio de trigo y cebada, fue que se produjo el salto de la “prehistoria” a la “historia”.¹³⁶

En este momento fueron muy importantes los esfuerzos colectivos por delimitar las áreas y tipologías culturales dentro de los lineamientos de las escuelas de arqueología de las potencias coloniales; en ese marco se institucionalizó el *Congreso Internacional de Americanistas*, cuyo primer encuentro se realizó en Francia en 1875, en el que se buscó concentrar esfuerzos para estudiar las culturas americanas desde múltiples enfoques. Cabe añadir que fue hasta el XI Congreso de 1895 celebrado en México, que el evento tuvo como sede un país americano, siendo el segundo compartido por Argentina y México hasta 1910 en su XVII edición.¹³⁷ Ello permitió recolectar datos y establecer áreas culturales, desde una perspectiva de cultura difusionista, bajo el supuesto de que luego de organizadas y distribuidas en mapas, sería posible reconstruir la historia de la humanidad.¹³⁸

Herbert Spinden en 1917 propuso que existía un “horizonte arcaico” que era común a diversos pueblos de América, sobre el cual montó los de “agricultura árida”, “agricultura húmeda” y de “historia registrada”.¹³⁹ Clark Wissler se propuso explicar las relaciones culturales acaecidas a lo largo del tiempo aprovechando la etnografía, lo que le permitió ver que los contactos entre culturas en América, habían sido más complejos y más antiguos de los que el análisis de la distribución de la evidencia

¹³⁵ Gonzalo Aguirre Beltrán, *Medicina y magia*, p. 12-13.

¹³⁶ Gordon Childe, *Los orígenes de la civilización*, p. 100.

¹³⁷ Felipe Solís, “Eduard Seler y las colecciones arqueológicas del Museo Nacional de México”, p. 211

¹³⁸ Vázquez León, “Graebner y la estructura teórica subyacente en la Mesoamérica de Kirchhoff”, p. 171.

¹³⁹ Herbert Spinden, *Ancient civilizations of Mexico and Central America*, p 45.

material sugerían. De allí que planteó como una tarea pendiente, la de emprender análisis comparativos que dieran razón de los tipos y rutas de intercambio y comunicación sucedidos a lo largo del tiempo; planteó como hipótesis inicial, que existían cinco tradiciones, que podían ser estudiadas siguiendo el modelo de sociedades nómadas y sedentarias.¹⁴⁰ Alfred Kroeber propuso estudiar los “estilos culturales” mediante la observación empírica, siendo la moda en el vestido o la producción material los ámbitos en los que podían advertirse las formas expresivas y de interacción de las culturas.¹⁴¹ Cabe destacar de este autor el concepto de “cansancio cultural”, a partir del cual propuso que los polinesios de Hawai habían entrado en un momento de agotamiento religioso que facilitó la intrusión protestante a partir de 1819; lo mismo, sugiere, sucedió con la Revolución francesa, según indica Stresser-Pean.¹⁴²

La “ecología cultural” atendió la relación entre geografía y cultura.¹⁴³ Hubo otros proyectos de avocados al estudio de la relación de las culturas indígenas con su medio ambiente, como el del Instituto Pansoviético de Plantas de 1925, que realizó expediciones en México, Guatemala, Colombia, Perú, Bolivia y Chile. Este estudio sugirió que la agricultura practicada en América era un “centro Vavílov”, es decir, que los procesos de domesticación y diversificación de plantas en América había sido independiente de la que se produjo en Europa. En sus estudios etnobotánicos se reconoció que muchos campesinos contemporáneos en México y Centroamérica, así como en las reservas indígenas de Estados Unidos, utilizan plantas silvestres, además de que en México y Centroamérica existen diversos tipos de maíz que fueron domesticados.¹⁴⁴

Fue entonces que se sistematizaba la evidencia material y los rasgos culturales con miras a establecer áreas culturales y procesos de evolución cultural. Mendizábal en 1928 propuso que el “patrón de subsistencia” era reflejo de un tipo de vida que establecía una relación funcional y jerarquizada en una sociedad, como producto del tipo de relaciones que cada cultura establece con su medio ambiente y

¹⁴⁰ Clark Wissler, *The American Indian*, p 301.

¹⁴¹ Alfred Kroeber, “El concepto de cultura en la ciencia”, p. 112 y ss.

¹⁴² Guy Stresser-Pean, *El Sol-Dios y Cristo*, p. 36-37.

¹⁴³ Andrés Fábregas Puig refiere que la propuesta de los “pisos ecológicos” propuesto por Murra en 1972 dan razón de estos procesos de conformación de límites territoriales, en “El concepto de frontera como teoría en el análisis de la regionalidad mexicana”, p. 35-39.

¹⁴⁴ Nikolai I. Vavílov, “México y Centroamérica como centro básico de origen de las plantas cultivadas del Nuevo Mundo”, p. 33 y ss.

que proyectaba en sus relaciones políticas, sociales y tecnológicas.¹⁴⁵ Desde este principio, propuso la existencia de dos tradiciones culturales que interactuaron por milenios: una *nómada* que venía del norte, y que desarrolló un estilo de vida dependiente de la cacería y la recolección; y otra *sedentaria*, propia de los pueblos agricultores, que compartieron una larga historia y diversas técnicas en agricultura, cerámica y tejido. Para él, las “hordas chichimecas” de grupos nómadas, aportaron el factor dinámico que el pastoreo tuvo en Europa, pues estos grupos transitaron las distintas regiones culturales mediante el comercio de la sal; fue entonces que, como en Europa, América había llegado al periodo neolítico.¹⁴⁶

La evidencia material, sin embargo, mostró que la profundidad histórica de las culturas de América, trascendía, por mucho, las cronologías contenidas en las fuentes históricas. En conjunto los autores aquí vistos contribuyeron a adaptar la “revolución neolítica” como el hito que dinamiza y complejiza a las sociedades. En esta explicación se dotó de un contenido distinto a la escisión ontológica de dos humanidades del México Antiguo entre una humanidad poseedora de filosofía o conciencia histórica; entonces surge la idea de una Mesoamérica sedentaria y donadora de cultura, que convivía con otra chichimeca y salvaje. Como se verá más adelante, mientras la delimitación de las áreas culturales desde la arqueología fue un instrumento que permitió organizar la evidencia material, en su uso etnológico, las fronteras geográficas muchas veces arrojaron interpretaciones estáticas y esencialistas sobre el repertorio cultural de los indígenas vivos.

MESOAMÉRICA

Paul Kirchhoff llegó a México luego de que Luis Chávez Orozco, entonces subsecretario de Educación Pública, le extendiera una invitación para trabajar en el Departamento de Antropología del IPN.¹⁴⁷ Estudió etnología en 1923 con Fritz Krauze, quien lo llevó a interesarse por el estudio los pueblos indígenas sudamericanos. En 1928 se trasladó a Inglaterra y luego a Estados Unidos, donde tuvo contacto con Boas y Edward Sapir. Se doctoró en 1931 con la tesis denominada “Casamiento, parentesco, familia y linaje entre los grupos no andinos del norte de Sudamérica”, la cual conforma un antecedente inmediato a su

¹⁴⁵ Miguel Othón de Mendizábal, “La influencia de la sal en la distribución geográfica de los pueblos indígenas en México”, p. 185.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 189.

¹⁴⁷ Wigberto Jiménez Moreno, “Vida y acción de Paul Kirchhoff”, p. 14-15.

propuesta sobre la “provincia cultural del Amazonia”.¹⁴⁸ También colaboró en el *Handbook of South American Indians* con dos artículos donde destaca la existencia de algunos rasgos culturales en las culturas del Caribe y las de los recolectores-cazadores de la llanura de Venezuela.¹⁴⁹

La aparición del Instituto Panamericano de Geografía e Historia en 1929, y la publicación de la *Revista Geográfica* (editada por Pedro Carrasco, Jorge Vivó y Manuel Medina) desde 1941, fueron algunos espacios en los cuales se buscó interpretar las distintas fuentes de información desde un enfoque “integral”. Cabe destacar que Vivó ya en 1935 había hecho dos artículos en los cuales se refería a Mesoamérica, pero el criterio con el que propuso su periodización y delimitación, tiene más que ver con la ecología cultural del concepto de Middle America y su criterio de área lingüístico, que con los criterios de área cultural en Mesoamérica.¹⁵⁰

Uno de los primeros trabajos de Kirchhoff en México fue el de “Los tarascos y sus vecinos según las fuentes del siglo XVI”, presentado en el XXVII Congreso Internacional de Americanistas en 1939; en 1940, en el Primer Congreso Indigenista Interamericano, presentó “Las aportaciones de los etnólogos a la solución de los problemas que afectan a los grupos indígenas”. En 1943 apareció su famoso artículo “Mesoamérica”. Entonces, un proyecto inicial, delimitó geográfica y temporalmente una superárea cultural, la cual definió 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.¹⁵¹

Kirchhoff propuso también sus límites geográficos; delimitó la frontera norte por la región de los ríos Pánuco, Sinaloa y Lerma, y al sur con la península de Nicoya. Temporalmente, señala que esta tradición cultural fue interrumpida con la llegada de los europeos, pero sus orígenes, aún inciertos dada la escasa información material con la que se contaba. Para caracterizarla, elaboró un listado

¹⁴⁸ Barbro Dahlgren en “El área circuncaribe: antecedentes”, p. 39.

¹⁴⁹ Estos artículos son: “The Caribbean Lowland tribes: The Mosquito, Sumo, Paya and Jicaque” y “Food-gatherers tribes of the Venezuelan Llanos”.

¹⁵⁰ Los artículos son: “Rasgos fundamentales y correlaciones culturales de Mesoamérica” y “Horizontes culturales de Mesoamérica”.

¹⁵¹ Paul Kirchhoff, “Mesoamérica”, p. 4.

de 43 objetos y prácticas culturales que consideró exclusivas del resto del continente; destaca el uso de la coa y la chinampa en la agricultura. Reconoció además algunos elementos que supuso, compartían con Mesoamérica las culturas chibcha, la andina y la del Amazonas. También consignó ciertos rasgos que consideró comunes a las altas culturas y a los cultivadores superiores, sobre los que no tenía evidencia que hubiesen existido en Mesoamérica, como son las armas envenenadas o la práctica de beber los huesos molidos de los parientes muertos, que sí existían entre los chibcha, por ejemplo.¹⁵²

Cabe señalar que las reflexiones teóricas de otros autores sobre su propuesta de Mesoamérica fueron mucho más tardías de lo que Kirchhoff hubiera deseado tal como lo señaló con motivo de la reedición del trabajo de Mesoamérica en 1960. Allí critica a sus colegas y discípulos por haber empleado el concepto de manera acrítica y asistemática. Explica que su propuesta original era una aproximación, pues la información con la que había delimitado la región provenía en su mayoría del Altiplano, con una temporalidad anterior a la llegada de los españoles del siglo XVI. Es obvio que para el propio Kirchhoff, Mesoamérica debía ser algo más que la suma de sus componentes, y que la delimitación de las subáreas -entendidas a partir de la presencia de rasgos materiales-, no eran criterios suficientes como para hacer una caracterización de las mismas. Faltaba estudiar el grado de desarrollo y la complejidad cultural que las diversas sociedades habían alcanzado; a su definición, le faltaba atender “la profundidad histórica que la orientación misma de este trabajo implica, esto es, la aplicación de los mismos principios a épocas anteriores, retrocediendo paso por paso hasta la formación misma de la civilización mesoamericana”.¹⁵³

CONCEPTUALIZACIÓN Y ESTUDIO DE LA RELIGIÓN EN MESOAMÉRICA

Los autores que serán vistos a continuación, procuraron aplicar el modelo de Mesoamérica con miras a hallar antecedentes históricos más profundos de lo que las fuentes escritas podían mostrar, así como advertir la diversidad cultural que existía; entonces el material que analizaron estos autores es fundamentalmente histórico y arqueológico, puesto que su uso etnológico es más complejo y debe verse a partir de los procesos de reproducción sociocultural mediante el manejo de

¹⁵² *Ibid.*, p. 8-12.

¹⁵³ Paul Kirchhoff, “Mesoamérica”, p. 1.

conceptos mediadores como cultura, cosmovisión, identidad, etnicidad, todos ellos enmarcados en el contexto de la “religión popular”. Es preciso a continuación ver cómo estos datos contribuyeron a explicar la evolución de Mesoamérica, atendiendo tanto los pilares ideológico-religiosos que permiten hablar de unidad y de diversidad cultural.

La Sociedad Mexicana de Antropología surge como un producto derivado del *Comité Internacional para el Estudio de Distribuciones Culturales en América*, que le había sido encomendado a Kirchhoff, Weitlaner y Jiménez Moreno en 1937, con la intención de establecer un mapa general que diera razón de la diversidad cultural que existía en América. En su primera Mesa Redonda se discutió el problema de Tula y los toltecas; en la segunda se analizó la profundidad histórica de las culturas olmeca y maya; en la tercera se abordó la relación del norte de México y el Suroeste de Estados Unidos; en la cuarta se delimitó el área cultural de occidente. Este proyecto implicó una nueva concepción sobre el origen de las culturas prehispánicas y su historia; si bien es preciso añadir que el sentido arqueológico y el etnológico que emplean de área cultural, es problemático. De cualquier modo, cabe acudir a Rafael Girard, quien por 1959 enfatiza la importancia que tiene el ejercicio de confrontar las fuentes arqueológicas con las históricas; si no se acude a la interdisciplina, se puede terminar por dar

la impresión de que todo lo mexicano es nahua. Y la tendencia en conceder una importancia exagerada este grupo étnico que, si bien era predominante, al momento de la conquista, surge a la historia en época reciente, sobre los escombros de culturas superiores. Fascinados por este espejismo, algunos arqueólogos han atribuido a los nahuas la paternidad de las altas culturas, que pertenece a un horizonte anterior o pre-nahua, como la de Teotihuacán, sin prueba alguna en que apoyarse.¹⁵⁴

Uno de los primeros ajustes al concepto de Mesoamérica procede de Olivé Negrete, que en 1958 reconoció que si bien la arqueología permitió hacer análisis estratigráficos y cerámicos de mayor complejidad, la noción de “horizonte cultural” partía de una concepción de cultura que impedía ver tanto la dinámica como la heterogeneidad culturales; de allí que propuso incorporar al análisis la noción de “co-tradición”.¹⁵⁵

¹⁵⁴ Rafael Girard, “El colapso maya y de los nahuas”, p. 34.

¹⁵⁵ Julio César Olivé Negrete, *Estructura y dinámica en Mesoamérica*, p. 66-67.

El arqueólogo español Pedro Armillas sugirió que los periodos Formativo, Floreciente y Militarista con los que se estudiaba la historia del mundo andino, no eran pertinentes para aplicarse a Mesoamérica por lo que sugirió que los horizontes Clásico e Histórico serían más pertinentes para referir los procesos históricos acaecidos en esta área. Reconoce, sin embargo una limitación del modelo, y es que no era posible reconstruir la historia de las culturas de regiones marginales ni aporta certezas sobre la variedad cultural desarrollada en nichos ecológicos diversos, si bien reconoce que la etnología y la lingüística pueden aportar algunas vías para conocer algunas características culturales de periodos históricos anteriores. Reconoce, siguiendo a Steward, que la cuenca lacustre del Valle de México fue un enclave que aceleró el intercambio y la evolución cultural entre los pueblos, el cual siempre estuvo condicionado por el patrón básico de la tecnología agrícola que tuvo sus orígenes en culturas como las de La Venta, Tlatilco o Kaminaljuyú.¹⁵⁶ Desde la “ecología cultural”, William Sanders y Barbara Price propusieron un modelo evolutivo atendiendo la relación entre cultura, sistemas socioeconómicos y ecosistemas.¹⁵⁷ Desde una concepción de cultura similar, Ángel Palerm reconoció que el control de las obras hidráulicas y la imposición de un régimen de dominación religioso sustentado en la práctica de la agricultura, conforman dos rasgos que “permiten considerar a Mesoamérica entre las grandes civilizaciones hidráulicas del mundo”.¹⁵⁸

Si bien la tecnología de los sistemas hidráulicos constituyó el criterio objetivo que ubicaba a los grupos humanos en el repertorio cultural, el elemento simbólico contribuyó a determinar el carácter de la ideología religiosa alcanzada por las sociedades complejas. Armillas sugirió que estas sociedades se habían desarrollado sobre una base cultural animista que había divinizado elementos naturales como la tierra y el agua, partiendo de un principio filosófico dual; en el periodo Clásico se desarrollaron las civilizaciones teocráticas, hasta que luego de la caída de Tula, se generalizara una ideología militarista en toda Mesoamérica sustentado en el simbolismo de Quetzalcóatl-Kukulcán. La importancia de Tula fue tal que se mantuvo en las tradiciones culturales que lograron plasmar su recuerdo en documentos, pictografías y mitos.¹⁵⁹ Eric Wolf reconoce una identidad en el carácter teocrático de Mesoamérica con el desarrollado en culturas como las de China,

¹⁵⁶ Pedro Armillas, “Tecnología, formaciones socioeconómicas y religión en Mesoamérica”, p. 28.

¹⁵⁷ William Sanders y Barbara Price, *Mesoamérica*, p. 14 y ss.

¹⁵⁸ Ángel Palerm, *Agricultura y sociedad en Mesoamérica*, p. 22.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 39.

Mesopotamia, Egipto y Perú, pero coincide en que el militarismo instaurado por la ideología guerrera tolteca-chichimeca es particular.¹⁶⁰

Esta ideología de dominación no sólo se hallaba en la religión, sino también en el arte de propaganda; sus creadores también habían podido desarrollar un conocimiento científico, pese a que aún, siguiendo a Ignacio Bernal, tuvieran una religión politeísta con resabios de magia tribal; pese a ello, reconoce como indiscutible, que “el rasgo que coloca a Mesoamérica dentro de las civilizaciones universales es el de la escritura”.¹⁶¹ Piña Chan agrega que la consolidación del poderío mexica y su religión guerrera propició un aumento en la práctica de sacrificios humanos.¹⁶² Para Eduardo Matos, al ser la agricultura y el tributo los pilares de la cultura y del desarrollo en Mesoamérica desde los olmecas y hasta el siglo XVI, el cambio del Clásico al Posclásico se debió a una disputa entre un poder militar y otro político;¹⁶³

En conjunto estos autores muestran una evolución cultural que procura atender la diversidad de poblaciones, culturas y nichos ecológicos; sin embargo en ellos se muestra un ocultamiento, que es el de suponer que una humanidad de cultura superior colapse e involucre por la irrupción de otra humanidad salvaje. El paso de un estadio teocrático a otro militarista, producto de las irrupciones de bárbaros chichimecas en las formaciones estatales, constituye desde mi punto de vista una explicación insuficiente para dar razón de la complejidad de los procesos históricos y sociales que existieron, y que originan en un momento dado una transformación -sobre ello reparará más adelante Jiménez Moreno para incorporar el periodo Epiclásico-. A continuación se atenderán aquellas propuestas de autores que pusieron atención en las dinámicas sociales, en los procesos de continuidad y transformación y en el carácter unitario y plural de la cultura mesoamericana, enfatizando su carácter comunicacional y de co-creación.

Desde la teoría del sistema-mundo de autores como Wallerstein, hubo algunas propuestas importantes. Jaime Litvak destacó el concepto de “redes de intercambio”, a partir del cual pretende dar razón de los procesos dinámicos sucedidos entre los centros hegemónicos y los periféricos, enfatizando que la diversidad social y ecológica propició elementos culturales heterogéneos. Su

¹⁶⁰ Eric Wolf, *Pueblos y culturas de Mesoamérica*, p. 81 y ss.

¹⁶¹ Ignacio Bernal, “Formación y desarrollo en Mesoamérica”, p. 157.

¹⁶² Román Piña Chan, *Un modelo de evolución social y cultural del México precolombino*, p. 57-68.

¹⁶³ Eduardo Matos Moctezuma, “El proceso de desarrollo en Mesoamérica”, p. 174.

propuesta es la de concebir Mesoamérica desde su complejidad y heterogeneidad, entendiéndola “como sistema espacial de intercambio normal, donde cada región componente, además de su dinámica interior, tiene relaciones de ese tipo con todas las demás regiones que la conforman, que varían en el tiempo y que presentan entre sí estados de equilibrio siempre cambiantes”.¹⁶⁴ Gordon Willey destacó la importancia de vincular los rasgos materiales como complejos culturales articulados y no como objetos explicables por significados contenidos en sí mismos.¹⁶⁵

Anne Chapman definió Mesoamérica como un modelo histórico, capaz de representar la cultura en momentos históricos precisos, pero también como un modelo social, si se estudia desde la perspectiva sincrónica. Por ello, la autora celebra que Mesoamérica se trate como un concepto tanto dinámico como histórico y estructural.¹⁶⁶ El propio Wolf propuso una explicación sobre el cambio religioso a partir de la economía política y reivindicando el funcionalismo, oponiéndose a las explicaciones que sostenían que era posible transformar la religión y cultura de los grupos indígenas e incorporarlos al desarrollo nacional:

Conceptos tales como ‘nación’, ‘sociedad’ y ‘cultura’ designan porciones que pueden llevarnos a convertir nombres en cosas. Sólo entendiendo estos nombres como hatos de relaciones y colocándolos de nuevo en el terreno del que fueron abstraídos, podemos esperar evitar inferencias engañosas y acrecentar nuestra comprensión.¹⁶⁷

Los autores hasta aquí vistos, si bien se preocuparon por resolver los problemas asociados con el nahuacentrismo, destacando la diversidad cultural e histórica y el carácter co-creativo y procesual de la cultura, no lograron resolver el problema de explicar el cambio cultural sucedido del periodo Clásico al Posclásico, trascendiendo la explicación que sugería una transformación ontológica entre las sociedades teocráticas y las militaristas. Jiménez Moreno reconoció que si bien en el Clásico, el crecimiento urbano de Teotihuacan -y la religión como “principal fuerza integradora”-, sentó las bases de las tradiciones que se desarrollaron en el Posclásico en Tula y Tenochtitlan, es preciso incorporar una etapa intermedia que denominó como periodo Epiclásico, el cual se expresó como “un movimiento

¹⁶⁴ Jaime Litvak, “En torno al problema de la definición de Mesoamérica”, p. 183.

¹⁶⁵ Gordon Willey “Recent researches and perspectives in Mesoamerican archaeology”, p. 180.

¹⁶⁶ Anne Chapman, “Mesoamérica: ¿estructura o historia?”, p. 22-29.

¹⁶⁷ Eric Wolf, *Europa y la gente sin historia*, p. 15.

anticlerical e iconoclasta” que terminó por desestructurar “la ciencia astronómica y calendárica”, propiciando en cierto modo un proceso de involución cultural.¹⁶⁸

Piña Chan profundizó en torno a la transformación de la religión en Mesoamérica. Sugirió que las culturas del Preclásico como Cuicuilco, Tlapacoya y La Venta, que desarrollaron el culto de figurillas femeninas, serpentina y de felinos desde una religión totémica. Los mayas del Clásico, que eran descendientes de los olmecas, se convirtieron en “los genios matemáticos del nuevo mundo”, pues lograron crear “un estilo artístico propio, exuberante y natural como la vegetación de sus junglas y selvas”.¹⁶⁹ De este mismo periodo y con la misma complejidad concibe la religión teotihuacana que desarrolló el culto de Tláloc, Chalchiuhtlicue, Xipe, Huehuetotl y Quetzalpapalotl, los cuales posteriormente se desarrollaron entre las culturas de Oaxaca y las del área maya. Fue entonces que surgió la ideología de Quetzalcóatl como “pájaro-serpiente” o como “nube de la lluvia”, elaboración que junto con el mito del Quinto Sol, muestra que “los dioses nacieron en la mentalidad teocrática para personificar a las fuerzas de la naturaleza que debían ser conciliadas y reverenciadas”.¹⁷⁰ En el Epiclásico, Quetzalcóatl es dotado de atributos guerreros entre culturas tales como las de Xochicalco, Tajín y Chichén Itzá, pero el colapso civilizatorio sucedido entonces propició que el dios fuese confundido por los sacerdotes-caudillos que se dispersaron después de la caída de Tula, y que acudieron a esa idea para asumirse como herederos de un linaje noble. Es esta la razón por la que considera, proliferaron gobernantes homónimos en toda Mesoamérica:

los sabios sacerdotes ya no recordaban exactamente lo que había acontecido, fueron haciendo confusas sus narraciones, entreverando el mito con los hechos reales y con lo legendario [hasta que los mitos recogidos por los europeos, terminaron...] de hacer más confusas las cosas para los historiadores y estudiosos que les siguieron.¹⁷¹

Aunque las propuestas de estos autores de incorporar el “Epiclásico” para explicar un proceso histórico, mantuvieron una distinción ontológica que cosificaba el pensamiento religioso teocrático o militarista; sin embargo, es innegable que fue un instrumento que permitió estudiar el carácter unitario o plural y atender algunas

¹⁶⁸ Wigberto Jiménez Moreno, “Mesoamérica”, p. 481.

¹⁶⁹ Román Piña Chan, *Una visión del México prehispánico*, p.11.

¹⁷⁰ Román Piña Chan, *Quetzalcóatl*, p. 29.

¹⁷¹ *Ibid.* p. 68.

tendencias a lo largo del tiempo. Lorenzo Ochoa, por ejemplo, apoyado en material arqueológico y etnohistórico, sugiere que la Huasteca no formó parte de Mesoamérica sino “hasta fechas relativamente tardías, integrándose plenamente a ella a partir del Postclásico temprano o, acaso, en el lapso comprendido entre el Clásico terminal y el citado periodo [el Epiclásico], que es cuando llegó a desarrollar prácticamente todos los complejos culturales anotados”.¹⁷²

Del mismo modo que la “revolución neolítica” aportó instrumentos pertinentes para el estudio de las transformaciones históricas prehispánicas, vinculando la religión a partir del apego territorial y las relaciones que con ésta se establecen, la historia social elaboró un concepto de “religión” como un hecho social total, donde la posesión del territorio tiene preponderancia. Sin embargo, no se cuestionan sus bases epistemológicas y ontológicas. A continuación, se mostrará cómo el paradigma de Mesoamérica se vio enriquecido con la evidencia etnográfica, lo cual –siguiendo la perspectiva de larga duración–, aportará diversos campos de estudio (como los sistemas tradicionales, las estructuras políticas y del universo) que enriquecerán las reflexiones en torno a la unidad y la diversidad cultural, así como las sobre las continuidades y transformaciones religiosas.

LA COSMOVISIÓN

Sobre la tensión ideológica entre el relativismo y la ideología nacionalista posrevolucionaria, es pertinente acudir a un análisis que Guillermo de la Peña emprende sobre Gamio. Éste, quien fuera alumno de Boas entre 1909 y 1912, no aplicó los fundamentos relativistas, pues ideológicamente contravenían con el proyecto de integración; no podía aceptarse la heterogeneidad lingüística como un valor positivo; asimismo, reconoce de la Peña, Gamio estableció una analogía lineal y mecanicista del desarrollo cultural, donde los polos sociedad primitiva/civilizada se sustituyeron por los términos sociedad indígena/nacional.¹⁷³

Del mismo impulso de los *bostonians* que a partir de la Universidad de Harvard impulsó algunos proyectos etnográficos en México, la Escuela de Chicago, de orientación funcionalista, estableció algunos vínculos con instituciones mexicanas como la Escuela Nacional de Antropología. Esta tradición encuentra en Redfield un hito, pues a partir de la publicación de su libro sobre *Tepoztlan*, fue que –siguiendo a

¹⁷² Lorenzo Ochoa, *Historia prehispánica de la Huasteca*, p. 161.

¹⁷³ Guillermo de la Peña, “Nacionales y extranjeros en la historia de la antropología mexicana”, p. 49.

Hugo Nutini- la etnografía mexicana se avocó a hacer estudios descriptivos, procurando identificar las formas de organización religiosa. La etnohistoria entonces contribuyó a complementó la perspectiva descriptiva, aunque ninguna de ellas atendió el enfoque diacrónico a cabalidad.¹⁷⁴

Redfield, atento al paradigma de la aculturación, ensayó –tratando de distinguir la “función” del “significado” de los rasgos culturales- una explicación sobre cómo los pueblos primitivos mayas transitaban a la vida urbana. Comparó el funcionamiento de cuatro sociedades mayas (Mérida, Chan Kom, Tuzik y Dzitás) con la intención de advertir su tránsito –el *continuum folk-urbano*- a la modernidad.¹⁷⁵ Si bien su intención fue la de identificar una gradación evolutiva, el ejercicio comparativo que proyectó, le permitió encontrar un *corpus* de creencias más amplias, relacionadas entre sí, que incorporó a su propuesta sobre la cosmovisión. Dado que los procesos comunicativos, las convenciones y los significados se expresan de manera simultánea como acción y como resultado del proceso de interacción, propuso que eran los “actos y artefactos”, las creencias y prácticas relacionadas con la agricultura, los elementos fundamentales para conceptualizar el tipo de religión *folk*. Destaca que las milpas tienen una significación especial en la religión de las comunidades mayas, ya que es tanto un lugar de trabajo como de culto; de ella se come, a ella se le habla y reza; y la virgen, los santos, los animales y otras fuerzas sobrenaturales la protegen. Su hipótesis fue la de que la raíz indígena y la española compartían algunos rasgos comunes, pero que la asimetría en la cual se sustentaron los intercambios, fue la condición histórica en la que sucedió una nueva síntesis cultural.¹⁷⁶

La incorporación del concepto de cosmovisión a la perspectiva mesoamericanista debe mucho a un coloquio celebrado en Nueva York en 1949 por Redfield y Sol Tax, que se publicó tres años más tarde como *Heritage of Conquest*. Allí se tradujo por primera vez el artículo de Kirchhoff al inglés. Como producto del simposio, se establecieron tipologías a partir de la información etnográfica reunida con miras a estudiar el carácter religioso y político de las comunidades contemporáneas, que eran susceptibles de compararse con las fuentes prehispánicas y del siglo XVI. Uno de los presupuestos asumidos en el coloquio

¹⁷⁴ Hugo Nutini, “Algunos comentarios sobre la etnografía mexicana en el siglo XX”, p. 132-133.

¹⁷⁵ Robert Redfield, *The Folk Culture of Yucatan*, p. 86 y ss.

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 120-122.

señalaba que la base social sobre la que se impuso la ideología político-religiosa mesoamericana se sustentaba en la producción y el consumo del maíz, de modo que existía una relación entre las concepciones de la sobrenaturaleza, el calendario ritual y la distribución del orden jerárquico y social.¹⁷⁷ Aunque, siguiendo a Medina, las generalizaciones propuestas en el coloquio no fueron sometidas a una crítica histórica -aunado a que los datos recogidos pocas veces coincidieron con las tipologías-, la cosmovisión se constituyó en la antropología como un instrumento metodológico, de tal manera que, “como categoría se plantea como una nueva exigencia conceptual, que acaba reordenando todo el campo y estableciendo un nuevo marco analítico”.¹⁷⁸

Alfonso Villa Rojas sobre la base conceptual de Mesoamérica, recuperó los textos de Diego de Landa, de López de Cogolludo y de textos coloniales como el *Tratado de tierras de Maní* o los *Títulos de Ebtun*, encuentra continuidades entre los mayas, en torno a las formas de tenencia de la tierra, cuyos antecedentes ubica en el siglo XIII en Mayapán. La toponimia tiene relaciones con linajes históricos, como el apellido Tun que se asocia a Quetzalcóatl.¹⁷⁹ Encuentra que el nagualismo, si bien es una categoría ambivalente, se asocia al parentesco y a una concepción sobre la tradición y la moral. Sugiere que algunos nagualistas dañan a las personas, también encuentra que unos seres diminutos, “al modo de un obispo o cura católico”, son peligrosos y pueden dañar a las personas en los parajes alejados; los ancianos, los *panvil* (“los que se han calentado el alma”) tienen algunas de sus características.¹⁸⁰ Cuando un anciano muere, su nagual se traslada a unas cuevas *chen-chulit* (“cueva de las golondrinas”) y *chen xoch* (“cueva de las lechuzas”) en espera de otro “dueño”. En la cueva “habita el rayo, que dispara y fustiga con su flagelo a los elementos naturales, como el granizo, el viento, las tormentas y otros que, de vez en cuando, amenazan con destruir las siembras”.¹⁸¹

García de León entre los nahuas de Pajápan, Veracruz, reconoce la existencia de un cuerpo de creencias que bien puede proceder de las culturas preagrícolas, y estar relacionadas con algunos monolitos procedentes de La Venta

¹⁷⁷ Robert Redfield y Sol Tax, “General characteristics of present-day mesoamerican indian society”, p. 36 y ss.

¹⁷⁸ Andrés Medina, “La cosmovisión mesoamericana: una mirada desde la etnografía”, p. 99.

¹⁷⁹ Alfonso Villa Rojas, “La tenencia de la tierra entre los mayas de la antigüedad”, 23-45.

¹⁸⁰ Alfonso Villa Rojas, “El nagualismo como recurso de control social entre los grupos mayenses, Chiapas”, p. 541.

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 539.

en el periodo Preclásico. Los *chilobos*, unos gigantes peludos, son los dueños de los animales; los cuidan y curan, al tiempo que castigan a los hombres que cazan de más o que transgreden el ámbito del monte o el *ta:logán*.¹⁸² Los *tapahtiani* tienen poderes curativos, si bien algunos que hacen daños tienen pacto con el Diablo. Una de sus advocaciones –del Diablo– es el Dueño o el Mono Blanco, con quienes se puede pactar y obtener algunos beneficios –como ser buen curandero, ser buen jinete, tener buena suerte en los juegos de azar y tener un pene grande– a cambio de que entregue su alma. Algunos curanderos son *nawalmeh*, pueden convertirse en animales depredadores o en rayos (“*tsau ka*”), y dañar a la milpa o a las personas.¹⁸³

Los peligros del alma de Calixta Guiteras es una etnografía paradigmática en ese sentido, ya que expone por primera vez el carácter sistémico de la cultura al interior del concepto de cosmovisión.¹⁸⁴ Atiende la relación del hombre con la tierra, las fuerzas sobrenaturales y las entidades anímicas. Define que la “idea del mundo” de su *informante* Manuel Arias Sojom, adquiere sentido si se atiende en relación con ciclos agrícolas, los fenómenos naturales y el entorno que lo circunda y que le permite practicar la agricultura de manera cotidiana. Para él, sigue Guiteras, la “Tierra” es una fuerza que da origen y mantiene a todas las criaturas, pero que también las devora. Las montañas y los cerros son el hogar del ‘*Anjel*, que es el “Dios de la Lluvia” o el dueño de los animales, con quienes comparten un alma o *ch’ulel*.¹⁸⁵ Más adelante afirma Manuel que “el ‘Anjel protege a los hombres. Por eso se reza en el cerro. Acabando la mixá aquí en la iglesia, se va a rezar en el cerro. Porque es el cerro que cuida la vida, la milpa, que están junto al cerro. Allí está nuestro trabajo, nuestra vida”.¹⁸⁶ Otro tópico que tiene gran relevancia en esta etnografía, es el de la memoria de la conquista. Sobre la cual el informante se refiere como correspondiente a los tiempos “de la gran tristeza”; recuerda que el encomendero Juan Ortega iba a matar a los indios, “pero la tierra tembló y los cerros se juntaron, de modo que los soldados murieron [...] entonces “la mujer pecó con un perro”, y el hijo “por eso salió cristiano”.¹⁸⁷

Estos ejemplos, procedentes de contextos diversos, muestran la existencia de principios cosmológicos y lógicas compartidas entre grupos diversos.

¹⁸² Antonio García de León, “El universo sobrenatural de los nahuas de Pajápan, Veracruz”, p. 281.

¹⁸³ *Ibid.*, p. 287.

¹⁸⁴ Calixta Guiteras, *Los peligros del alma*, p. 11-13.

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 135-137.

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 176.

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 208.

Eventualmente, la sistematización de los datos derivó en la propuesta de la cosmovisión como un sistema de pensamiento coherente y articulado. Su principal característica radica en que muestra la cultura como un elemento compartido por una sociedad, trascendiendo la hipótesis de que ésta –como la religión- es producto de las élites. Fue entonces que pudieron vincularse los complejos de la cosmovisión a campos de la vida social más amplios.

LA HISTORIA SOCIAL Y LA LARGA DURACIÓN

Desde la perspectiva de la historia social, la secularización no fue sino la sustitución de una ideología por otra, que en el caso de la historia en México, se impuso con el liberalismo mexicano y su proyecto de nación. A continuación se analizan aquellos autores que dentro de la “historia social”, procuraron ampliar las explicaciones sobre la historia colonial aportadas por autores como O’Gorman; y que de forma similar a los arqueólogos, sólo que desde la historia y el manejo de las fuentes coloniales, se preocupan por explicar la evolución y la dinámica social.

Como se verá, tales autores desarrollan su investigación desde la articulación religión/política, subsumiendo la primera en la segunda, dejando por tanto nuevamente el problema de la definición de la religión y su dinámica particular sin una crítica epistemológica pertinente. Aunado a ello –que se verá en los siguientes capítulos-, subyace el problema de cómo analizar el pasado y la religión prehispánicas a partir de la ideología moderna del régimen de historicidad “nacionalista-posrevolucionario”. Para Friedrich Katz, aunque las *revueltas rurales* han sido fundamentales en las transformaciones históricas del territorio que hoy conocemos como México, subyacen dos problemas que es preciso atender. El primero es el de la disparidad de fuentes con las que contamos de un periodo a otro o de una región a otra; y el segundo, “el impacto ideológico, político y social de la Revolución Mexicana de 1910-1920”.¹⁸⁸ Evidenciado este sesgo ideológico, es preciso recuperar dos de los instrumentos fundamentales en torno a los cuales se articula el concepto de cosmovisión para el estudio de la transformación de la religión indígena; estos son la “religión popular” y la larga duración.

Para la historia social, la influencia de Gramsci es fundamental porque aportó una interpretación para el estudio de las “religiones rurales”, donde destacó su

¹⁸⁸ Friedrich Katz, “Las rebeliones rurales en el México precortesiano y colonial”, p. 67.

carácter subalterno y político, poniendo en evidencia el sesgo ideológico que la matriz conceptual weberiana ubicó al considerar la religión exclusivamente como una elaboración de ideas escindidas de los contextos concretos en que éstas se desarrollan y significan. Gramsci ve en el marxismo una “historicidad absoluta”, para la cual, las creencias populares y las supersticiones se corresponden con una concepción del mundo en términos de una ideología subalterna, que se expresa como una “filosofía de la praxis”.¹⁸⁹ Reconoce, sin embargo, que subyace una distinción ontológica entre los sistemas religiosos de los “intelectuales” y las “almas simples”.¹⁹⁰ Define la religión como una “unidad de fe” ligada tanto a la concepción del mundo –articulada al lenguaje y al sentido común– como a una normatividad particulares. El catolicismo como “religión rural”, tiene en su *folklore* la memoria de la dominación en que se desarrolla, siendo mediante la “filosofía de la praxis”, que es posible ubicar la conciencia histórica y la ideología que impulsa a los creyentes a actuar para transformar el mundo. El catolicismo no es entonces una religión, sino “una multiplicidad de religiones distintas y a menudo contradictorias”.¹⁹¹ La “filosofía de la praxis” para Sánchez Vázquez, es tanto una interpretación del mundo, como una guía para transformarlo, que busca “rescatar la médula marxista de su envoltura ontologizante, teoricista o humanista abstracta”.¹⁹²

Fernand Braudel propuso “geohistoria” como un término con el que buscó mostrar el “doble vínculo, de la naturaleza con el hombre y del hombre con la naturaleza, el estudio de una acción y de una reacción, mezcladas, confundidas, incesantemente reanudadas, en la realidad de cada día”.¹⁹³ Reconoce que historia objetiva estudiosa de las instituciones nacionales y sus conflictos, que era una “historia unilateral”, se vio duramente cuestionada con la evidencia de que los estragos provocados por las guerras mundiales se debían en buena medida a esta ideología; fue preciso que la historia se apoyara en la economía, la sociología y la antropología, y de allí procurar devolverle a la humanidad la confianza en “algún progreso”.¹⁹⁴ Para él, el mar podía devenir en sujeto histórico, pues el espacio era

¹⁸⁹ Antonio Gramsci, *Introducción a la filosofía de la praxis*, p. 99.

¹⁹⁰ Antonio Gramsci, *Introducción a la filosofía de la praxis*, p. 16-19.

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 123.

¹⁹² Adolfo Sánchez Vázquez, *Filosofía de la praxis*, p. 11.

¹⁹³ Fernand Braudel, “Geohistoria: la sociedad, el espacio y el tiempo”, p. 78.

¹⁹⁴ Fernand Braudel, “Las responsabilidades de la historia”, p. 105 y ss.

dotado de atributos por aquellos que habían contribuido al largo y heterogéneo proceso de mundialización.¹⁹⁵

Frente a la historia de una Europa importadora de sedas y bienes suntuarios, Braudel reconoce en la “geografía montañesa”, la de una “civilización incompleta” que rechazando “la gran historia”, se aferra a la tradición, conservando algunas libertades, “a veces, hasta nuestros mismos días, aún visibles y pletóricas de vida, a despecho de las presiones y del imperialismo de los gobiernos modernos”.¹⁹⁶

Los enfoques de Braudel y Gramsci aportaron a los estudiosos del cambio religioso en Mesoamérica una base conceptual sustentada en el “catolicismo popular” para el estudio de procesos históricos y sociales a lo largo del tiempo, siendo uno de los ámbitos fundamentales donde éstos fueron consignados y se hallan presentes entre las comunidades indígenas el de los conflictos sobre tierras, pues como recién se vio, la geografía constituye un ámbito de interacción. Si bien esta historia halló una vía para el estudio de diversos procesos de reproducción sociocultural, teniendo en la “religión popular” una amplia base conceptual, lo que permitió evidenciar la racionalidad que subyace en distintos tipos de conflictos por tierras –donde la historia del derecho tiene gran importancia–, no es pertinente – como la “etnogénesis”- para el estudio de sus antecedentes históricos, y por ende para el estudio de la lógica de la transformación religiosa. Es entonces que cobran fuerza los instrumentos heurísticos atentos a las dicotomías religión/política y naturaleza/cultura, los cuales se verán en los últimos capítulos. En este sentido cabe reconocer que las críticas a los vínculos ideológicos que el concepto de Mesoamérica debe al nacionalismo moderno si bien son pertinentes, también es cierto que su movimiento ha sido heterogéneo, y sus debates mucho más profundos de lo que algunos de sus críticos advierten.

LA DÍADA RELIGIÓN/POLÍTICA EN LA LARGA DURACIÓN

¹⁹⁵ Para Gilberto Giménez el espacio es la realidad preexistente a todo conocimiento y práctica, es el “campo de posibles” dotado de atributos simbólicos e instrumentales; los procesos de adscripción territorial y conformación identitaria están mediados por las relaciones de poder y por los sistemas jerárquicos. Señala que las prácticas de producción territorial quedan circunscritas en tres tipos de operación; las *mallas*, *nudos* y *redes*. Las *mallas* refieren a un límite, resultado de la división del espacio y buscan regular y controlar el conjunto de actividades sociales. Los *nudos* son centros de poder, jerárquicamente relacionados que, en conjunto, ubican a los distintos actores sociales dentro de un territorio. La *red* es un entramado, derivado de la relación entre los actores sociales, si bien también pueden expresar límites y fronteras que impiden la comunicación. En conjunto este sistema conforma el sistema territorial. En “Territorio, cultura e identidades”. p. 119.

¹⁹⁶ Fernand Braudel, *El mediterráneo*, p. 18.

Katz elaboró una tipología sobre los conflictos agrarios desde un enfoque de larga duración, partiendo del estudio del siglo XIX, donde la documentación era abundante. Señala que entonces, la Iglesia, el Estado, los pueblos libres y los grandes terratenientes fueron los grupos sociales que se enfrentaron a los rurales, los cuales estaban divididos entre pueblos libres, residentes de las haciendas y trabajadores libres y sin tierras. De la documentación escasa que encuentra en el siglo XVI, encuentra que el sacerdocio indígena y la Iglesia eran los agentes que disputaban el control de los territorios frente a los calpullis, los siervos y los mayeques (estos últimos ocuparían el lugar de la taxonomía del siglo XIX que corresponde a los pueblos libres); reconoce que sólo los grandes terratenientes era una clase propia del siglo XIX, y reconoce que su aumento es proporcional al de la población que va quedando sin tierras. Al hallar ciertas equivalencias, resuelve que “muchas de las revueltas contra el dominio azteca se asemejan a las alianzas del siglo XIX, entre campesinos y caudillos regionales, contra el dominio del gobierno federal con centro en el mismo valle de México, tal como en la época prehispánica”.¹⁹⁷ A continuación se propuso elaborar una taxonomía sobre levantamientos impulsados por los indígenas en contra del régimen colonial. Halló que los levantamientos del centro de la Nueva España se caracterizaron por haber sido esporádicos y de alcance local; los del área del septentrión, que muchas veces fueron apoyados por la Iglesia para hacer frente común a los encomenderos y hacendados; y un tercer tipo, que encuentra en Chiapas y Yucatán, los cuales

impugnaban el sistema colonial en su conjunto, incluida su base religiosa, aunque su número fue mucho menor que en el centro o el norte de México. Los motines locales por objetivos más limitados no se producían tan frecuentemente en la periferia sur de México como en el centro.

Una de las razones de su reticencia a recurrir a la lucha armada era que los indios del sur tenían una alternativa que los del México central no tenían. Podían retirarse a las remotas regiones selváticas, donde los españoles no ejercían ningún control. No había tales santuarios potenciales en el México central. Las revueltas que sí estallaron en el sur producían mucho más temor entre los españoles que los motines localizados del centro. Aquellos movimientos eran más amplios en su alcance que los del centro, y la conciencia tribal y étnica desempeñaba un papel más central.¹⁹⁸

¹⁹⁷ Friedrich Katz, “Las rebeliones rurales en el México precortesiano y colonial”, p. 76.

¹⁹⁸ *Ibid.* p. 88.

La aparente calma que encontró en los primeros dos tipos de levantamiento, se deben –explica Katz- a que las epidemias, los reacomodos demográficos y los pactos que la nobleza indígena estableció con la Iglesia, permitieron que las comunidades no se hubiesen levantado en los primeros siglos de la colonia. Sin embargo, conforme creció la población a partir del siglo XVIII, fueron sucediendo conflictos por tierras entre los indios, las haciendas y la Iglesia.¹⁹⁹

García de León advierte que detrás de la denominada “guerra de castas” que produjo una dramática historia en la península de Yucatán durante buena parte del siglo XIX, tildada como un fenómeno irracional en el contexto de la *pax porfiriana* y el auge del ferrocarril, hubo un complejo conflicto en el que lo económico, lo social y lo cultural se mezclaban, “siendo la religión popular” un ámbito donde “los hombres de maíz, los hombres verdaderos y únicos, siguieron comunicándose con los dioses idos”.²⁰⁰ Felipe Castro encontró entre los tarascos del siglo XVI que si bien con la imposición del orden colonial se produjo una transformación identitaria fundamental que implicó la adopción del culto a los santos por encima del entrelazamiento piramidal de linajes,²⁰¹ la adopción del cristianismo no tuvo un sentido relacionado con las creencias:

lo que tenemos no es tanto una conversión religiosa sino lo que los indígenas vieron como la consagración de un pacto con los dueños del poder. Vista de esta manera, la adopción del catolicismo tiene mucho de un ritual de tránsito desde la antigua hacia la nueva sociedad: ser cristiano era tanto como incorporarse en un nuevo orden social.²⁰²

Estos autores, aunque no cuestionan las bases epistemológicas con las cuales se caracteriza la religión, aportan un enfoque que demuestra que ésta tuvo un sentido fundamental durante el periodo prehispánico y colonial e incluso en el moderno, en la constitución de sus comunidades, en la defensa de sus territorios y en el carácter político y jurídico de sus luchas. Este enfoque se verá fortalecido con algunos señalamientos dentro de la historia del derecho. Sin embargo, como se verá al final de este apartado, al no emprender una crítica epistemológica al concepto de religión, se termina subordinando frente al método científico que objetiva la irracionalidad de los otros.

¹⁹⁹ *Ibid.* p. 93.

²⁰⁰ Antonio García de León, *Resistencia y utopía*, p. 31.

²⁰¹ Felipe Castro, *Los tarascos y el imperio español*, p. 25-28.

²⁰² *Ibid.*, p. 244.

Andrés Lira critica la historia del derecho que sustenta su exégesis en los datos contenidos en lo impreso, y que conciben “la formalidad del orden legal como instrumento de observación de la sociedad”. Proceder de este modo, señala, termina por ocultar las peculiaridades de la vida social bajo las generalidades formales dispuestas según una lógica jurídica positiva; de allí que añade:

La crítica histórica nos advierte la frecuencia de las falsificaciones y el tamaño de testimonios que deforman deliberadamente acciones que contravienen el orden legal invocado. Esa calidad de las falsificaciones sólo puede discernirse si se conoce el orden que se invoca. Visto así, la falsificación o el encubrimiento amañando es un hecho pleno de significado para el historiador y Bloch lo supo bien como medievalista que era. Para nosotros, ¿la cantidad de títulos falsos, de ‘títulos primordiales’ invocados y exhibidos en los pleitos de tierras por muchas comunidades de indígenas no son, precisamente por su calidad de falsificaciones, el mejor testimonio del conflicto permanente de nuestra realidad agraria? ¿Hasta dónde una sociedad política organizada sobre el principio de la letra y del expediente ha obligado a las comunidades a responder con la letra y testimonios de factura adecuada a nuevas exigencias formales? En fin, que hay que saber qué régimen y qué exigencias se presentan en diversos momentos para elucidar la realidad social que se manifiesta en falsificaciones.²⁰³

Reconoce que esta atención, ha permitido ver en las demandas de los indígenas entre los siglos XVI y XVIII un carácter litigante, y cuyo carácter todavía se prolonga durante los siglos XIX y XX.²⁰⁴ Por ejemplo, señala que la supresión de los límites que distinguían la república de indios de la de españoles en la ciudad de México en 1772, no tuvo un impacto real ya que desde el siglo XVI la ciudad fue un ámbito de disputa entre grupos heterogéneos: españoles e indígenas, autoridades civiles y eclesiásticas y el clero secular y el regular. Los barrios indígenas de San Juan Tenochtitlan y Santiago Tlatelolco, constantemente acudían a que habían sido poseedores de territorios como fondos de lago salobres, zacatales y sitios de cacería, cuya importancia se relacionaba con el calendario cültico y festivo parroquial tradicionales, desde “tiempo inmemorial”.²⁰⁵ De allí que sostiene que los pueblos indígenas desarrollaron un carácter litigante que les permitió interactuar y defenderse de la autoridad central, hasta que

La organización municipal se superpuso, a partir de 1820, a la desorganización resultante de la extinción de las parcialidades. La unidad de los naturales y sus bienes exigía una solución adecuada que no fue dada por el gobierno español, ya que al año siguiente se declaró la

²⁰³ *Ibid.*, p. 37.

²⁰⁴ *Ibid.*, p. 43-44.

²⁰⁵ Andrés Lira, *Las comunidades indígenas frente a la ciudad de México*, p. 32-42.

independencia. A partir de entonces los gobiernos de la nueva nación tendrían que atar los cabos que el constitucionalismo español dejó sueltos.²⁰⁶

Lo anterior pone de relieve que el pensamiento liberal asignó un valor negativo a la religión; sus ministros fueron excluidos de los cargos administrativos y políticos -incluso se les retiró su ciudadanía durante la Reforma en el siglo XIX-. Eventualmente se consolidó una historia laica, que es en verdad una historia fragmentada, pues “lo que ocurrió fue que se hizo una visión parcial, que ha tenido que irse completando aquí y allá en trabajos relativos a ciertas etapas desde los siglos coloniales hasta nuestro siglo XX, en que los movimientos religiosos llaman cada vez más la atención en la historia social”.²⁰⁷

Lo anterior muestra que la secularización de lo religioso del campo político no se dio de manera tajante e irreversible, sino que forma parte de un proceso mucho más amplio y complejo. Es innegable, además, que estos enfoques aportaron una perspectiva que permitió comprender la política y la religión de los grupos indígenas como un complejo articulado, siendo el territorio un ámbito significativo de disputa en términos simbólicos. Sin embargo, en otros trabajos que sí pretenden estudiar el cambio religioso, se hace evidente el ocultamiento ideológico que la “doble fractura conceptual” muestra, pues presupone que es posible objetivar el carácter de las religiones en los marcos científicos.

Viqueira sugirió que la religión contemporánea de los indígenas “costumbristas o “tradicionalistas” de Chiapas podía hallar sus antecedentes en la “primera evangelización”, con la llegada de los dominicos en el siglo XVI, quienes más preocupados por administrar el obispado que por evangelizar a los indios; de allí que afirma que la

catástrofe demográfica no planteó problemas de conciencia a los evangelizadores. Tampoco dificultó sus tareas misioneras ni la consolidación de su poder económico. Por el contrario, las repetidas epidemias –interpretadas como castigo divino y las prácticas idolátricas, pasadas y presentes, de los indios- facilitaron el control de la población al disminuir el número de almas que cada cura doctrinero tenía que convertir y vigilar.²⁰⁸

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 53.

²⁰⁷ Andrés Lira, “Presentación”, p. 8.

²⁰⁸ Juan Pedro Viqueira, “Éxitos y fracasos de la evangelización en Chiapas (1545-1859)”, p. 189-190.

A partir de estos polos temporales es que Viqueira busca estudiar la lógica que existió en un movimiento mesiánico que supuestamente incitó la india María López en 1712, que enfrentó a un gran número de mayas en contra del régimen español. Los indios habían incorporado de la “primera evangelización” a Dios, la Virgen y los santos, pero a “nivel profundo de las creencias” estaban muy poco influenciados por el cristianismo. En cambio; advierte que raras veces dejaban en sus testamentos recursos para fundar capillas y procurar capellanías por sus almas pero destinaban fuertes sumas a las fiestas de los difuntos; la confesión no la procuraban para salvar su alma sino para restablecer la salud; el pecado sexual tampoco fue incorporado por los indios; María López ya era una mujer casada tiempo antes de que ocurriera el milagro. Sugiere de esta incompreensión, que lo fundamental del principio tomista que distinguía al cuerpo perecedero de un alma inmortal en la cosmovisión cristiana, jamás pudo suplantar la creencia en el *ch’ulel*.²⁰⁹

En otro trabajo Viqueira cuestiona que la complejidad de las religiones indígenas puedan estudiarse desde el paradigma de la mezcla religiosa, pues “hablar de sincretismo, sin explicar y detallar cuál es la lógica del nuevo sistema que incorpora elementos tan dispares, de qué forma los jerarquiza, integra y unifica, es no decir gran cosa, es buscar la salida fácil, escamoteando el problema”.²¹⁰ En cambio propone explicarlo desde una lógica entre el bien y el mal que terminó por establecer dos sistemas religiosos en la misma sociedad: “postulamos la existencia de dos sistemas religiosos rivales al interior de los pueblos: uno que giraba alrededor de la iglesia del pueblo; y otro en torno a los cerros y cuevas sagradas”: la religión de los ayudantes de los curas doctrineros y la de los “maestros nagualistas”.²¹¹ Con la consolidación del Estado, la promulgación de las Leyes de Reforma y la desamortización de los bienes eclesiásticos, el sentido religioso de los movimientos milenaristas se transformó. La consolidación de la agricultura comercial y el establecimiento de los ranchos ganaderos dieron a los indígenas cierta independencia que les permitió asumir el control de su vida religiosa:

A partir de las enseñanzas católicas recibidas a lo largo de tres siglos, al igual que diversas creencias de origen prehispánico enriquecidas con la experiencia colonial, los indios crearon nuevas prácticas religiosas. Surgió entonces, en el siglo XIX, un complejo sistema de cargos

²⁰⁹ *Ibid.*, p. 195.

²¹⁰ Juan Pedro Viqueira, “¿Qué había detrás del petate de la ermita de Cancuc?”, p. 247.

²¹¹ *Ibid.*, p. 257.

sacros –que tenían su origen en las cofradías- para la organización y el financiamiento de las fiestas de los santos. Las ceremonias en los cerros, cuevas y manantiales, volvieron a realizarse en forma abierta, rebautizadas como ‘mishas’ (deformación de la palabra española ‘misas’). Los curanderos y rezadores –nueva designación de los ‘maestros nagualistas’- pudieron ofrecer públicamente sus servicios sin temer más la persecución de la Iglesia. Un primer ciclo evangelizador, marcado por un total desencuentro entre la Iglesia y los indios, tocaba así su fin.²¹²

Reconoce Viqueira además, una “segunda evangelización” de índole “inculturativa” entre 1940 y 1950, cuando llegaron la teología de la liberación y el protestantismo. El éxito de la conversión radica en que los misioneros se involucraron en la vida de las comunidades indígenas, aprendieron la lengua, ayudaron a reducir los gastos ceremoniales excesivos y combatieron el alcoholismo. Es de allí que Viqueira concibe la religión de los “tradicionalistas” como una de las vías que les ha permitido establecer relaciones abiertas y recíprocas con la sociedad nacional, como lo hacen también a través de los partidos políticos o de las organizaciones campesinas.²¹³

Viqueira tiene el acierto de centrarse en el carácter y los antecedentes de las religiones indígenas contemporáneas (la religión ya no es una vía para explicar esos procesos, sino que es ese su objeto de investigación), además de que aporta una explicación donde la religión de los grupos indígenas coloniales y contemporáneos es aprehensible desde categorías objetivas (la existencia de dos iglesias diferentes); sin embargo al concebir las religiones como ámbitos independientes del conjunto de los demás elementos sociales y culturales, vuelve a éstas formas esenciales y atemporales. ¿Por qué la “segunda evangelización” es la matriz cultural en torno a la cual comienzan a ser considerados los antecedentes de su lógica religiosa y no la “primera evangelización”? Si bien las epidemias redujeron a las poblaciones indígenas considerablemente, no produjeron en ellas una “etnogénesis”; asimismo, la llegada de los grupos católicos y los protestantes a mediados del siglo XX, no activaron la religión como una esencia inculturativa, es decir, la religión como la última expresión de su etnicidad.

²¹² Pedro Viqueira, “Éxitos y fracasos de la evangelización en Chiapas (1545-1859)”, p. 197-198.

²¹³ *Ibid.*, p. 199-200.

LA RELIGIÓN POPULAR COMO SISTEMA DE REPRODUCCIÓN SOCIOCULTURAL

Aquí se verá cómo la conceptualización de lo religioso desde un enfoque etnográfico-procesual, pese a sus aportaciones, conserva el ocultamiento que dota de valores asimétricos a las díadas religión/política, como lo evidencia la “doble fractura conceptual”.

El debate sobre la unidad y la diversidad cultural y religiosa, impulsada por historiadores, arqueólogos y antropólogos desde principios de siglo, halló desde mediados del siglo XX en la “religión popular” un amplio campo analítico para el estudio de la naturaleza y la transformación de la religión prehispánica y sus derivaciones coloniales, entendiendo que ésta compartía un carácter subalterno. Conforme la etnografía mostró que los conceptos generales estáticos y esencialistas se veían desbordados por la complejidad de los procesos culturales, fue evidenciándose -al igual que en la historia social-, que existía un saber milenario, compartido por grupos diversos aún en tiempos modernos. Sin embargo, los debates sobre el carácter unitario o plural de la religión prehispánica y la naturaleza de sus continuidades entre la década de 1940 y 1970, se inscribieron en los marcos relativista y funcionalista. No hubo cuestionamientos a los fundamentos epistemológicos que subordinaban el pensamiento religioso del secular y al mítico del histórico.

Un autor paradigmático que halló que existían saberes complejos entre las comunidades indígenas, que no sólo eran producto de la dominación colonial o de la resistencia indígena fue Aguirre Beltrán. Si bien partía de que la religión y la magia eran estadios inferiores al del pensamiento científico, reconoció desde las fuentes del siglo XVI ciertos saberes sistemáticos sobre medicina, presentes entre los indígenas contemporáneos. Reconoce una coincidencia en la etiología cristiana y mesoamericana, ya que una vez que cayó Roma, el racionalismo fue oscurecido por el pensamiento medieval, por lo que entonces “la enfermedad volvió a ser patrimonio de la divinidad, y su tratamiento se basó en la creencia en los milagros y en la eficacia de la oración”.²¹⁴ La religión indígena también sufrió un proceso de involución, producto del “shock cultural” de la conquista, pues concepciones monoteístas como Ometeotl o Tloque Nahuaque se vieron simplificadas en una

²¹⁴ Gonzalo Aguirre Beltrán, *Medicina y magia*, p. 23.

religión animista que veía en plantas como el tabaco, el ololihqui, el peyote o los hongos, la “esencia de sus dioses”.²¹⁵ Reconoce, sin embargo, que la nosología indígena, despojada de los elementos emocionales, era portadora de complejos saberes científicos asociados a instituciones político-religiosas como el nagualismo, que de haber sido un saber reservado a la clase gobernante derivó en un “mecanismos contra-aculturativo” que le permitió conservar una identidad étnica.²¹⁶

George Foster propuso que los principios que distinguían la polaridad frío/calor en la medicina indígena había sido una simplificación de la teoría humorística medieval, que se había incrustado en una “cultura popular” indígena que se originó en el siglo XVI.²¹⁷ Opuesto tanto a las teorías de la aculturación como a las proyecciones de los indianistas, sugirió que dado que eran las personas en contextos históricos y culturales bien delimitados, y no las culturas abstractas las que entran en contacto, el sincretismo religioso debía conceptualizarse mediante una “vía de doble circulación”. Mientras una “cultura de conquista” impuso algunos elementos culturales a las culturas dominadas mediante los “procesos formales”, subyace otro campo en el que el intercambio cultural sucede en “procesos informales”, siendo las supersticiones, la medicina o el folklore, los campos privilegiados donde transita este fenómeno religioso.²¹⁸

Wolf añadió que del mismo modo que la “cultura de conquista” se componía de un polo “aristócrata” y de otro “campesino y supersticioso”, en Mesoamérica existía una tradición chichimeca y otra tolteca. La sujeción que el sistema “despótico oriental” y la ideología religiosa se impuso a las variantes geográficas y lingüísticas y a los impulsos centrífugos y centrípetos, por lo que la religión fue un factor de unidad cultural que con la conquista y la inconstante evangelización, la lógica campesina europea y las prácticas mágicas y de brujería indígena se mezclaron en la vida colonial.²¹⁹ Sugiere que con el establecimiento de las haciendas, la irrupción del capitalismo y la instauración de un “orden técnico” moderno, los indígenas comenzaron a proyectar un “orden moral” en el que la economía de prestigio se convirtió en un mecanismo de resistencia, si bien sostiene que la religión indígena no pudo superar el estado de anomia que propició la irrupción occidental:

²¹⁵ *Ibid.*, p. 84.

²¹⁶ Gonzalo Aguirre Beltrán, *Zongolica*, p. 60.

²¹⁷ George Foster, *Cultura de conquista*, p. 42.

²¹⁸ *Ibid.*, p. 33 y ss.

²¹⁹ Eric Wolf, *Pueblos y culturas de Mesoamérica*, p. 152.

El plano de vida indio se mueve indefinidamente en un círculo, en el que el trabajo diario desemboca en el momento mágico de los ritos religiosos, los que, a su vez, son seguidos por la labor cotidiana que inició el ciclo. Ahora, la comunidad india ha olvidado su pasado prehispánico; su pretérito y su futuro se han fundido en un ritmo sin fin, de días dedicados alternativamente a las actividades terrenas y a las fiestas religiosas.²²⁰

Para Warman, la danza de moros y cristianos, las fiestas de Corpus Christi, el culto a Santiago y el culto a la Cruz, entre otras fiestas que fueron impuestas en la conquista, son formas de resistencia, que tienen un sentido identitario y de expresión pública, que primero se opuso al Concilio de Trento, y que se ha resignificado a lo largo de la historia en estos mismo términos tanto por indígenas como mestizos y negros.²²¹

Para Aguirre Beltrán, el “proceso de doble circulación” le permite afirmar que la religión es un ámbito de integración social que dota de un principio de orientación conservadora y estabilizante a sus creyentes; por eso es que considera que las creencias temporal-espirituales europeas no pudieron arraigarse en una tradición cultural que mezclaba lo político y lo religioso.²²²

Desde otro enfoque similar a los vistos en este apartado, Pedro Carrasco sugirió que una de las principales características de los tarascos de mediados del siglo XX, era que compartían “una subcultura local y de clase”. Señala que después de cuatro siglos de interacción con la sociedad mayor, que si su cultura se analizara en cuanto al origen de rasgos e instituciones, podrían resultar con más herencia española que indígena”.²²³ Reconoce, sin embargo, que en su religión popular confluyen algunos eventos como los despojos de territorios, la irrupción capitalista u otros fenómenos sociales como la Revolución o la guerra cristera. Los tarascos reconocen que unos gigantes, los *khuanhári*, construyeron las ruinas arqueológicas, las iglesias y sus campanas; fueron ellos quienes nombraron los pueblos, pero al no estar bautizados, Dios les envió un diluvio. Cuando llegó Jesús -o Santiago o San Pedro o “tata Vasco”-, algunos *khuanhári* fueron bendecidos, pero otros, como los reyes de Ihuatzio y Jarácuaro, no aceptaron la fe y huyeron, quedando sepultados en los montes y convertidos en piedras.²²⁴ El diablo habita los parajes desolados; a

²²⁰ *Ibid.*, p. 194.

²²¹ Arturo Warman, *La danza de moros y cristianos*, p. 13-18.

²²² *Ibid.*, p. 151.

²²³ Pedro Carrasco, *El catolicismo popular de los tarascos*, p. 11.

²²⁴ *Ibid.*, p. 105-107.

él se le atribuyen historias sobre tesoros, es el responsable de propiciar fenómenos como el huracán o la culebra de agua, pero también es un mestizo. Carrasco encuentra que en el catolicismo popular subyace una moral generalizada contrapuesta a la irrupción capitalista y a los valores culturales que ostenta.²²⁵

LA ANTROPOLOGÍA POLÍTICA Y LA ‘RELIGIÓN POPULAR’

Hacia la década de 1970, el régimen de historicidad patrimonialista que hacía de la aculturación el proyecto ideológico posrevolucionario se hallaba en crisis, puesto que ni la antropología había logrado incorporar a las comunidades indígenas a las redes socioeconómicas y culturales de la nación, ni la reforma agraria lograda en el movimiento de la Revolución, habían sido llevadas a cabo. Desde un contexto más amplio, algunos autores que comenzaron a cuestionar el proyecto integracionista, hallando en el “colonialismo interno” impulsado por Estados Unidos un freno para el desarrollo de los países de América Latina y para la integración de sus “pueblos originarios” o “pueblos testimonio”.²²⁶ Aunado a ello, algunos proyectos de desarrollo rural impulsado por personajes como Mendizábal, permitió que algunos grupos indígenas se politizaran y comenzaran a involucrarse con la sociedad mayor, posicionándose en la vida política muchas veces desde discursos de reivindicación étnica. El I *Congreso Regional Indígena*, celebrado en 1936 en Ixmiquilpan, Hidalgo, y el I *Congreso Indigenista Interamericano* de 1940, llevado a cabo en Pátzcuaro, Michoacán, el *Congreso Indígena de Chiapas* celebrado en 1974 y el I *Congreso Nacional de los Pueblos Indígenas* celebrado en Pátzcuaro en 1975, son algunos ejemplos pertinentes al respecto. En términos de reconocimiento y política institucional, también cabe destacar la *Declaración de Oaxtepec sobre medicina indígena* que se elaboró en 1989 o el *Documento de Pátzcuaro*.²²⁷

Algunos antropólogos se pronunciaron a favor de una “antropología política” en la década de 1970, que propuso repensar la relación entre el indigenismo de Estado que había perpetuado las condiciones del colonialismo interno, razón por la cual era preciso desarrollar una teoría comprometida con la realidad de las

²²⁵ *Ibid.*, p. 125-135.

²²⁶ El término de “Pueblos testimonio”, procede de Darcy Ribero. Éstos “se configuran sobre la base de antiguas poblaciones con una densa tradición cultural, una elevada complejidad social y política y un proyecto civilizatorio propio, las cuales al ser sometidas por el régimen colonial, que aporta su cuota demográfica en una situación de dominio, aunque minoritaria numéricamente, genera naciones escindidas por sus dos grandes tradiciones culturales, la amerindia y la colonial europea”. En Andrés Medina, *En las cuatro esquinas, en el centro*, p 23.

²²⁷ Aída Castilleja, et al., “Purécherio, juchá echerio. El pueblo en el centro”, p. 259-260.

comunidades indígenas. Es paradigmática al respecto la publicación del libro *De eso que llaman antropología mexicana*, donde participaron personajes como Guillermo Bonfil, Mercedes Olivera, Margarita Nolasco y Arturo Warman, entre otros; sin embargo, a nivel continental cabe destacar la conformación del *Grupo de Barbados*, y su primera declaración de 1971, en la que se denunció el etnocidio y la opresión que todos los gobiernos de América Latina y las Iglesias protestantes, ejercían en contra de sus poblaciones originarias. Entre los firmantes encontramos a Miguel Bartolomé, Darcy Ribeiro, Stefano Varese, Bonfil –el único mexicano–, entre otros. Hubo otras dos reuniones; una en 1979 donde se incluyeron líderes intelectuales indios y, una tercera realizada en Río de Janeiro en 1993.²²⁸

Si bien esta crítica política no transformó el carácter de los proyectos institucionales, es indudable que sí marca un carácter distinto dentro de las tradiciones científicas y en el carácter de los debates interdisciplinarios. Los trabajos sobre aculturación y sincretismo fueron acercando lo sincrónico con lo diacrónico, lo simbólico con lo sociológico, de modo que algunos antropólogos y sociólogos, pudieron evaluar la herencia religiosa prehispánica en relación con otras prácticas culturales desarrollados en contextos más amplios.²²⁹

A diferencia de la visión que algunos críticos tienen sobre los debates en la antropología mexicana, de que han estado sesgados ideológicamente bajo los marcos epistemológico-naturalistas propios de las teorías materialista e idealista, considero que se ha efectuado un diálogo fructífero desde hace más de 40 años que ha involucrado también a sociólogos, filósofos e historiadores que comparten las mismas preocupaciones que los antropólogos más conscientes del valor de la diferencia. Queda pendiente sin embargo, evaluar y hacer un recuento tanto de cómo el concepto de Mesoamérica, y el marxismo en general, se ha enfrentado al etnocentrismo de las ciencias sociales y cómo ha procurado resolverlas. Por ahora basta con señalar cómo es que la antropología empleó la noción de “catolicismo popular” para explicar procesos de interacción entre los grupos indígenas en contextos más amplios, constituyendo una base para el estudio de los procesos de reproducción sociocultural, si bien cabe reconocer que el “catolicismo popular” es una categoría subordinada a las pretensiones holísticas del pensamiento científico.

²²⁸ “Anexo documental. Las Declaraciones de Barbados”, p. 314-318.

²²⁹ Hugo Nutini, “Algunos comentarios sobre la etnografía mexicana en el siglo XX”, p. 145.

La impartición de los seminarios sobre cultura popular de Alberto Cirese en el CISINAH y la UAM a partir de 1979, marcan un hito en la orientación de los debates antropológicos en relación con la dimensión simbólica en México. Según Cirese, uno de los principales objetivos de su impartición fue el de estudiar el folklore como una realización ideológica de la interacción en procesos sociales amplios, pues así es posible conocer la “concepción de vida” de los grupos constituidos históricamente como opuestos a los estratos “oficiales”.²³⁰ La teoría de Bonfil sobre el “control cultural” sugiere que la tensión entre las categorías de sociedad y cultura expresadas en términos de dominación/subordinación, permite ver la asimetría que existe entre los grupos culturales. Reconoce el “control cultural” como la “capacidad de decisión” que un grupo subordinado tiene en un momento dado para desplegar sus elementos culturales y apropiarse de los ajenos; sugiere que éste puede darse de cuatro modos: el de cultura autónoma, apropiada, enajenada e impuesta. De esta hipótesis, la continuidad histórica de un grupo es posible ya que los elementos exógenos se organizan y reinterpretan a partir de “un núcleo de cultura propia”, que es evidente si se analiza desde un enfoque atento a las identidades contrastantes.²³¹ Desde una crítica similar, pero lanzada en contra de las teorías del arte, Warman niega que pueda existir una diferencia esencial entre el arte y las artesanías. La distinción es ideológica y procede de la conciencia burguesa que concibe como sagrada la obra individual bajo el presupuesto de que constituye un producto consciente y excepcional, mientras que relega la categoría de artesanía como un producto inconsciente, popular y colectivo.²³²

Las propuestas de Bonfil y Warman, si bien buscaron explicar los procesos culturales en interacción entre grupos culturales diversos en condición de asimetría, no siempre prestaron suficiente atención a la relación entre identidad y cultura, persiste un ocultamiento ideológico, donde las identidades étnicas se delimitan como formas de una auténtica manera de ser indígena, y que son susceptibles de encontrarse entre otros grupos y en distintos momentos históricos.

²³⁰ Alberto Cirese, “Gramsci y el folklore como concepción tradicional del mundo de las clases subalternas”, p. 302-303.

²³¹ Guillermo Bonfil, “Lo propio y lo ajeno, una aproximación al problema del control cultural”, p. 293-295.

²³² Arturo Warman, “Sobre la creatividad... o cómo buscarle tres pies al gato, que como es sabido, sólo tiene dos”, p. 88.

LA DICOTOMÍA *IDENTIDAD/CULTURA* EN EL MARCO DE LAS REPRESENTACIONES SOCIALES

Sobre la base del “catolicismo popular”, diversos autores cercanos a los campos de la sociología y la antropología, buscaron estudiar los procesos de reproducción social en los contextos asimétricos de interacción cultural, bajo el supuesto de que la modernidad no constituía un todo homogéneo que se imponía sobre otras culturas. La amplitud conceptual de la “religión popular” mostró que los diversos campos de análisis se articulaban de manera congruente según la cosmovisión o la conciencia colectiva, en los campos ritual y ceremonial. La memoria, la adscripción territorial y la identidad, se tornaron categorías de análisis, explicables desde las relaciones de sentido que cada cultura proyecta en ellos.

Es preciso reconocer que si bien la articulación de las díadas identidad/cultura permiten estudiar los procesos socioculturales a partir de la “religión popular”, éstas no aportan una crítica epistemológica al concepto de religión, dado que éste es un producto dado: no hay elementos a partir de los cuales estudiar hacia el pasado la “religión popular”. Sin embargo, es indudable que, como se verá más adelante, algunos autores han recuperado el concepto de cosmovisión mesoamericana, y lo han articulado de manera pertinente al manejo de las díadas identidad/cultura. De cualquier modo, los ejemplos que se verán a continuación, aportan alternativas al posmodernismo y al antimodernismo que critica el “giro ontológico” a partir de la “antropología simétrica” de Latour, desde las teorías de las representaciones sociales. A esta tradición se le incorporan algunos enfoques que abordan la cosmovisión, como se verá en el siguiente apartado.

Gilberto Giménez en 1978 sugirió dos particularidades propias del “catolicismo popular” de las comunidades indígenas, era que tenían un escaso contenido litúrgico y sacramental respecto de las formas de religión oficial; asimismo, que le dota de agencia a elementos naturales que propician los mantenimientos y permiten la agricultura. Sus santos, además, funcionaban como referente tanto identitarios como territoriales, y que las identidades religiosas se activaban en contextos de defensa de la propiedad comunal; encontró a su vez que en amplias redes existen santuarios en los cuales, los rituales condensan y expresan tanto la jerarquía como la memoria histórica compartida por grupos indígenas a nivel

regional.²³³ De esta evidencia, y haciendo frente a las teorías “modernas” y “posmodernas” que concebían que existía una fragmentación en las identidades de las culturas tradicionales, sugirió estudiar cómo estos elementos se relacionan con el mundo capitalista sin perder su especificidad cultural.²³⁴

La “identidad” para Giménez, si bien es un término propio de la sociología, involucra otras ciencias sociales. Al ser una categoría que refiere a una “acción dotada de sentido”, es preciso someterla a una definición teórica compleja, siendo el modelo de “representaciones sociales” un dispositivo analítico,²³⁵ capaz de estudiar procesos de adscripción cultural e identitaria, que por fuerza deben estar delimitados en relación con movimientos sociales más amplios:

diríamos que la identidad es el conjunto de repertorios culturales interiorizados (representaciones, valores, símbolos), a través de los cuales los actores sociales (individuales o colectivos) demarcan sus fronteras y se distinguen de los demás en una situación determinada, todo ello dentro de un espacio históricamente específico y socialmente estructurado.²³⁶

Al advertir la identidad como una dimensión subjetiva que distribuye las relaciones de sentido en los campos de acción social, Giménez evidencia que el empleo de términos como “etnogénesis” o “etnicidad”, con los que se suele hacer referencia al “despertar de los grupos étnicos” en México, se haga sin una crítica rigurosa que no advierte que esta identidad existió hasta que los pueblos rechazaron –en lo jurídico y en lo formal- a la “nación mestiza”.²³⁷

Miguel Bartolomé que ha profundizado en torno al estudio de la relación entre pueblos indígenas y sociedad nacional -entre muchos otros temas-, sugiere distinguir las relaciones conceptuales que aluden a la organización social de las representaciones ideológicas a partir de la díada identidad/cultura; es decir, a los “modelos externos” y a las formas discursivas que han exagerado la existencia de una “tradición civilizatoria mesoamericana”.²³⁸ Para él, este abuso se ha propiciado al no advertir la noción de “identidad residencial”, ya que esta dimensión mediadora,

²³³ Gilberto Giménez, *Cultura popular y religión en el Anahuac*, p. 13-14.

²³⁴ Gilberto Giménez, “Cultura e identidades”, p. 57 y ss.

²³⁵ Algo similar sugiere Roberto Martínez cuando refiere al “núcleo central” del nahualismo. En *El nahualismo*, p. 11-16.

²³⁶ Gilberto Giménez, “Identidades étnicas: estado de la cuestión”, p. 54. Como se verá en el siguiente capítulo, Carlo Severi lanza una crítica a la “incertidumbre ontológica” que los lectores de Lévi-Strauss han perpetuado al eludir los modelos de representaciones sociales.

²³⁷ *Ibid.*, p. 165.

²³⁸ Miguel Bartolomé, “La identidad residencial en Mesoamérica”, p. 125-126.

puede ahondar en torno a la complejidad identitaria que los grupos herederos de esta tradición pudiesen compartir, siendo algunos complejos como la religión, la conceptualización del espacio o del tiempo, algunos complejos que indudablemente, afirma, proceden de una cultura mesoamericana; pues éstos

quedaban entonces estrechamente ligados el origen mítico de la sociedad, su experiencia y su destino, a la geografía residencial. De esta manera se configuraba una identidad espacial y temporal específica del grupo que permitía individualizarlo respecto a sus vecinos. Desde el punto de vista de la temporalidad involucrada, el concepto de *altépetl* parece en alguna manera comparable a la noción maya yucateca de ‘estera’ (pop), término que alude simbólicamente a una jurisdicción territorial sobre la cual se ejerce un control político.²³⁹

El ocultamiento que establece, sin embargo, es que no atiende los antecedentes a la lógica religiosa que significó la llegada de los españoles, y que continúa transformando los sistemas religiosos de las comunidades indígenas. Sugirió para este periodo, que las lealtades “etnopolíticas” que orbitaban y se dinamizaban por la *tlatocáyotl* en el Valle de México, enfrentaron una crisis de sentido que modificó la percepción del espacio y las formas de historia colectiva de los pueblos indígenas desde la irrupción europea: “la ruptura de un *nomos* social conduce inicialmente a los procesos de anomia, entendida como una “designificación” de la realidad, la que tarde o temprano debe ser resignificada”.²⁴⁰ De allí que propone emplear la “comunidad” como unidad analítica que busca explicitar los conflictos territoriales plasmados en las distintas formas articuladas de la “identidad residencial”, siendo una de ellas la “etnicidad”.²⁴¹

Los marcos analíticos de la “etnicidad” muestran la relación entre identidad/cultura, donde la amplia categoría de religión popular, permite entender cómo, de manera articulada, los distintos nodos identitarios que comparten y particularizan a las comunidades, establecen sus relaciones con la modernidad y la significan. Estas propuestas, sin embargo, no son pertinentes para el estudio del sincretismo religioso en el siglo XVI, ya que sugieren que entonces hubo un proceso de anomia, donde quedó una religión desestructurada. Simétricamente, sin embargo, demuestra que términos como el de “etnogénesis” o “etnicidad” no son

²³⁹ *Ibid.*, p. 130.

²⁴⁰ *Ibid.*, p. 131.

²⁴¹ *Ibid.*, p. 141.

pertinentes para referir a una identidad consciente en el siglo XVI, pues la conformación de las “identidades residenciales” son producto de la modernidad.

Evidenciado lo anterior, es preciso hacer un breve paréntesis. La crítica a las bases epistemológicas del “catolicismo popular” no puede resolverse dentro de las díadas naturaleza/cultura, sino a partir de las díadas religión/política que parte por cuestionar que un orden político y universal sea capaz de objetivar todos los pensamientos político-religiosos del pasado, incompletos. Aunque no son pocos los autores adscritos al “giro ontológico” que han evidenciado los ocultamientos en torno a las díadas identidad/cultura, perpetúan el ocultamiento ideológico del concepto de religión, ya sea mediante su conceptualización nuevamente como un “hecho social total” -justo como el “catolicismo popular”- como lo sostienen Sahlins y Hugh-Jones, o desde una “in-definición” que elude el etnocentrismo occidental, que resulta conspicuo en evocaciones posmodernas, como lo señala Viveiros. El dialogismo tampoco logra resolver la distinción entre identidad/cultura, ni permite estudiar el tiempo en relación con la religión como un sistema de transformaciones. Para ello es preciso acudir a la “pluralidad del tiempo social” de Braudel, que será vista en el último capítulo –y que en buena medida sostiene los equívocos de los “regímenes de historicidad” y de la “doble fractura conceptual”-, es preciso, sin embargo adelantar cómo este concepto, tanto dentro de la antropología, la filosofía y la sociología, ha permitido trascender algunos de los ocultamientos sobre los abusos de los modelos generales y de conciencia colectiva.

Giménez, al dotarle de un carácter totalizador a la tradición –como uno de los sinónimos de “religión popular”, en buena medida-, reconoce en las relaciones que ésta despliega con la modernidad un carácter sistémico y una lógica holística, donde en particular la “tradición” siguiendo la *pluralidad del tiempo social* –aunque como se acaba de mostrar, aplica a todos los campos de lo social-, es un concepto que jamás se funda en una *praxis* que repite el pasado de manera idéntica, puesto que “la base de esta autoridad no es la antigüedad, como pudiera parecer a primera vista, sino la convicción de que la continuidad con el pasado es capaz de incorporar incluso las innovaciones y reinterpretaciones que exige el presente”.²⁴² Valenzuela Arce a su vez aporta otra alternativa pertinente donde los modelos de representaciones sociales permiten estudiar las relaciones entre presente-pasado-futuro desde una

²⁴² Gilberto Giménez, “Cultura e identidades”, 60.

concepción estructural del tiempo. Para él, el concepto de “intensidad del tiempo social” permite estudiar las formas diferenciadas con la que los distintos sectores sociales conciben sus experiencias de tiempo: su noción de la duración de la juventud o sus expectativas de vida, pero indudablemente impactan todos los aspectos de la vida social.²⁴³

A continuación se verán aquellos autores que procuraron, sobre la base conceptual del catolicismo popular, estudiar procesos de reproducción sociocultural. En este bloque, la cosmovisión es empleada como un instrumento heurístico que permite explicar los procesos de reproducción sociocultural desde la base de la religión popular.

LA ‘RELIGIÓN POPULAR’ Y LA COSMOVISIÓN

Pedro Carrasco propuso a partir de evidencia etnográfica, que en las comunidades menos aculturadas existía una correspondencia entre la edad y el cargo político-religioso que ostentaban sus miembros, institución que no aparecía ya en aquellas comunidades donde los gastos de las fiestas se asumían mediante patrocinios individuales. Ello le llevó a contrastar el modelo de organización social con el de las municipales que se implementó en la Nueva España y con el sistema político moderno, para mediante una analogía proyectada a las fuentes del siglo XVI, ubicar los principios político-religiosos de estratificación característicos de la sociedad mexicana.²⁴⁴

Si bien en este ejercicio Carrasco procuró destacar algunos elementos culturales propios de la lógica-político-religiosa, conservó el ocultamiento ideológico que subordina el pensamiento religioso a uno político al suponer que hay principios inherentes –identificables por el método científico- de las religiones del mundo. Asimismo, como lo señaló la historia social, las disposiciones jurídicas raras veces coincidieron con la realidad histórico-cultural. Sin embargo, cabe reconocer que los trabajos que parten de esta base conceptual, han encontrado en los trabajos sobre los ciclos ceremoniales o la etnoterritorialidad, algunas formas de memoria y procesos identitarios, que permiten dar razón sobre los procesos de reproducción sociocultural, incorporando el concepto de cosmovisión. Sin embargo, como se verá

²⁴³ José Manuel Valenzuela Arce, “El futuro ya fue”, p. 28. Este concepto fue planteado originalmente en su libro *¡A la brava ese! Cholos, punks y chavos banda* en 1988.

²⁴⁴ Pedro Carrasco, “The Civil-Religious Hierarchy in Mesoamerican Communities”, 484-485.

a continuación, este enfoque, al no atender la lógica de la cosmovisión religiosa mesoamericana que antecede al “producto” que es el “catolicismo popular” del siglo XVI –como la etnogénesis- , no es pertinente para el estudio de la religión mesoamericana o su transformación desde el siglo XVI.

Johanna Broda retomó las propuestas de Carrasco sobre la existencia de dos ciclos ceremoniales, que pertenecen a dos religiones, propias de las dos clases sociales de la cultura azteca: la de agricultores los, cuyo origen ubicó en el periodo Preclásico y que tiene a Tlaloc como su dios patrono, y el ciclo ceremonial de los pueblos cazadores;

Mientras que la religión de los primeros giraba alrededor del culto de la fertilidad, la religión de los segundos tenía una orientación astral con un énfasis en el culto solar y la adoración del planeta Venus. Los chichimecas tenían sus dioses tribales que los guiaban en sus migraciones. El proceso de asimilación de los chichimecas a las poblaciones sedentarias del México central se refleja también en la religión, en la que puede observarse una superposición de los dioses tribales como Huitzilopochtli, Tezcatlipoca o Mixcoatl-Camaxtli sobre los antiguos dioses agrícolas. El símbolo externo de este proceso fue la presencia de Huitzilopochtli al lado de Tlaloc en la pirámide principal del Templo Mayor de Tenochtitlan.²⁴⁵

Aunque sugirió que existían dos sistemas religiosos al interior de la sociedad estratificada, estas divergencias confluyen en el ritual, puesto que en éste la mitología aporta vías que permiten vincular las concepciones abstractas de la cosmovisión, con actores concretos, ya que -siguiendo a Maurice Bloch-, el ritual se sitúa

a medias entre *stateman* and *action*, entre la afirmación verbal de nociones y creencias, y la acción. Desde este punto de vista, la religión es, ante todo, un sistema de acción, es vida social, y los ritos constituyen un aspecto sobresaliente que se presta para ser investigado mediante el trabajo de campo. Los ritos pueden ser observados por el investigador, y constituyen una realidad visible que ofrece la posibilidad de ser documentada empíricamente. Las creencias y explicaciones acerca del ritual –es decir, los elementos de la cosmovisión-, son mucho menos tangibles que los ritos mismos, y las opiniones de los informantes pueden divergir considerablemente.²⁴⁶

Como condensadores de las relaciones sociopolíticas y de estratificación social, los rituales expresan, si se estudian sus “ciclos evolutivos completos”, sus

²⁴⁵ Johanna Broda, “Las fiestas aztecas de los dioses de la lluvia”, p. 246.

²⁴⁶ Johanna Broda, “Historia y antropología”, p. 187-188.

elementos en conjunto como formas ideológicas. Mediante la representación y la disposición de las ofrendas, y de la institución de los sacrificios humanos es que pueden conectarse los ciclos de los estratos de nobles y guerreros con los de los *macehualtin*, es que se conecta la realidad mítica con el presente. El sacrificio de niños en honor a los dueños del maíz, que conmemoraba la transgresión de Uemac que hizo que los tlaloques abandonaran Tula, actualizaba en términos políticos el pacto entre toltecas y aztecas y el sacrificio de Quetzalcochtzin en Pantitlan tenía el sentido de propiciar que los tlaloques volviesen. Los sacrificios humanos

eran la característica más espectacular de la religión azteca en la época anterior a la conquista. Las dimensiones de estos sacrificios, dada la densidad demográfica de esta época, eran enormes. No hay que olvidar el significado político de estos sacrificios como medio de aterrorizar a los pueblos conquistados [...]. Sólo este efecto dramático hace comprensible cómo se podían hacer estos sacrificios sangrientos en los que cada año se mataban cientos, y probablemente miles de hombres, mujeres y niños. Las víctimas no se sacrificaban simplemente a los dioses, sino que eran la representación viva de estos dioses, de manera que eran los dioses mismos los que eran sacrificados en el ritual. A través de su sacrificio se querían provocar los fenómenos que regían o personificaban aquéllos. Los sacrificios humanos no eran nunca actos de devoción, sino que se les atribuía una fuerza causal en orden de producir los efectos deseados; estaban basados en el principio mágico del 'do ut des'.²⁴⁷

Si bien Broda objetiva y subordina el pensamiento religioso prehispánico, su uso como la base conceptual del "catolicismo popular" a la que incorpora la cosmovisión, le permitió hallar la existencia de "campos científicos mesoamericanos" como la "arqueoastronomía" o la "observación de la naturaleza", presente en las comunidades contemporáneas. Estos saberes muestran una continuidad cultural que los indígenas despliegan en su vida cotidiana, teniendo como depositarios de la memoria y de la identidad ciertas advocaciones religiosas, las cuales poseen sólidos fundamentos ideológicos:

En estas sociedades llegan a reinterpretarse las concepciones cosmológicas desde la perspectiva de crear la ilusión de que existe una armonía entre el cosmos y el orden social, así como dentro de la sociedad misma con el fin de mistificar las relaciones de dominación establecidas. Es decir, el concepto de ideología implica distinguir entre 'la realidad social objetiva' y la 'explicación' que una sociedad concreta da de esta realidad. La ideología siempre tiene una finalidad práctica en manos de la clase dominante. La cosmovisión como

²⁴⁷ Johanna Broda, "Las fiestas aztecas de los dioses de la lluvia", p. 318.

visión estructurada no implica en sí necesariamente el manejo ideológico de ella, sin embargo, llega a adquirir también funciones de este tipo.²⁴⁸

En estos “campos científicos mesoamericano” confluyen conocimientos sobre astronomía, geografía, clima, plantas y saberes medicinales; todas estas nociones, tejidas desde la lógica de los rituales y los mitos, vistos en conjunto nos muestran que

a pesar de las profundas transformaciones sociales, una continuidad conspicua de ciertos elementos de la cosmovisión indígena desde la época prehispánica hasta la actualidad, esto se debe al hecho de que esta cosmovisión sigue correspondiendo a las condiciones materiales de existencia de las comunidades indígenas campesinas. En el culto de los cerros, de la tierra y del agua se han conservado tantos elementos antiguos, precisamente, porque estos cultos expresan la relación de dependencia del campesino tradicional con el medio ambiente en que vive, las adversidades del clima y la precariedad del cumplimiento de los ciclos agrícolas de temporal.²⁴⁹

Broda reconoce como una tarea pendiente la de estudiar cómo fue que se introdujeron las fiestas europeas en el Nuevo Mundo, sin embargo reconoce que en términos de identidad, la religión popular indígena se refugió en sus rituales tradicionales, ya que la imposición del catolicismo era de carácter público y urbano, contrastante con la religión agrícola, cuya ritualidad efectuada en los cerros y otros parajes naturales, siguió desarrollándose durante siglos con independencia de los sacerdotes católicos. De allí que la autora reconoce en fiestas como las del Día de Muertos o la de la Santa Cruz, que marcan momentos precisos en los ciclos estacionales y agrícolas, que tienen múltiples elementos simbólicos dispuestos de tal modo que la religión que despliegan tiene un sentido de “resistencia étnica”.²⁵⁰

Desde un enfoque contrario, Alicia Barabas niega que se estudien las religiones indígenas desde criterios objetivos que pretenden distinguir los elementos prehispánicos de los europeos, pues los elementos religiosos, indistintamente de su origen, se aloja de manera particular en “todos los campos de la vida social”. Reconoce que una particularidad de las religiones indígenas radica en que

son incluyentes de las manifestaciones de lo sagrado de otras culturas, que no entran en contradicción sino que se adicionan o se articulan con las previas pasando a ser incorporadas

²⁴⁸ Johanna Broda, “Cosmovisión y observación de la naturaleza”, p. 462.

²⁴⁹ *Ibid.*, p. 464.

²⁵⁰ Johanna Broda, “La etnografía de la fiesta de Santa Cruz”, p. 169.

a su propia experiencia de la sacralidad, a diferencia de las religiones monoteístas que son excluyentes y pretenden abolir toda concepción cosmológica que no sea la propia. Las concepciones politeístas en cambio son plásticas, capaces de adaptación y reelaboración por estar basadas en experiencias múltiples de lo sagrado.²⁵¹

Sobre esta base, Barabas ha estudiado diversos procesos de reproducción social; aquí se explicarán dos: la “etnoterritorialidad sagrada” y la “ética del don”. Define la “etnoterritorialidad sagrada” como un ámbito histórico e identitario de los grupos culturales indígenas, que es depositario de significaciones simbólicas, y que se activa en relaciones de conflictos interétnicos y a partir de las relaciones de poder en general, que se entretajan con el espacio. La sacralización de ciertos complejos territoriales de la “religión de cerro”, involucra espacios geográficos heterogéneos como casa-solar, barrio-cementerio o iglesia-cerro, cuyas lógicas se explican desde un principio de reciprocidad, el cual moralmente es pautado por algunos mitos cosmogónicos como los del origen del Sol y la Luna. Pero involucra también a otros personajes como el Diablo o los Dueños del Monte y de los Animales, u otros asociados con el mundo mestizo; también incorpora historias sobre aparición de vírgenes, santos y cristos, sobre todo en parajes naturales. Pese a que los elementos religiosos que desfilan por sus mitos y rituales proceden de ámbitos culturales diversos, vistas en conjunto poseen algunas características comunes, como de que tienen un sentido de “soluciones terapéuticas” y un “anhelo de refundación sagrada del territorio” de carácter mesiánico. Reconoce, sin embargo, que este mesianismo debe verse más allá de lo que el modelo “aparicionista católico” sugiere:

La concepción sacralizada del espacio y la irrupción excepcional de lo sagrado en el mundo humano eran fenómenos frecuentes de la cosmología mesoamericana y siguen estando vigentes entre los pueblos indígenas y campesinos actuales. No sólo son expresión de ello los Dueños o Señores del Lugar, que controlan específicos espacios de la naturaleza, eligiendo los ámbitos excepcionales para manifestarse a la gente, sino también los héroes creadores recordados en los mitos, que dejan sus huellas visibles para sacralizar la fundación del territorio de los hombres.²⁵²

Dado el carácter de “hecho social total” de la religión, ésta se crea, transmite y transforma mediante la articulación del *nomos* y del *ethos*, donde el principio de

²⁵¹ Alicia Barabas, “Cosmovisión y entidades territoriales”, p. 27.

²⁵² Alicia Barabas, “El aparicionismo: fenómeno de la identidad colectiva” p. 213.

reciprocidad constituye el ámbito mediador que asigna el valor de las experiencias. La economía del don y la mercantil no son opuestos sino complementarios entre las comunidades indígenas de Oaxaca, sugiere Barabas; la ruptura del principio a partir de la no redistribución evoca una sanción moral que incorpora el tema de la venganza.²⁵³ De allí que reconoce que la reciprocidad, como eje a partir del cual se tejen las relaciones interétnicas, le permitió elaborar tres categorías, que son: la generalizada, la restringida y la negativa, aunque también incorpora su dimensión pública o privada, los cuales, articulados, expresan la experiencia intercultural a partir de sistemas lógicos y jerárquicos. De allí que para Barabas, “la reciprocidad no es sólo una forma de control social sino también la expresión concreta de una ética cultural, para la cual la satisfacción de donar es un valor fundamental en el código moral que rige las relaciones intersubjetivas”.²⁵⁴

Otro autor al que es preciso hacer referencia, es Báez-Jorge, quien sugiere que atender la dimensión simbólica que subyace en las religiones subalternas indígenas, es una vía que permite trascender tanto las determinaciones que imponen tanto los enfoques sincrónicos de los como de las generalidades del enfoque sociocultural que aporta la larga duración, en tanto que

Las manifestaciones de la religiosidad popular expresan, de manera dialéctica, la mediación ideológica entre el pueblo y el poder; interrelación abigarrada y complejísima que, semejando una estratigrafía de lo imaginario, acumula viejas imágenes numinosas al lado de nuevas soluciones simbólicas que deben observarse en relación con las asimetrías étnicas y sociales en que están inmersos los grupos que las configuran, sin abstraerlas de su inserción en formaciones sociales específicas.²⁵⁵

En tanto la religión es una amplia conceptual, tampoco logra aprehender la lógica religiosa prehispánica presente en la religión popular indígena. Sin embargo, este enfoque le ha permitido estudiar la tensión y compleja relación que existió entre los distintos proyectos evangelizadores de las ordenes mendicantes entre sí, y los demás grupos sociales, algunos de los cuales, impactaron en la conformación de las heterogéneas soluciones religiosas sincréticas que los indígenas adoptaron a raíz de la conquista;

Esquemmatizando, puede decirse que mientras los dominicos se distinguieron por su postura ortodoxa, los franciscanos –por lo general- se manifestaron indecisos o escasamente interesados en apoyar este tipo de expresiones interculturales; los agustinos, por su parte, no

²⁵³ Alicia Barabas, “La ética del don”, p. 150-152.

²⁵⁴ *Ibid.*, p. 177.

²⁵⁵ Félix Báez-Jorge, *Entre los nagueales y los santos*, p. 75.

tuvieron dificultades para tolerar libertades en el simbolismo ambivalente y en la doble veneración a las divinidades cristianas, principalmente las advocaciones marianas y los santos sincretizados. En el extremo, los jesuitas llegaron a los límites de la tolerancia incorporando ideas de los indios en su actividad evangelizadora.²⁵⁶

Desde este enfoque pudo profundizar en torno a cómo los decretos resueltos en el Primer Concilio Provincial propiciaron “que la población indígena se precipitara en una idolatría semejante a la combatida, cuyo propulsor central sería la dialéctica de la imagen y la devoción, de acuerdo con la cual el icono produce la devoción y ésta consagra la imagen”.²⁵⁷ Las hagiografías indígenas son elaboraciones contrahegemónicas que se alimentaron tanto de creencias prehispánicas como del imaginario mundo barroco español. Es en este sentido que considera pertinente estudiar el catolicismo popular desde una perspectiva dialéctica donde las “representaciones colectivas” refieren complejos procesos identitarios; “la religiosidad popular indígena se sustenta en lealtades, identifica alteridades y propicia la cohesión comunitaria a partir de la dimensión fundacional del pasado expresada en las dinámicas sociales del presente”.²⁵⁸

Como se ve, tanto para Broda como para Barabas, la religión popular es la categoría más amplia que envuelve los distintos procesos ideológicos y complejos culturales; es preciso destacar, sin embargo, que en la primera autora no es factible establecer una distinción entre la identidad y la cultura, además de que en su base conceptual no existe un ajuste a las formas y complejos entre las fuentes del siglo XVI y el periodo actual que ella estudia. Barabas, en cambio, reconoce que mediante un manejo adecuado entre el modelo *emic-etic*, es posible acceder a temas fundamentales como la representación del espacio, logrando acceder a una profunda exégesis etnográfica sobre temas como la cosmovisión, que van más allá de “la especulación arqueológica o desde la exclusiva abstracción teórica”.²⁵⁹ Reconoce en este sentido que el debate sobre el núcleo duro de López Austin, debiera trasladarse en términos de entender las cosmovisiones indígenas como “nuevas”, y no como “variantes” de “una única cosmovisión mesoamericana transhistórica”. Aunque reconoce que desde la perspectiva histórica, la unidad de la

²⁵⁶ Félix Báez-Jorge, *¿Quiénes son aquí los dioses verdaderos?*, p. 74-75.

²⁵⁷ *Ibid.*, p. 161.

²⁵⁸ *Ibid.*, p. 24.

²⁵⁹ Alicia Barabas, “Introducción”, p. 13-36.

religión no niega la posibilidad de estudiar procesos de diferenciación cultural y organizativa.²⁶⁰

Se concluye que los tres tipos de reciprocidad de Barabas se articulan con el carácter de la “religión de cerro”, como se verá en el capítulo siguiente, con la noción de sobrenaturaleza cristiana y mesoamericana. Mientras que el carácter de las hagiografías indígenas de Báez-Jorge aportan una estructura en la historia social, susceptible de articularse con fenómenos históricos.

RITUALES Y CICLOS CEREMONIALES

Sobre la base amplia de la religión popular, la etnoterritorialidad, la memoria y la identidad, emergen como categorías que se tejen en el ámbito ritual, con procesos más amplios en el marco de las representaciones colectivas. Otra línea desarrollada por Broda fue la del estudio de la ritualidad de las fiestas agrícolas en torno al maíz, la tierra o la lluvia. El territorio, como término mediador entre la identidad y la alteridad -pautado por una lógica de lo sensible que distribuye la sobrenaturaleza en la memoria-, considera que le permite estudiar el culto como una forma de expresión ideológica ligada a un orden social. Del simbolismo religioso que se asocia a la fiesta de la Santa Cruz entre los pueblos nahuas de Ameyaltepec, Oapan, San Juan Tetelcingo, Citlala, Acatlán y Oztotempan en Guerrero, encuentra que hay una asociación entre la Virgen María y el *tonacaquahuitl* (el árbol de nuestro sustento). La advocación de la cruz como “Nuestros Padres”, Totatazitzihuan, alude a los muertos y los ancestros que habitan los cerros; este mismo nombre designa a los santos. La cruz, como árbol cósmico, es ofrendada y se le trata como una persona; su esencia “se enlaza con el territorio del pueblo, las milpas y los cerros donde se encuentran los ‘aires’ (yeyecame) y los muertos y/o ancestros (totatazitzihuan)”.²⁶¹ Broda reconoce asimismo la existencia de otras fiestas como la Candelaria o la Asunción de María que, pese a sus variantes regionales, también son “conspicuas en términos sincréticos”.²⁶²

Catharine Good a su vez, estudió cómo la noción de *tequitl* (“trabajo”) entre los nahuas de Ameyaltepec, Guerrero, es neurálgica en la conformación de su estructura social y su organización ceremonial. Este término alude a la deuda que

²⁶⁰ *Ibid.*, p. 67.

²⁶¹ Johanna Broda, “La fiesta de la Santa Cruz”, p. 195-197.

²⁶² *Ibid.*, p. 226.

los hombres contraen al nacer con la tierra y con el maíz y que “pagan” con la muerte. Ya que durante la colonia se introdujeron la ganadería y el comercio en la región, muchos de los indígenas reprodujeron su identidad cultural a partir de prácticas que no tenían una relación directa con la agricultura; desde la segunda mitad del siglo XX, la producción y venta de pinturas en papel amate se ha convertido en una actividad económica que incorpora la participación de los muertos.²⁶³ Mientras que el *tequitl* refiere al flujo de la energía, los conceptos de *tlacaiita* y *tlazohitla* suelen ser “expresados en el dar y recibir recíproco de los bienes y la fuerza de trabajo”. El *chicahualiztli* o “energía vital” es una cualidad que vuelve a la persona un ser social, al tiempo que define las relaciones entre los grupos domésticos mediante un “constante intercambio recíproco de objetos, trabajo y esta fuerza se da entre vivos y muertos, entre grupos domésticos y el pueblo, entre el grupo étnico y la tierra, los santos y otros seres sagrados”.²⁶⁴

Las “almitas” de los muertos, aunque abandonan su cuerpo, perviven en la comunidad actuando como fuerzas del viento, y viven en los cerros, las piedras, las cuevas, los santos, los zopilotes o en el númen de Tonantzin. De allí que Good considera que la idea de muerte entre los nahuas parte de una “conceptualización de la relación entre los humanos, la tierra y la agricultura”, permitiendo mediante la deuda que se contrae con el maíz el flujo del *chicahualiztli*. El análisis de los ciclos ceremoniales muestran cómo los vivos reciprocán a los muertos en fiestas cristianas como la de San Miguel, la cual marca el inicio de la cosecha, y es cuando los nahuas despiden a sus muertos de manera colectiva. El Carnaval, la Semana Santa, entre otras fiestas católicas y patronales, así como rituales del “ciclo de la vida” tales como el bautizo, el matrimonio o el entierro, desbordan los circuitos católicos, pues involucran relaciones con el trabajo, la agricultura, el paisaje o la salud, por ello es que es preciso estudiar la vida ritual desde una visión de conjunto. En el Carnaval, por ejemplo, que se celebra cuando la sequía está en apogeo, se rememora que un Cristo negro se apareció en el agua del cerro —a él se le ofrendan ropa y telas que se usan en otros eventos como los entierros, pues éstas quedan impregnadas de su *chicahualiztli*—,²⁶⁵ los nahuas deben peregrinar a una cueva; entonces: “los oficiales religiosos de Cuetzala apilan grava extraída del manantial en el atrio de la iglesia y

²⁶³ Catharine Good, “El ritual y la reproducción de la cultura”, p. 240.

²⁶⁴ *Ibid.*, p. 245.

²⁶⁵ *Ibid.*, p. 249.

los peregrinos buscan allí piedras que revuelven con semillas que sembrarán cuando empiece la época de lluvias”.²⁶⁶ Los huesos, cuando quedan libres de la deuda, ayudan a los procesos pluviales y de regeneración vegetal, como las piedras lo hacen como las semillas, por eso “la piedra y el hueso podrían sustituirse mutuamente, tanto ritual como simbólicamente”.²⁶⁷

El tema de la memoria histórica entre los nahuas de Guerrero es muy importante en la propuesta de Good, aunque reconoce que ésta generalmente ha sido ocultada por la ideología moderna bajo la categoría patrimonialista de “tradición”. De allí que recupera reivindica el término de “etnogénesis” que –como el de “creolización”- alude a la aparición histórica de un pueblo enfatizando los procesos de creación y adaptación simbólica que les permite sobrevivir y reproducir su cultura en el contexto de luchas culturales y políticas asociadas a los procesos de expansión colonial.²⁶⁸ De allí que reconoce en la etnografía la posibilidad de estudiar una “tradición filosófico amerindia”,²⁶⁹ susceptible de articularse con una perspectiva histórica:

Algunos antropólogos que abordan la historia desde la etnografía han demostrado que diferentes culturas ordenan su pasado –y desarrollan formas de entender el pasado significativo- de acuerdo con reglas propias que difieren de manera fundamental de nuestra visión de la historia. Se pueden descubrir teorías locales de la historia en la vida ritual, en la música, en torno a una gran variedad [...]. La investigación etnográfica en otras regiones del mundo demuestra que hay poder político, social y simbólico en el hecho de crear y transmitir historia propia, y desarrollar una memoria histórica autónoma [...]. Reconocer múltiples historias con sus propias lógicas culturales permite problematizar la construcción occidental de la historia y explorar la relación de ésta con la modernidad y la expansión del capitalismo; nos da un punto de referencia externo para criticar el modelo dominante.²⁷⁰

El verbo *cotona* (jalar un mecate, cordó o hilo hasta que se rompa) alude a la ruptura definitiva de una práctica o de un modo establecido entre los nahuas; *xticotoniskeh* (“no romperemos el cordón”) refiere a una continuidad con las formas de “más antes”, su importancia se devela sobre todo en el ciclo festivo.²⁷¹ El *tequitl* es indisociable de una concepción del pasado en el que los pueblos trabajaban

²⁶⁶ *Ibid.*, p. 248.

²⁶⁷ Catharine Good, “La vida ceremonial en la construcción de la cultura”, p. 173.

²⁶⁸ Catharine Good, “Reflexiones teóricas sobre la cultura”, p. 81.

²⁶⁹ *Ibid.*, p. 82.

²⁷⁰ Catharine Good, “Y continua la polémica. Unidad y diversidad en Mesoamérica”, p. 56.

²⁷¹ Catharine Good, “La vida ceremonial en la construcción de la cultura”, p. 143.

juntos, reconocen en sitios arqueológicos como Teotihuacan “su trabajo” estableciendo en estos términos “una relación histórica muy directa”.²⁷² Conforme los muertos van siendo olvidados, abandonan a su comunidad. Ésta creencia, según Good, muestra que los nahuas

están conscientes de que mantener esta cosmología, realizar las actividades rituales y ordenar las relaciones humanas de manera consistente con ella reproduce a su grupo cultural a lo largo de la historia. Ellos guardan una imagen muy poderosa: la de los muertos olvidados, llorando, que andan cada vez más lejos hasta perderse en busca de sustento. Esta concepción refleja una sabiduría ancestral: la disolución social es el destino de un pueblo que ya no respeta ni recuerda a los que vivieron y trabajaron antes. En cambio, el trabajo conjunto de los muertos y los vivos crea un grupo social vigoroso y asegura la continuidad en el presente y hacia el futuro.²⁷³

Desde un enfoque centrado en torno a la relación entre territorio y memoria entre los purépechas, Castilleja reconoce en fiestas como la *cha'nantskua* dentro del ciclo de Semana Santa. Este ritual que consiste en subir al cerro para bajar un tronco es encargado al gremio de los panalaros que, dirigidos por el carguero y los santos, van de cacería al cerro, donde también recolectan flores que adornarán el *k'arhátakwa* (estructura hecha con dos palos atados, que sugiere, pueden aludir al árbol sagrado mesoamericano). Aunque el sentido del ritual es para propiciar las lluvias, la autora advierte que éste involucra muchos sectores sociales y oficios que no tienen relación directa con la agricultura, como pueden ser comerciantes o migrantes que desde Estados Unidos, envían remesas para apoyar la fiesta.²⁷⁴

El intercambio de granos y semillas, la ofrenda de imágenes en miniatura, son algunos elementos que rigen este ciclo ritual; la participación de la Iglesia católica en él, se restringe en este ciclo a ofrecer misas en las visitas que hacen los santos en los pueblos. Cabe destacar la danza de los tigres (*pukiecha*) que se celebra el 3 de mayo en San Pedro Zipiajo, que rememora el milagro de un árbol que sangró cuando un leñador quiso cortarlo, por lo que se apareció la imagen del señor del Socorro; en la fiesta de la Inmaculada Concepción de Nuevo San Juan Parangaricutiro el mayordomo, prioste y mujeres jóvenes (*huanahchaecha*), recolectan agua y plantas olorosas del cerro, con las que bañan al santo, pues “el

²⁷² *Ibid.*, p. 145.

²⁷³ *Ibid.*, p. 176.

²⁷⁴ Aída Castilleja, “La *Cha'nantskua* o Fiesta del Corpus en pueblos purépechas”, p. 388-398.

templo debe oler como el cerro”.²⁷⁵ Los sistemas rituales que encontró en la Cañada de los Once Pueblos, muestran que si bien los purépecha se han transformado, las relaciones de parentesco y las comerciales, las redes de reciprocidad y las celebraciones que comparten diversos pueblos, como el culto al Señor de la Ascensión o K’enchintskwa o la fiesta de Corpus y las Pastorelas, rememoran la antigua vecindad y la hermandad de sus santos, ya que antes, entre ellos no estaban los pueblos de Tingambato y San Juan Tumbio, lo que les ha permitido estrechar sus relaciones económicas.²⁷⁶

Una característica que reconoce Castilleja de la “etnoterritorialidad” es que rige la formas de memoria; ciertas instituciones coloniales como el “fundo legal”, permitieron a las comunidades establecer relaciones en términos de una “identidad residencial”, siendo la *pindekua* (“costumbre”), un ámbito que en el marco de las “representaciones colectivas”, muestra las concepciones espacio-temporales de la comunidad, muchas veces a partir de las historias de los santos y la profusión de sus cultos. La posesión territorial suele ser legitimada y recordada por apariciones de santos, vírgenes o niñas, sucedidas en el “tiempo inmemorial” o en el “más antes”, en lugares como ojos de agua, manantiales o al pie de encinos; son significativas también las historias que rememoran sus traslados y las reubicaciones desde el periodo colonial.²⁷⁷ Los relatos de origen de muchos pueblos sucedieron en cerros, los ojos de agua fueron el centro de la fundación o donde aprendieron los oficios; se dice que los antepasados vivían en los cerros, pero bajaron por agua y se establecieron en torno al templo que eligió cada santo; reconoce que actualmente estos sitios son temidos.²⁷⁸

La expresión *juchá écherio* (“nuestra tierra”), refiere al entorno inmediato, engloba las tierras de propiedad colectiva, las relaciones familiares, las instituciones y mecanismos de mediación, entre otras reconocidas por el estado. Dota de significación ciertos territorios como el pueblo (*ireta*) y las tierras de cultivo (*tarhéta*), o el espacio del cerro (*juáta*) -que es donde se vuelven presentes las prohibiciones y las creencias populares (allí fueron nombradas las plantas, las flores y los animales). Al interior del pueblo existen lugares como el altar doméstico, la iglesia o las

²⁷⁵ *Ibid.*, p. 407.

²⁷⁶ Aída Castilleja, *et. al.*, “*Puréecherio, juchá echerio*. El pueblo en el centro”, p. 292.

²⁷⁷ Aída Castilleja y Gabriela Cervera, “Entre la comunidad y la región”, p. 261-265.

²⁷⁸ *Ibid.*, p. 272.

imágenes; las orillas del pueblo, los cruces de caminos, las barrancas, los arroyos o los ríos; todos ellos cargados de sacralidad.²⁷⁹

Las propuestas de Giménez, Bartolomé y Barabas, dentro del marco de reflexión de las representaciones sociales, permiten atender los procesos identitarios ligados a complejos más amplios como el territorio o la memoria, como lo hacen también Broda, Good y Castilleja. Desde este enfoque, la comunidad se torna una unidad analítica en la que las soluciones simbólicas relacionadas a fenómenos religiosos concretos, son susceptibles de contrastarse con la estructura que aporta la historia social, para acceder al sentido simbólico contenido en documentos asociados a los conflictos agrarios, o en testamentos, entre otros. Si bien en estas propuestas subyace una concepción amplia de la religión popular, es preciso recalcar, como recién se vio, que el manejo que desprenden de éste son distintos.

CONCLUSIONES

El mito de la “revolución neolítica” permitió incorporar la información arqueológica, histórica y etnográfica al estudio de las sociedades prehispánicas y sus herederas. Asimismo, propuestas como las “redes de intercambio”, permitieron distinguir procesos históricos y complejos fenómenos culturales particulares. Asimismo, un enfoque atento a la profundidad histórica permitió advertir que la cultura prehispánica era mucho más compleja de lo que las fuentes que sostenían el paradigma del México Antiguo sugerían. Si bien en este capítulo se mostró que un motor de la evolución histórica en Mesoamérica fue el de la pugna entre un gobierno teocrático y uno militarista que permitió el paso del periodo Clásico al Posclásico, también se vio cómo el “Epiclásico”, permitió discutir la evolución cultural desde una complejidad mayor a la de sólo recurrir al principio de la catástrofe.

Ideológicamente, si bien subyace un vínculo nacionalista-posrevolucionario en el paradigma de Mesoamérica, éste es heterogéneo, pues si bien se reconoce una unidad cultural mesoamericana como un patrimonio de la nación, también ha sido objeto de críticas y debates más amplios. Los modelos de representación, por su parte, permiten estudiar la religión popular de herencia mesoamericana desde procesos sociales amplios. La “filosofía de la praxis” aportó un enfoque para estudiar la significación política contenida en la religión, y especialmente abrió la puerta para

²⁷⁹ *Ibid.*, p. 273.

adentrarse en la diversidad religiosa contenida en el catolicismo popular. Además, las tipologías como el *continuum folk-urbano*, la “cultura de conquista” o el modelo de “control cultural”, se presentaron como ejemplos quienes abordan el tema del cambio religioso contemporáneo. La cosmovisión, en cambio, permite plantear un concepto de cultura como producto de la comunicación entre diversas sociedades a lo largo del tiempo, trascendiendo el carácter elitista que veía un tipo de religión compleja y otro simple al interior de una misma sociedad; dado su carácter co-creativo, la cosmovisión se concibió como producto de la sociedad en su conjunto. Se destacaron también los trabajos sobre salud y enfermedad que aportaron una interpretación sobre el fenómeno religioso desde una complejidad mayor. La incorporación de ciertos temas como la identidad, el territorio o la memoria, tienen mucho potencial de estudio desde una perspectiva atenta al sistema de transformaciones, si bien no desde un enfoque histórico anterior, ya que en ese caso, la religión popular (o la cultura o la identidad o la herencia prehispánica) es un producto dado.

Dentro de la antropología simbólica y la sociología, la atención prestada a la dinámica que subyace en la dicotomía identidad/cultura, permitió trascender las explicaciones homogéneas y mecanicistas, incorporando la dimensión de la reproducción social y cultural, siendo la religión popular con su carácter subalterno y contrahegemónico una palestra en torno a la cual se articulan los distintos ámbitos de la cultura.

CAPITULO III

LAS DÍADAS NATURALEZA/CULTURA Y RELIGIÓN/POLÍTICA

*Mejor olvidar los mapas, pues, se me hacen, de pronto,
petulantes y engréidos con su jactanciosa pretensión de abarcarlo todo.*

*Mejor me vuelvo hacia los poetas que, a veces,
en bien medidos versos, pronunciaron verdaderas profecías.*

Alejo Carpentier, El arpa y la sombra.

Aquí se recupera a Lévi-Strauss y su crítica a la dicotomía naturaleza/cultura, para mostrar sus aportaciones a los estudios sobre la religión anteriormente hechos con enfoques universalistas y materialistas. A partir de una *lógica de lo sensible*, la memoria, las concepciones temporales y la relación que estas establecen con las relaciones de parentesco, así como las creencias sobre la vida después de la muerte o los “mitos del origen de la vida breve”, es que pueden mostrarse las lógicas de los sistemas religiosos puestas en interacción. Una cuestión fundamental de esta perspectiva, consiste en que procura aplicar un “equivoco ontológico”²⁸⁰ a las categorías científicas modernas al confrontarla con la evidencia etnográfica y con las lógicas y sistemas de transformación que éstas desprenden de su interacción con la sociedad moderna en general.

Si bien la aplicación del método de los equívocos tiene una importancia nodal, pues la evidencia etnográfica –o histórica como se verá en la segunda parte del capítulo- obliga al estudioso a ajustar las relaciones de sentido que despliegan sus categorías conceptuales, también se han aplicado de manera indiscriminada sin que se repare en sus consecuencias. Mientras el equívoco aplicado a los campos de naturaleza y cultura aporta una crítica pertinente para el estudio de la religión en un plano sincrónico, para estudiarla en su transformación histórica es pertinente atender las dicotomías religión/política; de allí que tanto las reflexiones de Bloch y de Koselleck, y la pluralidad del tiempo social de Braudel, aportan algunas de las bases conceptuales a partir de las cuales se articulan tanto la “doble fractura conceptual” como los *regímenes de historicidad*.

LA ASIMETRÍA NATURALEZA-CULTURA

Una de las razones que cuenta Lévi-Strauss, lo llevaron a internarse en la selva del Amazonas en la década de 1930, fue la de tratar de encontrar un grupo que no

²⁸⁰ Como el de O’Gorman para evidenciar el etnocentrismo de la invención de América y el de Lira para mostrar que la complejidad de la vida social sobre pasa, por mucho las disposiciones objetivas del pretendido orden jurídico y legal.

hubiese tenido ningún contacto con la civilización occidental; luego de varios días se encontró con un grupo, los *tupí-kawaíb*, quienes, efectivamente, no habían tenido contacto con los occidentales. Para su sorpresa, sin embargo, lo que experimentó fue el límite de la inteligibilidad humana:

Tan próximos de mí como una imagen en el espejo, podía tocarlos, pero no comprenderlos. Recibía al mismo tiempo mi recompensa y mi castigo: ¿no era culpa mía y de mi profesión suponer que hay hombres que no son hombres? ¿Qué algunos merecen más interés y atención porque el color de su piel y sus costumbres nos asombran? Con sólo que logre adivinarlos, perderán su cualidad de extraños; y tanto me habría valido permanecer en mi aldea. O bien, como en este caso, conservar esa cualidad; y entonces de nada me sirve, puesto que no soy capaz de aprehender qué los hace tales.²⁸¹

El que la experiencia de esta interacción le mostrara que no es posible comprender en su totalidad al “otro”, permitió a Lévi-Strauss emprender una crítica a la pretendida objetividad del pensamiento científico, totalizante. La confianza que los historiadores y antropólogos depositaron en la ciencia, partía de la certeza de que es posible reconocer, subordinar y objetivar las manifestaciones religiosas, artísticas o científicas del repertorio cultural de la historia universal. El equívoco que desprendió de la evidencia etnográfica, lo llevó a reconocer en una anécdota del siglo XVI de Fernández de Oviedo la misma incompreensión que experimentó; encontró que mientras los europeos en la isla de La Española probaban la naturaleza del alma de los naturales mediante cuestionarios en los que consignaron que “para los indios valía más ser hombres esclavos que animales libres”, los nativos capturaban a los españoles y los ahogaban para corroborar si sus cuerpos se pudrían, y así poder determinar su “humanidad”.²⁸²

La crítica de Lévi-Strauss a la ideología moderna que supuso que existía entre lo natural y lo social se instauró con el hito de la “revolución neolítica”, pues entonces se dispuso que “todo lo que es universal en el hombre corresponde al orden de la naturaleza y se caracteriza por la espontaneidad, mientras que aquello que se sujeta a una norma, es propio de la cultura y presenta los atributos de lo relativo y de lo particular”.²⁸³ La identificación de este equívoco abrió la puerta a una serie de reflexiones que contribuyeron a que algunos antropólogos evidenciaran el equívoco de otros conceptos analíticos dentro de las ciencias sociales.

²⁸¹ Claude Lévi-Strauss, *Tristes trópicos*, p. 372.

²⁸² *Ibid.*, p. 77-78.

²⁸³ Claude Lévi-Strauss, *Las estructuras elementales del parentesco*, p. 41.

Es pertinente destacar a Roy Wagner, quien propuso que la cultura no era otra cosa que una ficción con la que el antropólogo describía a su propia comunidad su experiencia de interacción con la “alteridad”. De allí que propone definir la cultura como una invención proyectada en los marcos que la asociación de científicos determinó como una convención. Sin embargo, se salva de la crítica posmoderna abstracta al sugerir que su carácter es reversible: del mismo modo que el occidental proyecta sus convenciones para significar el contacto intercultural, el indígena despliega sus términos y relaciones de sentido para incorporar a los occidentales.²⁸⁴

Marilyn Strathern por su parte cuestiona que la noción de sociedad, empleada por los antropólogos relativistas y funcionalistas, se aborde desde esquemas holísticos cuya lógica utilitarista adquiere sentido desde la identificación y significación de las relaciones rituales, según la lógica del don y del contradon. Para ella, hacer del ritual una institución cuyo sentido fundamental es de socialización –de volver los productos naturales en culturales- es impreciso, pues del mismo modo que lo político no procede de un impulso natural y universal por cohesionar a los individuos en grupos sociales, en el ritual no se exponen todas las formas de identidad cultural. Evidenciado el equívoco de que la dicotomía individuo/sociedad existe sólo en la cultura occidental, la autora sugiere pensar la sociedad como “partes sin un todo”.²⁸⁵ Siguiendo esta lógica, Viveiros reconoce que la “etnicidad” no es un instrumento que explique los procesos de interacción entre los tupinambá de Brasil, pues éstos despliegan sus procesos identitarios no como un “límite a ser”, sino siguiendo una lógica de intercambio. De allí que se pregunta por las posibilidades de plantear un poder político que no esté sustentado en la coerción del tipo de las sociedades estatales, o en una religión más allá de lo que sugieren las teorías que la conceptualizan como un cuerpo de creencias que se sustenta en la significación de la experiencia normativa de una cultura. Esta hipótesis la lanzó cuando advirtió que en la religión tupinambá no había creyentes, herejes o dioses en el sentido cristiano.²⁸⁶

Otro autor al que es preciso hacer referencia es Bruno Latour, pues llevó la crítica de los campos naturaleza/cultura a un nivel que le permitió trascender tanto los debates sobre la modernidad –caída en desgracia a partir del paradigmático año

²⁸⁴ Roy Wagner, *The invention of culture*, p. 14- 29.

²⁸⁵ Marilyn Strathern, *The Gender of Gift*, p. 3 y ss.

²⁸⁶ Eduardo Viveiros de Castro, “O mármore e a murta”, p. 214-216.

de 1989- como las críticas posmoderna y antimoderna de la antropología, la sociología y la filosofía. Desde un ejercicio de antropología simétrica, se propuso evidenciar el equívoco que la “constitución moderna” había impuesto y perpetuado, de que existía una humanidad legítima, capaz de reconocer la objetividad que subyace en el mundo natural y la subjetividad del cultural, y que permitía a la tradición occidental asumirse como superior a las demás humanidades que si bien podían ser diversas, compartían una ontología monista que confundía lo natural con lo cultural, por lo que le dotaban de agencia a las cosas, a los animales o a Dios. Según él, este principio ideológico -el de la “constitución moderna”-, se valida ya que concibe lo natural, lo político y lo discursivo como campos de estudio inconexos:

Nuestra vida intelectual sigue siendo reconocible mientras los epistemólogos, los sociólogos y los deconstruccionistas permanezcan a distancia conveniente, nutriendo sus críticas con la debilidad de los otros abordajes. Desarrollen las ciencias, desplieguen los juegos de poder, desprecien la creencia en una realidad, pero no mezclen esos tres ácidos cáusticos.²⁸⁷

Esta “tripartición crítica” –de la separación de lo natural, lo político y lo discursivo-, no muestra que en verdad, tanto las sociedades son distintas a aquello que los sociólogos construyen, como las naturalezas difieren de lo que los epistemólogos presuponen como dado; por lo que la naturaleza no puede universalizarse, ni reducirse a los marcos del “relativismo cultural” –o del mito de la “revolución neolítica”-, puesto que:

Todas las naturalezas-culturas son semejantes en el hecho de que construyen a la vez los seres humanos, divinos y no humanos. Ninguna vive en un mundo de signos o de símbolos arbitrariamente impuestas a una naturaleza exterior conocida únicamente por nosotros. Ninguna, y menos aún la nuestra, vive en un mundo de cosas. Todas distribuyen lo que llevará signos y lo que no los llevará. Si hay una cosa que todos hacemos igual es realmente construir lo que a la vez nuestros colectivos humanos y los no humanos que los rodean. Algunos, para construir su colectivo, movilizan antepasados, leones, estrellas fijas y la sangre coagulada de los sacrificios; nosotros, para construir los nuestros, movilizamos la genética, la zoología, la cosmología y la hematología.²⁸⁸

Hasta aquí es posible advertir que los conceptos de religión, mito, historicidad no son universales; y que tanto el relativismo cultural como el funcionalismo –implícito en las concepciones de que existen tipologías sobre el funcionamiento de las

²⁸⁷ Bruno Latour, *Nunca fuimos modernos*, p. 22.

²⁸⁸ *Ibid.*, p. 155.

sociedades objetivas-, son incapaces de dar cuenta de la lógica ontológica presente en los sistemas religiosos de los pueblos considerados como otros y diferentes a los occidentales. A continuación se expone cómo Lévi-Strauss propone estudiar la religión de los pueblos amerindios, atendiendo sus propiedades sensibles y la lógica de su transformación. En el siguiente apartado se señala cómo la crítica epistemológica de Lévi-Strauss ha impactado en el denominado “giro ontológico”, y luego de un breve balance, se evidenciarán aquellos puntos susceptibles de recuperarse para el estudio del cambio religioso en la Nueva España en el siglo XVI; entonces la dicotomía religión/política adquirirá preponderancia.

TOTEMISMO/SACRIFICIO Y MITO DEL ORIGEN DE LA VIDA BREVE

Para Lévi-Strauss, las lógicas totémicas se rigen por un principio de separaciones diferenciales que distribuyen sus calidades sobrenaturales en los distintos campos de lo social, a partir de una lógica de lo sensible, y no de un proceso cognitivo predeterminado. Por ello la historia no es un instrumento adecuado, pues cuando ésta traza un límite entre primitivos y civilizados –mediante el mito de la “revolución neolítica”-, termina por imponer criterios cronológicos y conceptuales emanados de un universo moderno, por encima de las lógicas locales:

La historia se introduce subrepticamente en la estructura, en una forma modesta y casi negativa: no explica el presente, pero efectúa una elección entre los elementos del presente, concediendo a algunos de ellos, solamente, el privilegio de tener un pasado. Por consiguiente, la pobreza de los mitos totémicos proviene de que cada uno tiene, exclusivamente, como función, fundar una diferencia como diferencia: son las unidades constitutivas de un sistema. La cuestión de la significación no se plantea al nivel de sistemas cuyos elementos son los mitos.²⁸⁹

La “historia mítica” en cambio, aparece simultáneamente unida y desunida de su relación con el presente. Desunida porque la naturaleza de los primeros ancestros difiere a la que tienen hoy día, pero unida porque desde su transformación nada ha ocurrido, salvo algunos eventos en los que el ritual articula este pasado “desunido” a la periodicidad biológica y estacional, y simultáneamente el pasado “unido” liga a los vivos con los muertos. De allí que propone distinguir dos modelos de historicidad: el de las “sociedades frías” y el de las “sociedades calientes”. Las primeras “buscan anular de manera casi automática el efecto que los factores

²⁸⁹ Claude Lévi-Strauss, *El pensamiento salvaje*, p. 335.

históricos podrían tener sobre el equilibrio y la continuidad de sus instituciones; las segundas, en cambio, interiorizan resueltamente el devenir histórico para hacer de él motor de su desarrollo”.²⁹⁰

Hasta aquí se muestra que el autor considera que la historia no es capaz de estudiar a otras culturas, pues existen dos tipos de historia; la de las “sociedades calientes” que, como la occidental, introyectan a su estructura hechos históricos, y la de las “sociedades frías” que no los registran como tales, pero que se rigen a partir de una “historia mítica” donde la memoria se proyecta de manera discontinua (el pasado “unido” y “desunido”). En cambio, muestra que es posible estudiar la lógica religiosa a partir del totemismo, los rituales y los mitos de origen.

Para el antropólogo francés, dado que cada mito es la variante de otros mitos de sociedades cercanas, no pueden ser recopilados de manera exhaustiva, ni ser estudiados desde criterios que consideran su antigüedad o su complejidad. En cambio -siguiendo el método de la lingüística donde a partir de fragmentos puede construirse una gramática-, sugiere una sintaxis de la mitología sudamericana que extiende a todo el continente americano en términos de lógicas de sistemas de transformación.²⁹¹ Reconoce que el tema de la “gemelidad asimétrica” está presente desde el Amazonas hasta el Suroeste de Estados Unidos. Entre los *tukuna*, Dyai creó a la humanidad, las artes, las leyes y las costumbres, mientras que su gemelo Epi, un “embaucador, chismoso y descarado; cuando quiere adoptar una forma animal le gusta transformarse en zarigüeya”.²⁹² Este principio tiene la función semántica de conciliar atributos antitéticos; la cola de la zarigüeya es pelona porque fue consumida por el fuego caníbal o porque se pudrió con el agua. Estos mitos, que denomina como del *origen de la vida breve*, “organizan en sistemas coherentes temas que en todos los demás sitios se encuentran disociados: por una parte el matrimonio de Estrella con un mortal y el origen de las plantas cultivadas; por otra el descubrimiento del árbol de los alimentos, y el origen de la muerte o de la vida abreviada”.²⁹³ La lógica de los mitos según los sistemas de transformación muestra que en otro caso, es un buitre el que robó el fuego, pues pudo pasar “por demiurgo que simulaba la muerte y la putrefacción”. Por eso el carácter de los mitos es semántico, no arquetípico, y el análisis de las series tienen el sentido de

²⁹⁰ *Ibid.*, p. 339.

²⁹¹ Claude Lévi-Strauss, *Lo crudo y lo cocido*, p. 14-17.

²⁹² *Ibid.*, p. p. 173.

²⁹³ 185.

explicar el tránsito de la naturaleza a la cultura. En un caso la cultura empieza con el robo del fuego del jaguar; con la introducción de las plantas cultivadas en el otro caso. Pero siempre el origen de la vida breve está ligado al advenimiento de la vida civilizada, concebida más bien como cultura donde se trata del origen del fuego [...], o más bien como sociedad cuando se trata de las plantas cultivadas.²⁹⁴

Estos mitos del grupo de los ge, se expresan entre los mitos bororo desde los héroes culturales Sol y Luna, se sustenta en el desequilibrio de un agua y un fuego creadores y destructores, cuya solución apunta al sacrificio de héroes clánicos. En otra serie, en un mito de Nayarit recopilado por Preuss, la zarigüeya al robar el fuego quemó el mundo que la Tierra apagó con su leche; en una inversión de este mito entre los cuna de Panamá, el fuego procede del agua.²⁹⁵

El que Lévi-Strauss planteara que los mitos totémicos no podían evaluarse en términos evolutivos, dado que su función no era la de registrar todos los hechos históricos sino aquellos significativos en su lógica de lo sensible, le permitieron homologar el valor del mito con el de la historia, y así advertir los principios de las inversiones lógicas y geométricas de la mitología amerindia. Matiza, sin embargo –y reivindicando la importancia de un enfoque histórico-, que “un esquema mítico no es accesible más que en el devenir: no inerte y estable sino en perpetua transformación”. Precavido, no obstante, elude el abordaje de la mitología andina o mesoamericana, ya que su tratamiento, añade, implicaría tratar con fuentes culturalmente mediadas; reconoce sin embargo, que en la mitología amerindia un principio estructurante es el de “el árbol desempeña por doquier el papel de término invariante [...] desde México hasta el Chaco, este árbol posee un correlato sobrenatural: árbol del mundo, que contiene en su tronco hueco el agua primordial y los peces, o árbol del paraíso”.²⁹⁶

Los mitos se desmantelan, y de sus restos, nacen mitos nuevos según las inversiones geométricas y lógicas mediante la interacción, el corte transversal o la yuxtaposiciones; dado que su carácter no es el de un sistema cerrado, es preciso

tener simultáneamente en cuenta dos perspectivas. La de la historia es absoluta e independiente del observador, puesto que debemos admitir que un corte operado en un momento cualquiera en la materia mítica se lleva siempre consigo cierto espesor de diacronía, ya que esta materia heterogénea en la masa en lo tocante a la historia, está formada de un

²⁹⁴ *Ibid.*, p., p. 188-189.

²⁹⁵ *Ibid.*, p. 195.

²⁹⁶ Claude Lévi-Strauss, *De la miel a las cenizas*, 328-329.

conglomerado de materiales que no han evolucionado al mismo ritmo y están, pues diferentemente calificados desde el punto de vista del antes y el después. La otra perspectiva participa de un análisis estructural que, empieza por la punta que sea, sabe que siempre tropezará, después de cierto tiempo, con una relación de incertidumbre que del mito examinado tarde hace a la vez una transformación local de los mitos que lo han precedido inmediatamente y una totalización global del todo o parte de los mitos comprendidos en el campo de la investigación.²⁹⁷

Las críticas de Lévi-Strauss a la historia, y la denuncia de que no es un instrumento pertinente para el estudio de la mitología amerindia, es preciso reconocer que no dedicó una crítica sistemática a qué entendía él por la historia.²⁹⁸ Cabe en este sentido acudir a Hartog, que señaló que en tanto el proyecto de Lévi-Strauss fue el de identificar las estructuras desde una perspectiva de la historia que atendiera cómo el tiempo es vivido de manera particular, razón por la cual distinguió una “historia estructural” de una “antropología histórica”, donde una atiende el cambio, la otra las estructuras.²⁹⁹ Sin embargo reconoce que sus reflexiones han sido fundamentales en la historia durante los últimos 50 años, aunque apunta que este debate haya preocupado más a los agentes ajenos a la historia que a los propios historiadores.³⁰⁰

Evidenciado el límite de inteligibilidad entre la crítica de Lévi-Strauss a la historia y su conceptualización sobre qué es una transformación histórica de los sistemas religiosos, es preciso evaluar cuáles son las vías que algunos de sus estudiosos han abierto, para el estudio de la conceptualización de la religión y su transformación en procesos de interacción con el mundo “occidental”. Como se verá en el siguiente capítulo, en el ámbito de Mesoamérica se ha instalado un movimiento

²⁹⁷ *Ibid.*, p. 294.

²⁹⁸ Efectivamente algunos de sus trabajos como “Etnología e historia” de 1949 e “Historia y etnología” de 1983, además de *De cerca y de lejos*, abordan la cuestión de la historia, pero tampoco es sistemático. Basta con reconocer que no son sistemáticas las relaciones entre la conceptualización de la “historia acumulativa” y la “historia estacionaria” de “Raza e historia” de 1952 y la de las “sociedades frías” y las “sociedades calientes” de *El pensamiento salvaje* de 1962. En Francois Hartog, *Regímenes de historicidad y Evidencia de la historia* y Carlo Severi, *La memoria ritual*. Ello se verá más adelante.

²⁹⁹ De su texto “Les limites de la notion de structure et ethnologie”, Lévi-Strauss señala: “es necesario esperar a los antropólogos para descubrir que los fenómenos sociales obedecen a acuerdos estructurales [...]. Las estructuras no aparecen más que en una observación practicada desde fuera. Inversamente, la observación no puede nunca asir los procesos, que no son objetos analíticos, sino la manera particular en que una temporalidad es vivida por un sujeto [...] El historiador trabaja a partir de documentos que son obra de testigos, ellos mismos miembros del grupo estudiado. En tanto el etnólogo es su único testigo, y un testigo por hipótesis, extraño al grupo. Al uno, entonces, el cambio; al otro, las estructuras”. En Francois Hartog, *Evidencia de la historia*, p. 167-168.

³⁰⁰ *Ibid.* p. 169.

denominado como “giro ontológico”, que ha ido cobrando auge, aunque no siempre con pertinentes relaciones conceptuales y metodológicas.

De la complejidad del debate que este género ha despertado,³⁰¹ solamente recuperaré el de aquellos autores que han procurado abordar el tema del cambio religioso en un momento histórico dado, aplicando los “equivocos ontológicos”, emanados de la crítica de Lévi-Strauss a las dicotomías naturaleza/cultura.

Viveiros llevó la propuesta metodológica de Lévi-Strauss para hallar el equivoco que se encontraba detrás del diagnóstico que el jesuita Nóbrega hiciera sobre la “inconstancia del alma salvaje” al no poder evangelizar a los tupinambá. Encuentra en ellas, que si bien los misioneros pudieron transmitir algunos dogmas religiosos a los tupinambá como el temor a la muerte y al infierno, les fue muy difícil erradicar el canibalismo. Cuando finalmente lograron suprimirlo –lo cual los propios jesuitas utilizaron como argumento para sus fines políticos-, se sorprendieron de que nada pudieron hacer para que los nativos abandonaran dos instituciones que estaban asociadas al canibalismo: la guerra y la venganza. Viveiros reconoce que a partir de estas ideas los chamanes evocaban a “tierra sin mal”, donde decían que existía la larga vida, la abundancia y se aseguraba la victoria militar.³⁰²

Reconoce Viveiros del “mito del origen de la vida breve”, que los blancos fueron incorporados al universo sobrenatural de los nativos; el interés que los misioneros mostraron por conocer el alma de los nativos, proceder de un lugar lejano o del “más allá” y su capacidad de “cambio de piel” –su saber técnico y su cambio de ropa los asignó en el dominio de las serpientes, las arañas y las mujeres-, fueron algunos elementos de la lógica sensible que los fueron ubicando en el mundo. Para los tupinambá, sin embargo, los karaiba (profetas) revirtieron sus poderes taumaturgos conforme la praxis los ubicó en el justo lugar, de modo que, entre muchas transformaciones, el agua bendita se volvió veneno. Al no partir de conceptos preconcebidos sobre la sociedad y la religión, Viveiros reconoce haber podido hallar la clave de la lógica de algunos diálogos ceremoniales: en ellos no se evocaba a

³⁰¹ Entre los más importantes debates del giro ontológico se encuentran los *Key Debates*, sucedidos en Inglaterra. Entre los números más significativos se encuentran las discusiones de 1989 sobre la pertinencia del empleo del concepto de sociedad; en 1990, sobre si es preciso referir al concepto de “mundos humanos” o si se trata de un término culturalmente construido; en 1992 donde se discutió la relación entre pasado y nacionalismo; y el de 2008, que ha tenido mayores impulsos en México, donde se debatió la pertinencia del concepto de cultura frente al de ontología. De este último debate destaca la participación de Martin Holbraad. Es preciso incorporar un debate más entre Eduardo Viveiros y Philippe Descola del 2009 titulado, que reseñó Latour en “Perspectivism: ‘Type’ or ‘bomb’?”

³⁰² Eduardo Viveiros de Castro, “O mármore e a murta”, p. 197-199

dios alguno, ni se aludía a un destino póstumo, en cambio se hablaba del pasado y del futuro.³⁰³

La antropofagia sería para los amerindios un proceso de socialización donde la presa se transforma en cuñado, por eso es que el tema de la venganza es nodal. Las muertes pasadas, las propias y las ajenas –reconoce que los jesuitas constantemente se muestran confundidos respecto de quién es el sacrificado y el sacrificante- permiten la vida. En vez de ser una consecuencia de su religión, es una condición de posibilidad, para la que la idea de sociedad es impensable sin la incorporación del Otro; de allí que sugiere entender la venganza como “una forma pura de tiempo, a desdoblarse entre los enemigos”.³⁰⁴

A partir de la etnografía contemporánea, Viveiros encuentra entre los araweté a los Maï, una raza de gigantes que se alimentaba de las almas de los muertos, pero que al inicio del tiempo abandonaron la tierra. El tiwà es el espíritu del enemigo muerto que llama al matador en los sueños. Allí, sugiere Viveiros, pueden encontrarse las consecuencias que los tupí del siglo XVI experimentaron, la cual derivó en la conformación de una “escatología caníbal” que terminó por incorporar a los occidentales en la categoría de dioses o de ancestros. En este sentido concluye que la supresión de la antropofagia no erradicó el tema de la venganza guerrera, ni su sentido de memoria.³⁰⁵

Hasta aquí, Viveiros muestra una vía fructífera para el estudio de la religión aplicando el “mito del origen de la vida breve” de Lévi-Strauss; sin embargo, no es pertinente para su estudio en el siglo XVI ni es pertinente para su estudio en su transformación. Al renunciar a la representación de la religión tupinambá, le es imposible explicar la lógica histórica que permitió que el europeo fuese integrado a la sobrenaturaleza nativa desde una explicación procesual: la proyección de los Maï entre los araweté sería en este caso una hipótesis proyectada a cuatro siglos de distancia, sin muchas bases históricas para sustentarla y explicarla. Viveiros privilegió la descripción sobre la explicación.

Con una perspectiva distinta sobre el “mito del origen de la vida breve”, Carlo Severi halló en el Nia-ikala -el canto al demonio- entre los cuna, una forma de la memoria histórica. En el canto, el espíritu de los blancos (a cambio del alma cuna),

³⁰³ *Ibid.*, p. 201 y ss.

³⁰⁴ *Ibid.*, p. 240.

³⁰⁵ *Ibid.*, p. 262-264.

puede otorgar la facultad de hablar una lengua incomprensible y la potencia de ser un “cazador de hombres” a quien pacte con éstos. Este mito incorpora elementos tales como la alianza que los comerciantes hugonotes hicieron con los cuna para enfrentar a los españoles en 1712 y 1741 –y que míticamente se expresa a partir de la alianza entre las mujeres locales y los extranjeros-, el cual evoca una suerte de guerra suspendida donde se produce “una curiosa inversión del mito del indio bravo ‘convertido’ de salvaje y hostil en angélico y heroico progenitor del hombre americano y blanco, del que incluso la historia reciente de las relaciones entre blancos y cunas ofrece algunos ejemplos”.³⁰⁶

El intercambio del alma desata la locura, por lo que en los rituales curativos los espíritus patógenos -los nia- se enfrentan a los ayudantes del chamán, que son los espíritus vegetales adivinos. Reconoce Severi que el conjunto del pensamiento mítico se expresa como una representación del sufrimiento desencadenado tras la llegada de los occidentales mediante una historia que despliega series de equivalencia y analogías, la cual “tiende a representar conjuntamente las huellas de una experiencia histórica, cierta forma de transgresión del ethos indígena y cierta forma de sufrimiento individual”.³⁰⁷

Lo que se advierte en este ejemplo es que Severi construye para su análisis un modelo de representación social que vincula la memoria con la tradición cultural con el fin de aprehender la lógica –tanto sus antecedentes como el equívoco- presente en el momento de la incorporación del blanco a la mitología cuna, dotándole de historicidad.

Subyace en estos ejemplos sobre el “mito del origen de la vida breve” una distinción fundamental, y es que si bien Viveiros, al eludir la conceptualización de la religión tupinambá puede encontrar el equívoco de la “inconstancia del alma salvaje”, para así desentrañar la lógica del pensamiento de los españoles y de la “tierra sin mal” de los tupinambá, no logra explicar la lógica que antecede a la incorporación de los elementos exógenos. Su análisis sugiere –en tanto elude representar la religión o la etnicidad, y su relación con la memoria en un momento dado- que hay una identidad moderna entre el occidental del siglo XVI y el moderno; asimismo, no es muy clara la identidad o la transformación que hay entre el indígena del siglo XVI y el contemporáneo. Al no asumir ninguna caracterización de la

³⁰⁶ Carlo Severi, *La memoria ritual*, p. 30.

³⁰⁷ *Ibid.*, p. 37.

religión, Viveiros se pierde de la posibilidad de atender el equívoco que subyace en la dicotomía religión/política -análoga al de naturaleza/cultura-, que evidencia la ruptura moderna con el pasado religioso-irracional, no con la alteridad “salvaje”.

Es decir, mientras que -como se vio con la obsesión embriogénica de Bloch y con el sentido del sacrificio del “Hombre-Dios” de O’Gorman, y cómo se verá con el “mito creencia” y el “mito narración” de López Austin en el capítulo siguiente- la representación de la religión cristiana establece una relación particular a partir de su mitología (la particularidad consiste en que se inscribe en contextos histórico-culturales precisos), la crítica epistemológica a la díada naturaleza/cultura no logra advertir que la alteridad occidental también es diversa en el tiempo –como se verá con la pluralidad del tiempo social más adelante y como se vio con Giménez y Valenzuela Arce el capítulo pasado-. Se pierde pues la posibilidad de articular una lógica religiosa a los distintos campos de la vida social advirtiendo su transformación.

LA HISTORICIDAD DEL TOTEMISMO Y EL CHAMANISMO. EL PROBLEMA DEL OCULTAMIENTO DE LA REPRESENTACIÓN SOCIAL DE LA RELIGIÓN

Para Viveiros, la anécdota de Oviedo que consignó Lévi-Strauss muestra un “conflicto de antropologías” cuyo equívoco bien podría a la historia a remontar una “arqueología de las ciencias humanas”,³⁰⁸ como la polémica de Valladolid. Este ejemplo, junto con el de Sahlins -que será visto más adelante-, muestran dos de las “versiones del motivo arquetípico de la equivocidad intercultural. Visto desde la Amazonia indígena, lo intercultural no es otra cosa que un caso particular de lo interespecífico, y la historia no es sino una versión del mito”.³⁰⁹

Para ahondar en esta dimensión, Viveiros sugiere que del totemismo y el sacrificio planteados por Lévi-Stauss, muestran un contraste paradigmático de valor mítico, que a él le ayudó a comprender que para los araweté, el canibalismo guerrero y el chamanismo eran dos instituciones “cosmopolíticas centrales” asociadas a la escatología de los Mai, aquellos gigantes comedores de almas de los muertos y de los antepasados, que incorporó a los españoles del siglo XVI. Sugiere entonces, que los ritos “sacrificiales” del Amazonas, bien pudieran aplicarse en Mesoamérica, pues subyace una unidad cultural entre “las tierras bajas de

³⁰⁸ Eduardo Viveiros, *Metafísicas caníbales*, p. 29.

³⁰⁹ *Ibid.*, p. 75.

Sudamérica y las formaciones estatales andinas y mesoamericanas”.³¹⁰ Lo esencial de su hipótesis radica en la “transmutación de perspectivas” que subyace en sus procesos de conformación identitaria, pues ésta se produce a partir de la incorporación de la otredad; de allí que los procesos interétnicos no pueden explicarse desde teorías sustentadas en el intercambio y el don. En el canibalismo ritual lo que se comía era la “condición de enemigo” –o de cuñado-, más no su materia-sustancia:

lo que se asimilaba de la víctima eran los signos de su alteridad, y lo que se buscaba era esa alteridad como punto de vista sobre el Sí. El canibalismo y el tipo de guerra india asociada con él implicaban un movimiento paradójico de autodeterminación recíproca por el punto de vista del enemigo.³¹¹

El sacrificio es lo que permite el tránsito de lo humano a lo divino -por eso los jesuitas del siglo XVI confundían en los cantos de los tupinambá al sacrificado con el oficiante-, por eso aunque ya no existe la práctica del canibalismo, sí existen los chamanes, que establecen una comunicación transversal entre incomunicables mediante el ritual; es el agente que establece correlaciones mediante homologías y equivalencias, y pasa de un punto de vista a otro. De allí que, propugna por develar el etnocentrismo occidental de sus teorías, reivindicando las “cosmopolíticas” amerindias:

si el objetivo de la antropología multiculturalista europea es describir la vida humana tal como es vivida desde el punto de vista del indígena, la antropofagia multinaturalista indígena asume como condición vital la autodescripción la presión ‘semiofísica’ –la ejecución y devoración- del punto de vista del enemigo. La antropofagia como antropología”.³¹²

Viveiros reconoce, a partir de su lectura sobre los movimientos mesiánicos del noroeste de Brasil en el siglo XIX trabajado por Stephen Hugh-Jones,³¹³ reconoce un

³¹⁰ *Ibid.*, p. 140.

³¹¹ *Ibid.*, p. 144.

³¹² *Ibid.*, p. 144.

³¹³ Stephen Hugh-Jones sugiere que el chamanismo “dual amerindio” es una institución fundamental en los procesos de cambio histórico de las formas de organización social, estudiable a partir de ciertos chamanes-profetas cuyos levantamientos proceden de impulsos emanados de una inspiración mesiánica. Reconoce que el Chamanismo Vertical, ampliamente extendido por el noroeste de Brasil en el siglo XIX, tuvo dirigentes que transmitían un conocimiento esotérico mediante una pequeña élite, si bien reconoce que se combinaban ambas formas. El otro, el Chamanismo Horizontal era más democrático; enfatiza la guerra y la cacería como valores ideológicos. Reconoce una distinción entre un poder secular separado de uno religioso (p. 33). Ello le permitió mostrar que los conflictos interétnicos no se daban entre la sociedad blancos/indios. Algunos indios apoyaron a los mesías indios o a las autoridades coloniales. Los poderes de los líderes más poderosos procede de su capacidad de entrar en contacto directamente con los espíritus mediante un ritual de posesión y

chamanismo vertical y otro horizontal. Mientras estos últimos son carismáticos, su acción se vuelve hacia el exterior del *socius*, es de *ethos* igualitario y belicoso. Actualmente, los verticales incluyen a maestros cantores y especialistas ceremoniales, y son instituciones propias de las sociedades más jerarquizadas y pacíficas. El mesianismo, guiado por chamanes-profetas de tipo “horizontal”, hacen del motor de los movimientos milenaristas de transformación social algunos procesos de interioridad social como la ancestralidad, que expresa una continuidad diacrónica entre los vivos y los muertos, mientras la jerarquía política establece discontinuidades sincrónicas con y entre los vivos. Esto último “sería el resultado de un proceso de calentamiento histórico del chamanismo, mientras que el surgimiento de una función sacerdotal bien definida provendría de su enfriamiento político, es decir de su subsunción por el poder social”.³¹⁴

Dado el principio vertical, los muertos se convierten en animales cazables como los cerdos salvajes, mientras los muertos de los Otros son jaguares: el otro polo de la animalidad, es la versión cazadora o caníbal. Este chamanismo se asocia a la separación entre las posiciones de alteridad, que son los muertos y los animales:

El hecho escatológico básico, a saber, que los muertos se convertían en animales, era algo que humanizaba a los animales y al mismo tiempo alteraba a los muertos; con el divorcio entre muertos y animales, los primeros siguen siendo humanos, o incluso se vuelven sobrehumanos, y los segundos emplean a dejar de serlo, derivando hacia una sub- o antihumanidad.³¹⁵

El horizontal opera contra los principios jerárquicas más amplios, aquellos que se rigen por principios de jefaturas o de estados; de allí que afirma que el “perspectivismo” no puede verse “como una escala de perspectivas en relación de inclusión progresiva, según una cadena de dignidad ontológica”, o como “una como proyección de “algún punto de vista del todo”. Con ello Viveiros denuncia los enfoques que buscan hacer de los procesos de sociabilidad amerindios una categoría identificable bajo las luces del arsenal conceptual científico:

El chamán horizontal amazónico marca, por su omnipresencia en la región, la imposibilidad de coincidencia entre el poder político y la potencia cósmica, haciendo de ese modo más difícil la elaboración de un sistema sacrificial de tipo clásico. La institución del sacrificio por las llamadas

transe –muchas veces inducido por el consumo de psicotrópicos–; tienen la capacidad de curar y dañar. Los más fuertes son los “dueños jaguares”, que hoy día son vistos “como Cristo” (p. 38). En “Shamans, prophets, priests and pastors”.

³¹⁴ *Ibid.*, p. 158

³¹⁵ *Ibid.*, p. 161.

“altas culturas” andinas y mesoamericanas marcaría, así, la captura del chamanismo por parte del Estado. El fin del bricolaje cosmológico del chamán, el comienzo de la ingeniería teológica del sacerdote.³¹⁶

La aplicación de esta propuesta, si bien es muy rica en tanto que permite dar cuenta de la importancia del mito en la memoria de los amerindios asociada a los ancestros y la venganza –y la construcción de la otredad-, no es muy claro respecto a cómo se vincula lo religioso con otros campos de la vida social. Pese a los no pocos aportes de Viveiros a la antropología de Mesoamérica, como el que le reconoce Galinier, de haber evidenciado al “sujeto etnográfico”, y poniendo como eje el haber mostrado el “carrusel desconcertante de los ‘puntos de vista’”.³¹⁷ De allí que propone adoptar los términos de “metafísicas” u “ontologías” indígenas para las discusiones sobre Mesoamérica, lo cual contribuiría a cuestionar a los estudiosos adeptos al “todo sincrético”, que ven en la historia colonial la clave que explica la mentalidad indígena actual. También le reconoce Galinier, que se opone a un culturalismo “que aún razona, conscientemente o no, en términos de rasgos o de formas a partir de las cuales el observador se entrega a un examen de los elementos oriundos ya sea del pasado prehispánico o de la herencia española”.³¹⁸ Este comentario acertado para la etnografía, sin embargo, desde mi punto de vista, para la historia no resuelve el problema de la contextualización particular de la religión y de la comprensión de la lógica de su transformación a lo largo del tiempo, además de que, me parece que Galinier busca elaborar una teoría general por encima de la evidencia histórica o etnográfica, como se sugerirá más adelante. Haciendo un recuento de lo hasta aquí visto, cabe señalar que la atención que la antropología reversible, simétrica o la equivocación controlada (Wagner, Latour y Viveiros) prestó a la cuestión de los equívocos de los modelos generales ha sido un motor del denominado “giro ontológico”, que propugna por superar el etnocentrismo inherente a la antropología.³¹⁹ Sin embargo, considero que aunque Lévi-Strauss enuncia el etnocentrismo inherente a la historia, reivindicando así el método etnográfico y la perspectiva local, no ajusta sus instrumentos para acceder a otra

³¹⁶ *Ibid.*, p. 161.

³¹⁷ Jacques Galinier, “Pensar fuera de sí”, p. 161.

³¹⁸ Jacques Galinier, “El entendimiento mesoamericano”, p. 138.

³¹⁹ Martin Holbraad, “Ontology is just another Word for culture”, p. 32-35.

historicidad. Viveiros no repara en el cabo suelto dejado por Lévi-Strauss sobre cómo estudiar el mito desde la historia, o qué es lo que concibe como historicidad.

Severi al respecto reconoce que el tema de la memoria entre las sociedades de “pensamiento salvaje” ha producido en la teoría cierta “incertidumbre ontológica” de la que el propio Lévi-Strauss es responsable, pues “a veces ha propuesto la hipótesis de una historia estructural, otras en cambio ha declarado que la esfera del acontecimiento sometida a la pura contingencia, escapa inevitablemente a la estructura”.³²⁰ Para Severi, la distinción entre las sociedades “frías” y las “calientes” no puede hacerse según una frontera que delimite a la historia y la prehistoria -el que se hubiese visto a la América india como una sociedad “fría” es consecuencia de que le haya sido asignada una forma de memoria en el mito-, sino atendiendo cómo un grupo despliega su relación entre los campos de memoria y tradición, y cómo hacen para “representar el cambio”.³²¹

Hasta aquí se han trabajado algunas propuestas de antropólogos que han buscado estudiar el cambio religioso –y evidentemente no su conceptualización– desde los equívocos que acuden a las sociedades frías y calientes para conceptualizar la historia, pero al eludir los modelos de representaciones sociales se cae en un ocultamiento que le impide identificar las relaciones de la memoria con el conjunto de la vida social, que serían los pilares en torno a los cuales se podría estudiar la transformación religiosa atendiendo los antecedentes histórico-culturales. Cabe destacar que de las críticas de Severi y la recuperación de los modelos de representación, autores como Peter Gow y Aparecida Vilaca³²² quienes han estudiado la conversión al cristianismo en grupos contemporáneos, podrían aportar algunas alternativas para su estudio en el ámbito de Mesoamérica.³²³ A continuación

³²⁰ Carlo Severi, *La memoria ritual*, p. 17.

³²¹ *Ibid.*, p. 18-19.

³²² Vilaca atiende el valor histórico del fenómeno de la conversión, pues a diferencia del siglo XVI en que ser cristiano radicaba fundamentalmente en el uso correcto de los rituales, se ha convertido en una experiencia subjetiva. La conversión –siguiendo a Robin Horton– sólo podría, de cualquier modo, aplicarse cuando se produce una transformación radical de la cosmología personal. 58

La religión como sistema exige ampliar el campo de análisis y es preciso repensar la conversión no en el suceso sino en la transformaciones de la percepción. Añade que si bien la “inconstancia del alma salvaje” es una categoría que puede servirnos para ajustar la concepción interna de la creencia en relación con la experiencia indígena; es decir, que la forma de la creencia y sus relaciones es más importante que la creencia en sí misma. (p. 59). En “Missions et conversions chez les Wari”.

³²³ Peter Gow, estudiando a los Piro de la Amazonía en el Perú durante la década de 1980, se encontró con la paradoja de que, si bien el Instituto Lingüístico de Verano se había instalado en la región entre 1940 y 1950 y habían convertido a los indios, cuando les preguntaba a los indios por la relevancia de dicho suceso, lo veían como fundamental en su vida “civilizada”, sin embargo no referían al hecho de la conversión religiosa. Ello le permitió acceder al equívoco de que acaso su

se expondrán algunos autores que han abordado el estudio del sincretismo religioso eludiendo definir un concepto de religión dentro de los marcos de representaciones sociales. Éstos, considero, contribuyen a perpetuar ocultamientos en términos similares a los que se evidenciaron en el primer capítulo.

Hasta este momento se ha evidenciado que la crítica a una historicidad y una modernidad abstractas -así como el rechazo al empleo de los modelos de representación social-, si bien son instrumentos que se han empleado por los etnógrafos perspectivistas para superar la asimetría etnocéntrica, no son suficientes para estudiar los antecedentes, es decir a la “otredad occidental” y al estudio del cambio religioso atendiendo los antecedentes históricos que articulan los procesos de transformación.

El ocultamiento que perpetúa Viveiros, con el que pretende “remontar una arqueología de las ciencias humanas” para estudiar conflictos como la polémica de Valladolid, procede de sus interpretaciones de Sahlins (éste autor será visto más adelante) y Pagden. Cabe destacar a este último autor, pues su interpretación de la polémica entre Las Casas y Sepúlveda permitirá explorar a otro autor paradigmático dentro de los estudios de Mesoamérica, que es Serge Gruzinski.

Pagden, haciendo una crítica a las bases ideológicas de la historiografía moderna católica y luterana, que hacían de la “leyenda negra” un concepto que condenaba la conquista española, resolvió que fue entonces que se conformó el relativismo antropológico e histórico, ya que se volvieron explícitas las pretensiones universalistas por objetivar a la otredad. Hubo un

cambio de las descripciones generalizadas del comportamiento humano en términos de las disposiciones psicológicas individuales a una sociología ética basada en la observación empírica, el cambio de una descripción de las culturas en términos de una naturaleza humana que se consideraba constante en el tiempo y el espacio, a un mayor relativismo antropológico e histórico.³²⁴

Encuentra que el origen del pensamiento moderno puede rastrearse a partir de la resolución tomada en la controversia de Valladolid. Entonces los “escolásticos”

pregunta es interesante para los antropólogos y los misioneros, pero no entre los piro. La clave de esta relación se halla en que el interés de los misioneros, terminó por incorporarlos al complejo del chamanismo (p. 212). Este ejercicio, debería integrarse a un campo sistémico más amplio que permita trascender las relaciones del chaman a los distintos campos de acción cosmológico y social; asimismo, debe verse desde un amplio sistema espacial y temporal dada la historia del Perú, país cristiano desde la historia colonial temprana y que repercute en las representaciones nacionales de su historia (p. 238). “Forgetting Conversion”.

³²⁴ Anthony Pagden, *La caída del hombre americano*, p. 21.

procedentes de la escuela de Salamanca como Las Casas o Quiroga, cuestionaron a raíz de las Leyes de Burgos de 1512 la esclavitud y el abuso al que los indios eran sujetos por los españoles. Esta idea, sugiere el autor, trastocó los cimientos de la cosmovisión medieval, evidenciando una contradicción en la teología moral, ya que si la esclavitud era un tipo de contrato legítimo mediante la encomienda, ¿cómo era posible justificar la “justa posesión”?³²⁵ La solución que adoptaron fue la de conciliar la teología, la lógica y el derecho –vistas como ciencias positivistas por Pagden desde el mismo siglo XVI- con la teología de San Agustín. Fue de este debate que Sepúlveda justificó la “guerra justa”,³²⁶ ya que Las Casas a partir de Aristóteles, propugnó por el proyecto de crear una sociedad civil, instituyendo desde entonces que existía “una semejanza fundamental entre grupos culturales muy distintos”.³²⁷

Pagden, la fuente en la cual se sustenta Viveiros para sostener lo anterior, había reflexionado sobre “De los caníbales” de Montaigne, para introducir uno de los debates que más han impactado los fundamentos epistemológicos de las tradiciones historiográficas católica y luterana, que es el de la “leyenda negra”, la cual tiene como hito la discusión en Valladolid entre 1550 y 1551 Las Casas y Sepúlveda. Entonces -señala Pagden- Las Casas y otros personajes como Vasco de Quiroga en Michoacán y otros “escolásticos” (procedentes de la escuela de Salamanca), hallaron en las Leyes de Burgos de 1512, un proyecto moral que cuestionaba la esclavitud de los indios a manos de los abusivos españoles. Esta cuestión puso en descubierto la contradicción de que si la esclavitud era un tipo de “contractualismo” encarnado en la encomienda, ¿cómo era posible sostener teórica y moralmente el derecho a la “justa posesión” de los indios?.³²⁸ Fue entonces que la distinción de una esclavitud natural y la condición de minoría de edad adquirió importancia en los debates de teología, lógica y derecho. Sepúlveda defendió en su *Democrates secundus* de 1544, los derechos de la Corona de poseer América a partir de Aristóteles, legitimándolo por la relación de dominium, con lo que respondía -añade Pagden- tanto a los luteranos como a la escuela de Salamanca. En su *Apología del Democrates secundus* de 1550 propone que la esclavitud era un castigo por los pecados acudiendo a San Agustín; para Pagden es entonces que Sepúlveda justifica

³²⁵ *Ibid.*, p. 64-69.

³²⁶ *Ibid.*, p. 158 y ss.

³²⁷ *Ibid.*, p. 171.

³²⁸ Anthony Pagden, *La caída del hombre americano*, p. 64-69.

la “guerra justa”.³²⁹ La diferencia con Las Casas, radica en que recuperó de Aristóteles que los indios podían conformar una sociedad civil, que es donde reconoce que se instituye el tema del relativismo y la confluencia aristotélica, que derivó en la concepción moderna de que existía “una semejanza fundamental entre grupos culturales muy distintos”.³³⁰

Carmen Bernard y Serge Gruzinski reconocen que en el Concilio de Trento se enfrentó el pensamiento antiguo y pagano con una fe cristiana poco tolerante con la alteridad; el resultado de este proceso, donde la “conquista espiritual”, apoyada en la conquista de los cuerpos y en la difusión de la imagen para purgar los pecados del Nuevo Mundo, fue la del nacimiento de la idolatría indígena. La intención de los autores es la de hacer una reflexión epistemológica –una arqueología- que revele el sentido de la idolatría, tomando en cuenta que debieron teorizar sobre una religión distinta a la que su tradición había reflexionado.³³¹ Las prácticas de los mesoamericanos y los andinos no se parecían a las “religiones de Libro” como el judaísmo o el islam, que pertenecían a un mismo patrimonio histórico común monoteísta, universalista, suscrito tanto al dogma de lo escrito como a la exclusión de las prácticas distintas.³³²

Para los autores, saltaron algunas particularidades sobre las cuales los teólogos se dedicaron a teorizar; las religiones de América compartían el hecho de que “hablan con el demonio”, tienen oráculos, bultos sagrados, y sugieren que es posible incidir en el movimiento de los astros. De allí que sugieren que la supuesta defensa de los indios que habría impulsado Las Casas, en realidad era un ejercicio de “antropología religiosa”,³³³ dado que para el dominico el sacrificio y el sacerdocio eran dos instituciones universales, es en el orden social e institucional de los grupos donde puede comprenderse el grado de conocimiento que se tenga de Dios; el conocimiento natural, mágico y religioso depende de la influencia de los hombres, del diablo o de Dios, respectivamente.³³⁴

La crítica de los autores se dirige al relativismo cultural e histórico, pues una vez que demostraron que lo religioso y la religión no son algo dado sino son categorías que deben emplearse desde un ejercicio más profundo. Añaden los

³²⁹ *Ibid.*, p. 150-158.

³³⁰ *Ibid.*, p. 171.

³³¹ Carmen Bernard y Serge Gruzinski, *De la idolatría*, p. 7-10.

³³² *Ibid.*, p. 20.

³³³ *Ibid.*, p. 38.

³³⁴ *Ibid.*, p. 63.

autores una precisión fundamental emanada de esta cuestión, y es que, a diferencia de lo que afirmó Pagden (la base que Viveiros recupera para hablar del siglo XVI) sobre el ocultamiento de “De los caníbales” que haría a Las Casas un hombre plenamente moderno, estos autores afirman que subyace una divergencia fundamental entre los proyectos modernos francés y español; y es que para estos últimos la idolatría devino en una categoría sobre la que era preciso discernir:

En esta alianza de la teoría y la práctica reside la gran originalidad de muchos de los cronistas españoles. Originalidad curiosamente desconocida, incluso subestimada en Francia, donde Montaigne, pese a ser un lector atento de López de Gómara [que fue un “teórico” sobre el carácter de la religión de los indios], se refiere a los mexicanos y a los incas como a naciones remotas y exóticas cruelmente conquistadas por los españoles y no percibe lo que esta empresa desmedida aporta al conocimiento del hombre y de los proyectos políticos.³³⁵

Si bien esta crítica pone en evidencia uno de los ocultamientos que la abstracta crítica epistemológica a la modernidad occidental, no advierte la lógica de lo sensible que subyace en el pensamiento religioso indígena, como se evidenciará a continuación con la “doble fractura conceptual” de Guerreau y los regímenes de historicidad de Hartog en lo metodológico, y en el siguiente capítulo con lo “mesoamericano” con López Austin, Galiner, Graulich y Olivier. Gruzinski se propuso estudiar si la cultura popular presente en las comunidades indígenas es un arcaísmo o la deformación de una cultura dominante, a partir de la metodología de Ginzburg para identificar la exégesis de los inquisidores italianos -sobre los benandanti –ello se verá más adelante-, y acudiendo a los análisis cuantitativos de la historia económica y social.³³⁶ Reconoce que en los núcleos de parentesco y en las formas de expresión,³³⁷ es que es posible identificar la continuidad de algunos elementos

³³⁵ Ibid., p. 81.

³³⁶ Serge Gruzinski, *Man-Gods in Mexican Highlands*, p. 1-4.

³³⁷ Serge Gruzinski señala que antes de la conquista existía una gran heterogeneidad de pueblos organizados en calpullis mediante relaciones de parentesco avaladas por un dios tutelar y su bulto sagrado. Desde 1520 se inició un proceso de aculturación, que tuvo como uno de sus ejes una imposición religiosa, aunque la religión de los indígenas pudo conservarse, clandestina, reinventada, alejada del ámbito urbano (p. 16). Ciertos documentos como el Lienzo de Tlaxcala, el Códice de Tlatelolco o el Teteúztinco y Cuautitlán en el siglo XVII, muestran esta mezcla de elementos cristianos y autóctonos, si bien su expresión, forma y contenido permitió que su saber tradicional pudiese conservarse y transmitirse; la tradición oral, la apropiación de técnicas pictóricas y escriturarias cristianas ayudaron a ello. Desataca en este sentido también, la existencia de paralelismos que permitieron las continuidades inalteradas: el agua se asoció a la sangre de Cristo y símbolo del águila bicéfala de los Habsburgo fue integrado. Asimismo, reconoce que hubo continuidades en el paisaje y la toponimia tradicionales (p. 41-47).

Las Relaciones geográficas constituyen un corpus documental, escrito entre 1570 y 1600, donde es posible advertir esta combinación de elementos tradicionales y autóctonos en un formato

religiosos en el periodo colonial. De allí que recupera el concepto de “hombre-dios” de López Austin, del que sugiere, alude a la relación entre el dios tutelar y la élite, que con la conquista fue interpretado como un elemento identitario, propio de los indígenas sometidos a un régimen colonial, el cual pudo tener una significación de “vuelta”, con tintes mesiánicos, según lo pautan los mitos sobre la destrucción de Tula o la de los Soles.³³⁸ Es preciso reconocer que este autor conserva el modelo de hombre-dios como inalterado tanto en tiempos prehispánicos como en la colonia, aunado a que, no advierte que el concepto de López Austin es un concepto que busca mediar en la vida social, planteando una alternativa a los modelos de organización social mesoamericanos, como se verá en el siguiente capítulo.

Otra crítica pertinente desde el ámbito de la filosofía a las críticas abstractas a la modernidad procede de Bolívar Echeverría. Él propone el “ethos barroco” como el término mediador entre la historia económica y la historia cultural, procurando evidenciar con ello el equívoco de su contraparte: la modernidad. Cuestiona el alcance real de la radicalidad de la “alternativa barroca” propuesto por Gilles Deleuze –haciendo una clara crítica al posmodernismo y al antimodernismo, tal como lo hacen Guerreau y Latour-, al ubicar dicha crítica en ámbitos concretos. Sugiere que el ethos histórico de la modernidad que arraigó en América Latina, procede al menos de tres impulsos diversos: la modernidad que instauraron los jesuitas en los últimos años del siglo XVI, la modernidad del colonialismo ilustrado de los siglos XVII y XVIII y la modernidad capitalista dependiente.³³⁹

A las propuestas de los autores recién vistos, les falta tanto la cuestión de la historia social, como la lógica religiosa mesoamericana, la cual aportará una alternativa a las conceptualizaciones holísticas y a las posmodernas in-definiciones, como se verá en el siguiente capítulo. Asimismo, como se verá a continuación, para eludir el ocultamiento de la relación presente-pasado-futuro, la “pluralidad del tiempo

que organiza el espacio en términos cristianos; el náhuatl alfabetizado fue otra innovación fundamental en este sentido; de allí que se produjo una transformación significativa, pues fue sustituyendo la “materialidad del objeto” y la linealidad de las narraciones, impactando en los ámbitos ritual y público; según él, “poner las pinturas por escrito implicó no sólo la selección, la censura y la síntesis de tradiciones plurales [...] sino también la secularización y una dematerialización de la información que no dejaba de ser mostrada. La distancia tomada por los indios cristianos ante su pasado no habría podido encontrar ejemplo más concreto” (p. 61). Fenómenos como la alta mortandad que los indígenas sufrieron a causa de las epidemias, fueron interpretados por ellos como castigos divinos; ello, indica Gruzinski, contribuyó a que se abandonara la concepción del tiempo cíclica por una lineal. En estas historias adaptadas son fatalistas y nostálgicas (p. 94-101). En *La colonización de lo imaginario*.

³³⁸ Serge Gruzinski, *Man-Gods in Mexican Highlands*, p. 22-27.

³³⁹ Bolívar Echeverría, *La modernidad barroca*, p. 12.

social” de Braudel aportará una base conceptual pertinente; asimismo, la “semántica de los tiempos históricos” de Koselleck y la doble fractura conceptual” de Guerreau permitirán conceptualizar la relación entre religión/política, aportando críticas pertinentes a las conceptualizaciones monolíticas y abstractas de la “modernidad”. Por último, los regímenes de historicidad de Hartog aportan una crítica tanto a los modelos de etnogénesis como a los que proyectan el principio de hombre-dios un mecanismo de etnicidad enfrentado a lo cristiano y lo moderno; asimismo, plantea alternativas a los límites de relaciones de sentido que imponen las tipologías “sociedades frías”/“sociedades calientes” cuando no son dotadas de una base conceptual que permita comprender la lógica previa a la situación de intercambio cultural. Ello se verá a continuación.

DE CUANDO BRAUDEL LEYÓ A LÉVI-STRAUSS Y PROPUSO LA PLURALIDAD DEL TIEMPO SOCIAL

Los debates sobre el carácter unitario o plural de las religiones precortesianas y sus continuidades después de la conquista, se mantuvieron empantanadas hasta la década de 1970, puesto que los debates se daban en los marcos que el idealismo de las religiones históricas y la significación subalterna de las “rurales” disponían en sus repertorios. Es paradigmática en este sentido la polémica entre Rudolph van Zanwijk y Carrasco, donde el primero propuso –oponiéndose a las teorías aculturativas- que, desde la dimensión simbólica de la cultura, la religión de los tarascos contemporáneos era fundamentalmente indígena.³⁴⁰ Carrasco respondió al holandés que la “religión popular” aportaba una significación subjetiva al “ser cristiano”, que va más allá de la doctrina oficial, justo se inscribía en el ámbito rural campesino con un sentido histórico subalterno.³⁴¹ Si bien reconoce que el principio dual, los rituales agrícolas y las creencias sobre la lluvia y los meteoros entre las comunidades indígenas tienen un trasfondo religioso mesoamericano ya que personifica a la naturaleza, no se inscribe como un conocimiento sistémico, pues muchos otros fenómenos asociados a estos principios son meras creencias.³⁴²

El Congreso Internacional de Americanistas celebrado en Stuttgart en 1968 y la Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología de Cholula en 1971, son

³⁴⁰ Rudolph van Zantwijk, *Los servidores de los santos*, p. 82-88.

³⁴¹ Pedro Carrasco, *El catolicismo popular de los tarascos* (Anexo), p. 194.

³⁴² Pedro Carrasco, “La importancia de las sobrevivencias prehispánicas en la religión tarasca: la lluvia”, p. 273.

otros ejemplos paradigmáticos en este mismo sentido; Nicholson propuso la existencia de una unidad cultural que se superponía a las variantes regionales en los mitos cosmogónicos,³⁴³ mientras Kirchhoff la encontró en los ciclos de las 18 fiestas.³⁴⁴ Caso propuso que la creencia en un dios supremo y el principio de la “gemelidad divina” habían sido el eje de la unidad religiosa de Mesoamérica,³⁴⁵ al tiempo que Jiménez Moreno advirtió que el estudio de la religión era indisociable de la lengua o el arte,³⁴⁶ aunque el colapso civilizatorio de Teotihuacan acabó con la elaboración monoteísta de Tlaloc.³⁴⁷ George Kubler propuso a partir del “principio de disyunción” de Erwin Panofski, que muchos historiadores y antropólogos proyecten analogías, sin atender si la continuidad del sentido simbólico corresponde con el formal.³⁴⁸

Es característico de estos debates que en ninguno de ellos existe un cuestionamiento epistemológico a la idea de religión; todos coinciden en que ésta es objetivable gracias a los métodos científicos que aporta la conciencia histórica universal y moderna. Era preciso que el equívoco de la dicotomía religión/política cuestionara si, efectivamente, existía un orden político y universal moderno, y una heterogeneidad de religiones-políticas, identificables entre todas las culturas y en todos los tiempos donde haya alguna evidencia.

Es precioso a continuación acudir al pensamiento de Braudel y su propuesta de la larga duración como un instrumento que permite romper con la falsa barrera entre el pasado y el presente. El objetivo de Braudel era el de hacer una “historia estructural”,³⁴⁹ donde la larga duración aporta una alternativa epistemológica tanto a la historia positivista como a la relativista, aportando una alternativa para el estudio

³⁴³ Henry Nicholson, “The religious-ritual system of late prehispanic central Mexico”, p. 225.

³⁴⁴ Paul Kirchhoff, “Las 18 Fiestas anuales en Mesoamérica”, p. 207.

³⁴⁵ Alfonso Caso, “¿Religión o religiones en Mesoamérica?”, p. 191.

³⁴⁶ Wigberto Jiménez Moreno, “¿Religión o religiones en Mesoamérica?”, p. 202.

³⁴⁷ *Ibid.*, p. 205.

³⁴⁸ George Kubler, “La evidencia intrínseca y la analogía etnológica en el estudio de las religiones mesoamericanas”, p. 20. Doris Heyden recuperó la “ley de disyunción” de manera prudente, aplicándola al estudio de la iconología. Indica que es preciso tener cuidado al emprender proyecciones y continuidades, aunque es evidente que “en Mesoamérica la continuidad cultural se ve claramente en algunas costumbres e ideas del indígena actual que son parecidas las de hace siglos”. En *La flora en el México prehispánico*, p. 13.

³⁴⁹ Braudel afirma: “No había más remedio que proceder así, en la medida en que la historia estructural nos conduce por sí misma a lo largo de caminos demasiado vastos, hasta más allá de lo que podemos percibir. Un paso en falso, y nos exponemos a caídas vertiginosas. Frente a estas grandes perspectivas, se agarra uno instintivamente, fuertemente, a sus documentos y a sus pruebas [...]. Lo esencial, para la historia profunda y compleja del mar, era aportar hechos nuevos y, con ayuda de ellos y apoyándose en su masa, descartar las explicaciones precipitadas, inexactas, de tantos historiadores”. En *El Mediterráneo...*, T II, p. 544.

del tiempo desde la historia y la vida social. Es sin embargo, en 1958 donde explicita su diálogo con Lévi-Strauss, de quien desprende que:

las estructuras poseen continuidad temporal y son los 'recipientes', compulsivos, de los procesos, acciones y acontecimientos que existen en el tiempo. Lo cual quiere decir que las distinciones histórico/estructural y pasado/presente carecen de significado y se rompe así con la división entre el discurso histórico y sociológico concebidos en términos de cambio y singularidad frente a continuidad y generalidad.³⁵⁰

El mérito fundamental de su propuesta sobre la historia profunda radica en que le permite confrontar el modelo con la realidad y viceversa: "el modelo es entonces, sucesivamente, un ensayo de explicación de la estructura, un instrumento de control, de comparación, una verificación de la solidez y de la vida misma de una estructura dada".³⁵¹ Braudel traza líneas de investigación que borran las fronteras disciplinarias, favoreciendo el desarrollo de estudios colectivos, puesto que su modelo no tiene "el valor de ley"; no es aplicable en todos los lugares y entre todas culturas; meramente, su pretensión es la de mostrar

una de las posibilidades de lenguaje común en vista de una confrontación de las ciencias sociales, [... dado que si] se los llevara hasta los ríos cambiantes del tiempo su trama quedaría en evidencia, pues es sólida y bien tramada, reaparecería incesantemente, aunque matizada, sucesivamente difuminada o avivada por la presencia de otras estructuras, susceptibles también de ser definidas por otras reglas, y por tanto por otros modelos.³⁵²

La pluralidad del tiempo social permite al historiador –pero también al antropólogo, al sociólogo y al filósofo- concebir el tiempo más allá de los límites que la cronología lineal que el proyecto de historia universal suponía como objetivo. Dentro del debate de Mesoamérica, Kirchhoff reconoce como una de las particularidades de la "ciencia mesoamericanista", el haber tenido la capacidad de integrar diversas disciplinas, privilegiando una "unidad de visión", y franqueando

la frontera artificial entre 'presente' y 'pasado', y se han metido en los archivos, de manera que hoy ya muchas investigaciones en las cuales resulta difícil saber dónde termina el trabajo del 'etnohistoriador' y dónde principia el del 'antropólogo social' [...siendo éste] quizá el aspecto más halagador y prometedor de esa nueva perspectiva histórica en los estudios mesoamericanos de la cual hemos hablado.³⁵³

³⁵⁰ Fernand Braudel, "La larga duración", p 76.

³⁵¹ *Ibid.*, p. 170.

³⁵² *Ibid.*, p. 176.

³⁵³ Paul Kirchhoff, "Los estudios mesoamericanos hoy y mañana", p. 208.

Considero que buena parte de las críticas en contra del concepto de cosmovisión y de la perspectiva de la larga duración por parte de la teoría etnográfica, proceden de una lectura simplista de la larga duración de Braudel. Creo que en el contexto nacional, el artículo de “El núcleo duro” tiende a enfatizar la cuestión de las continuidades culturales, por lo cual ha sido objeto de abusos y críticas sin que se advierta la complejidad de la propuesta que está detrás. El artículo remite al texto de la “Larga duración” de Braudel, el cual si bien es fundamental, no es muy claro para los antropólogos, ya que emplea términos tales como “matemáticas sociales” y otros tantos que poco les significan; aunado a ello tiene una sola mención a Lévi-Strauss, lo cual ha propiciado, creo, que se emprenda una lectura simplista sobre la larga duración y el núcleo duro,³⁵⁴ cuando, en verdad, es la pluralidad del tiempo social su principal aporte.

LA DOBLE FRACTURA CONCEPTUAL Y LOS REGÍMENES DE HISTORICIDAD

Reinhart Koselleck atendió el equívoco historicista objetivista que supuso, que existía un límite ontológico entre la humanidad de los religiosos medievales y la de los modernos. Desde lo que denomina como una “semántica de los tiempos históricos”, mostró que este ocultamiento se debía a que las ideologías historicista y materialista, habían condensado dos tendencias históricas procedentes de tiempos distintos en un mismo proyecto secular; estos fueron la Reforma del siglo XVI y la institucionalización de una filosofía de la historia en el siglo XVIII. Koselleck propone analizar la concepción histórica cristiana del siglo XVI y su transformación en el tiempo hasta la secularización, evidenciando cómo cada tradición trazó sus relaciones entre pasado y futuro. Señala que entre los medievales primaba una noción de futuro como un “campo de espera”, pues ninguno de los hechos en el mundo es significativo porque todo lo histórico que importa está consignado en las Sagradas Escrituras, y existe una institución que es la Iglesia, indisociable de la idea del tiempo, que terminará cuando llegue el Juicio Final. Como puede advertirse en

³⁵⁴ El núcleo duro de Braudel, para López Austin y López Luján, posee las siguientes características: a) complejo sistémico de elementos culturales articulados entre sí; b) son resistentes al cambio; c) actúan como estructurantes del acervo tradicional; d) permiten incorporar nuevos elementos con un sentido congruente en el contexto cultural; e) no forma una unidad discreta (p. 27-28). Su conceptualización, a su vez, se escinde del “núcleo duro” de Lakatos, pues la cosmovisión, al tener un carácter estructurante que permite que la etnografía sea un instrumento capaz de identificar algunos de los elementos nodales de culturas remotas: “un gran complejo de nodos pertenecientes a un mismo campo cósmico permitirá construir un paradigma cosmológico”. En *Monte Sagrado. Templo Mayor*, p. 35.

esta propuesta lo político y lo religioso es indisoluble de cada universo conceptual y de las relaciones que sus sistemas desprenden desde trayectorias y contingencias sociales, en contextos precisos.

La Reforma protestante y la formación política del Estado fueron desplazando a distintos ritmos la certeza apocalíptica y profética medieval, por una idea de un futuro terrenal: “la aceleración del tiempo, en el pasado una categoría escatológica, se convierte en el siglo XVIII en una obligación de planificación temporal, aún antes de que la técnica abra completamente el espacio de la experiencia adecuado a la aceleración”.³⁵⁵ El concepto de revolución instauró un “horizonte de expectativa” sustentado en la idea de un orden político, económico y científico universal, que rompía con el periodo anterior, contraponiendo los valores modernos con los de un tiempo anterior, de “guerra civil”, que se caracterizaba por ser religioso e irracional; para Koselleck esta categoría

se refería a aquella sucesión de hechos sangrientos cuyas pretensiones de legalidad se derivaban de la situación de contienda, ya en extinción, de los pactos entre Estados o posiciones confesionales. Se trataba de pretensiones de legalidad que se excluían recíprocamente en la lucha concreta y que marcaban al enemigo correspondiente como un insurrecto contrario a las leyes. Así, el Estado se convirtió en el concepto contrario a guerra civil, destruyendo todas aquellas pretensiones de legalidad. El Estado, elevado simbólicamente a persona en el barroco, impedía la *bellum intestinum* monopolizando para sí el derecho al uso de la fuerza en las cuestiones internas y el de la guerra en las externas.³⁵⁶

Sobre esta base, Guerreau planteó la “doble fractura conceptual” con la intención de otorgarle coherencia al sistema medieval, y entender la religión a partir de una lógica totémica, donde el matrimonio de un clérigo puede entenderse a partir de la lógica del incesto. La asimetría de la dicotomía religión/política adquirió sentido cuando en el Contrato Social de Rousseau, y en la teoría de la economía y del trabajo de Adam Smith, se dispuso que “religión y propiedad accedieron como términos nuevos, destinados a la vez a pensar y a hacer acontecer una nueva organización social: su creación y su concepción hicieron estallar y desaparecer la iglesia y el *dominium*”.³⁵⁷ Asimismo, la “doble fractura conceptual” evidencia el sentido ideológico que cada tradición historiográfica moderna dotó al periodo medieval, lo que permite referir una crítica epistemológica a la noción de

³⁵⁵ Reinhart Koselleck, “Futuro pasado del comienzo de la modernidad”, p. 37.

³⁵⁶ Reinhart Koselleck, “Criterios históricos del concepto moderno de revolución”, p. 73.

³⁵⁷ Alain Guerreau, *El feudalismo*, p. 232-233.

“modernidad” en su contexto particular, y no desde una mera abstracción. En este sentido Guerreau considera que mientras la historiografía alemana depositó en la Reforma el germen de la secularización, el proyecto ilustrado francés marcó una ruptura con el pasado, legitimando una forma política que sustentó el paradigma de Middle America, como se vio en el capítulo anterior.

Desde este planteamiento considero que es posible afirmar que el régimen de historicidad católico-nacionalistas de la historiografía española, hizo de la “reconquista” un mito surgido a mediados del siglo XVII, que se perpetuó hasta la caída del régimen de Franco en el siglo XX. Y que para el caso de la historia prehispánica y colonial, sugiero que el paradigma del México Antiguo condensó la complejidad religiosa puesta en juego en las diversas mariolatrías, hagiografías y demás númenes sobrenaturales, condensadores de la heterogénea religiosidad que confluyó en el Nuevo Mundo. En términos similares considero que el “horizonte de expectativa” conforma en el paradigma de Middle America un régimen de historicidad particular. Lo mismo vale para el paradigma de Mesoamérica, que bajo la amplia denominación de “catolicismo popular”, dotó de un proyecto de nación a los países de América Latina, quienes accedieron a la modernidad desde una experiencia distinta a la de las “revoluciones burguesas” surgidas en Europa, que hay que enfatizar, son las que critican los etnógrafos herederos del pensamiento de Lévi-Strauss para Mesoamérica.

El totemismo y sacrificio, el bricolaje, el mito del origen de la vida breve o el “dualismo asimétrico”, son algunos de los temas que Lévi-Strauss mostró como constitutivos de las religiones amerindias. El bricolaje y los sistemas de transformación cuestionan que los procesos de reproducción sociocultural sean atendidos según criterios objetivos, una vez que aplicó los equívocos sobre la asimetría en los campos de naturaleza/cultura o individuo/sociedad. Ello permite – como se mostró con Strathern o Viveiros- que la noción de sociedad o de religión debe estudiarse desde su relación sensible con campos como la memoria, el parentesco, los sistemas de privilegio y prohibición, entre otros. Sin embargo, estos equívocos no resuelven cómo atender la asimetría entre pasado y presente, donde – como se mostró con Severi- la articulación entre memoria y tradición es nodal.

En ese contexto, Sahlins se propuso dar razón de la “inversión ritual” de la que fue objeto el capitán James Cook cuando desembarcó en la isla Kaua’i en 1778, y luego de haber sido recibido como un dios y colmado de atenciones y lisonjas por

los nativos, fue sacrificado tras su inesperado regreso por la avería de un mástil del barco. Emplea la larga duración de Braudel y contempla la posibilidad incorporar a ella la tipología de las sociedades frías y las calientes de Lévi-Strauss, pero la “estructura de la coyuntura” –en vez dotarla de un sentido heurístico asociado a las representaciones sociales- la concibe como una “síntesis situacional”,³⁵⁸ a partir de la cual pretende explicar la serie de malentendidos sucedidos entre las culturas; pretende encontrar “la realización práctica de las categorías culturales en un contexto histórico específico, como se expresa en la acción interesada de los agentes históricos, incluida la microsociología de su interacción”.³⁵⁹

Sahlins supone que las contingencias históricas que sucedieron de la interacción entre hawaianos e ingleses, fueron introyectadas por los primeros en términos de una “historia heroica” compatible con la historicidad que despliegan las sociedades calientes. Este género aludía al mito que conmemoraba la alianza entre un príncipe extranjero y una mujer noble local, lo cual instauró el linaje noble mediante el principio del kalou tamata (“hombre-dios”).³⁶⁰ Además de que la historia heroica era capaz de recordar hasta 963 generaciones de ancestros: “en los mitos cósmicos se encuentran las posibilidades genéricas. Nacimiento, muerte, enfermedad, sexo, venganza, canibalismo: las experiencias básicas están constituidas por los hechos de los dioses antepasados primordiales”.³⁶¹ La otra historicidad fría, por el contrario, se sustentaba en el habitus y en la “mito praxis”, y combinaba lo antiguo con lo reciente, lo histórico con lo mítico, y era propio de los agricultores.

La clave de la “inversión ritual”, señala Sahlins, procede del momento mismo en que Cook fue visto, en su primera llegada, e incorporado a la “historia heroica” como el padre del rey. Los nativos entonaron un canto donde se cuenta su vida, que

³⁵⁸ Contrario a las interpretaciones y especulaciones buscaron el acto decisivo que desencadenó este abrupto cambio de actitud de los nativos -de las cuales la que más consenso tiene dice que es porque Cook disparó el primer tiro-, propone acceder a esta transformación desde una lógica local, partiendo del equívoco de que, tal como la hipótesis relativista, la historia ordena a la cultura, las culturas ordenan sus experiencias de tiempo: “En cierto estructuralismo, la historia y la estructura son antinomias; se supone que una niega a la otra. Mientras que, en la naturaleza de la acción simbólica, la diacronía y la sincronía coexisten en una síntesis indisoluble. La acción simbólica es un compuesto doble formado por un pasado ineludible un presente irreductible. Un pasado ineludible porque los conceptos por los cuales se organiza la experiencia y se comunica proceden del sistema cultural admitido [...]. Los individuos, en tanto son responsables de sus propias acciones, llegan a ser los autores de sus propios conceptos; es decir, asumen la responsabilidad de lo que su cultura haya hecho, de ellos”. Marshall Sahlins, *Islas de historia*, p. 141.

³⁵⁹ *Ibid.*, p. 14.

³⁶⁰ *Ibid.* p. 60.

³⁶¹ *Ibid.*, p. 67.

es la misma del universo, por lo que se produjo una “relación metafórica entre Cook y el sujeto real del canto de la creación”. Para explicar lo anterior se apoya en la etnografía contemporánea de forma que remite al momento en el que los misioneros cristianos, a mediados del siglo XX, lograron la conversión de los maoríes hasta que su héroe militar Thakombau lo hizo. Explica que, aunque los hawaianos habían aceptado la religión de Jehová, no habían experimentado la conversión, pues esta, al ser un “hecho total social” que cruza los campos religioso, político y económico, sólo fue posible hasta que el monarca la experimentara, ya que para esta historicidad, “el rey es la condición que hace posible a la comunidad”.³⁶²

Sobre esa base, explica que la primera llegada de los europeos coincidió en el calendario ritual con “la salida otoñal de las pléyades a la caída del sol”, sin embargo su inesperado regreso sucedió durante el Makahiki, que “tiene el sentido de un eterno retorno”. Fue entonces que Cook sufrió su “inversión ritual final” y fue sacrificado, ya que entonces fue entendido como un ser primordial capaz de regenerarse y ser productivo por sí mismo (tikanga).³⁶³ Sobre la serie de paralelismos y malentendidos que sucedieron entre los hombres de ambos sistemas, Sahlins señala que:

la muerte de Cook constituyó una notable convergencia de las dos teologías, puesto que su espíritu estaba destinado a desempeñar la misma función en una y en la otra. Los europeos y los hawaianos por igual y respectivamente iban a idolatrarlo como mártir de su propia prosperidad.

Para los hawaianos, Cook había sido una forma de dios que hace que la tierra produzca frutos para el género humano: un dios seminal, patrono de las artes pacíficas y agrícolas. No obstante, del lado europeo, como ‘agente mundial de Adam Smith’ era asimismo el espíritu encarnado de la pacífica ‘penetración’ del mercado: de una expansión comercial que prometía llevar la civilización a los ignorantes y riquezas a toda la tierra...³⁶⁴

Francois Hartog, historiador del mundo antiguo, reconoce a Sahlins el haber emprendido una “antropología estructural histórica” mostrando la distancia que existía en las lógicas interpretativas puestas en acción, atendiendo las interferencias, equívocos y desajustes emanados de los procesos de interacción, pero ignorando la cuestión de las crisis de los regímenes de historicidad.³⁶⁵ Si bien Sahlins distinguió dos historicidades para explicitar la relación compleja entre estructura y

³⁶² *Ibid.*, p. 53.

³⁶³ *Ibid.*, p. 109.

³⁶⁴ *Ibid.*, p. 126.

³⁶⁵ François Hartog, *Regímenes de historicidad*, p. 45.

acontecimiento entre los hawaianos, las mantuvo como tipologías ideales, que si bien se comunicaban mediante el ritual conformando la totalidad de la religión, no aportó elementos para estudiarse atendiendo los antecedentes que estructuran las lógicas de interacción. Una historicidad queda pautaada por la repetibilidad, la otra por la mitopoesis.³⁶⁶ Su contraparte -la occidental-, prosigue Hartog, también resultó asimétrica en el modelo, pues en vez de contraponer la forma heroica con la de los ingleses de la época del contacto, lo hizo con una historicidad moderna y abstracta:

la historia que Sahlins pone enfrente de la historia heroica, y sobre la cual se complace tal vez en ironizar, es únicamente la historiografía moderna, justamente aquella a la que rompió con la ejemplaridad de lo único. Como si hubiera olvidado que esta historia tenía, ella también, una historia, ¡que suponía otro orden del tiempo! Para que el acontecimiento (moderno) llegue, ha sido necesario que el porvenir pase 'por delante' (cuando Fiji estaba 'atrás', para decirlo de otro modo, se le daba la espalda) y que pueda operarse el corte entre pasado y presente.³⁶⁷

Con lo anterior Hartog llama la atención sobre la omisión de Sahlins, de que no atendió el problema de la articulación del pasado, el presente y el futuro; su "estructura de la coyuntura" no fue capaz de distinguir la lógica de los regímenes de historicidad puestos en juego en tanto que tomó sus tipologías como "casos interpretados". De este modo es que Hartog refiere sus regímenes de historicidad:

esta desviación por el Pacífico nos ha permitido que surja la noción de régimen de historicidad del eurocentrismo solo, y a cambio, nos permitió precisar un poco los propósitos de Sahlins y las reflexiones de Lévi-Strauss, antes que él, sobre la historia. En segundo lugar, su noción de 'estructura de la coyuntura' es una manera de describir los modos de articulación del pasado, del presente y del futuro. Pero esta noción, ¿no merecería ser historizada a su vez? ¿No se verá diseñar una estructura de la coyuntura pertinente para cada régimen de historicidad?³⁶⁸

Lo que Hartog dice a Sahlins, es que si bien elaboró una propuesta sobre cómo articular el tiempo desde la cultura, al hacerlo desde tipologías rígidas, terminó ignorando tanto las lógicas que anteceden al contacto entre tradiciones como sus consecuencias: las crisis en torno a las concepciones sobre el tiempo que se transforman durante las relaciones interculturales. Considero que lo anterior es pertinente para afirmar que la tradición etnográfica crítica a la modernidad occidentalizante, termina imponiendo barreras de ortodoxia que le han impedido hacer nuevas críticas a viejas polémicas. Con todo lo anterior, considero que aplicar

³⁶⁶ *Ibid.*, p. 54.

³⁶⁷ *Ibid.*, p. 61.

³⁶⁸ *Ibid.*, p. 63-64.

el método de los equívocos, ubicando su lógica en un contexto histórico estructurado, permitiría denominar un complejo cultural como “religión” y atender su transformación histórica a partir de una lógica de lo sensible.

Es preciso recordar lo señalado por Koselleck sobre la relación entre religión y política, que muestra que la modernidad y el proyecto de historia universal se instauran hasta el siglo XVIII, de dos procesos históricos diversos: el de la Reforma protestante y el de la filosofía de la historia. Como consecuencia de estos procesos, es preciso destacar que el “campo de espera” conforma un principio constitutivo de la cosmovisión medieval, mientras que el “horizonte de expectativa” es propio de la modernidad; y que la existencia y las diferencias entre estas dos cosmovisiones son las que no son tomadas en cuenta por Sahlins, Pagden y Viveiros cuando caracterizan la modernidad en abstracto y sin darle un contexto preciso.

La “doble fractura conceptual” de Guerraux permite ver que los equívocos sobre la asimetría entre religión y política se instauran en cada tradición historiográfica de manera particular. En relación con el “campo de espera” y el “horizonte de expectativa”, este planteamiento permite ver cómo cada paradigma significa su presente desde el valor que le dota a su pasado religioso –sea este medieval, colonial o prehispánico-. Por último, los regímenes de historicidad permitirán dar razón de las transformaciones religiosas sucedidas en la interacción.

La metodología de los equívocos muestra que para el estudio del cambio religioso en el siglo XVI es necesario conocer cuál fue la lógica religiosa cristiana que entró en contacto con la mesoamericana. A continuación, trabajaré un conjunto de autores que me permiten extraer cual es la lógica religiosa cristiana puesta en juego en el encuentro de culturas.

LA LÓGICA DE LO SENSIBLE DE LA CRISTIANDAD MEDIEVAL (ANTECEDENTES HISTÓRICOS A LA “SÍNTESIS SITUACIONAL” ENTRE CRISTIANOS Y MESOAMERICANOS)

Para Guerraux, Lévi-Strauss aportó a los estudios medievalistas un principio para acceder al estudio de la lógica feudal y de la religión cristiana –más allá de la idea de que era un periodo oscuro-, bajo el presupuesto de que el matrimonio de un clérigo es análogo al incesto, lo que permitió a los estudiosos sobre el periodo medieval emprender una “gramática estructural del parentesco” que estableció un límite –según la calidad espiritual de cada uno- entre el clero, los laicos y los no cristianos,

tanto en este mundo como en el más allá.³⁶⁹ Otro autor que reflexionó en términos análogos fue Peter Brown; para él eran la *praesentia* y la *potentia* dos cualidades de la sobrenaturaleza cristiana; la primera permitía a lo divino manifestarse en el mundo cotidiano, volviendo sagrados algunos lugares como las tumba de los santos o los lugares donde ocurrieron sus milagros; la segunda establece una jerarquización del plano sobrenatural proyectada en el plano social.³⁷⁰

El sacrificio de Cristo permitió la salvación de la humanidad, por eso, “el temor al infierno y la esperanza del paraíso guían el comportamiento de cada ser humano; y la organización misma de la sociedad se funda en la importancia del otro mundo, puesto que la posición dominante del clero se justifica en última instancia, por la misión que le incumbe de conducir a los fieles a la salvación”.³⁷¹ Desde entonces, proliferaron historias sobre muertos aparecidos, idea que tuvo su referente concreto en el establecimiento de cementerios en los espacios aledaños de las Iglesias a partir del siglo VIII.³⁷² De allí que Guerreau destaca la transubstanciación y la eucaristía como dos calidades nodales para la conformación de una identidad cristiana y de una alteridad hereje:

La doctrina de la Iglesia es en efecto que el pan y el vino ofrecidos cambian totalmente de sustancia; la consagración es formalmente una ruptura absoluta entre lo natural y lo sobrenatural, entre lo profano y lo sagrado: la hostia de la comunión casi carece de relación con la hostia del ofertorio. Aparece así con toda claridad la triple oposición que creo existe en la raíz del feudalismo: Profano/sagrado, fieles/clero, servidores/amo.

Desde esa perspectiva es más fácil comprender por qué las querellas alrededor de la eucaristía de los siglos XVI y XVII provocaron la desaparición de multitudes considerables. Suprimir la transubstanciación era casi atacar la relación feudal, y Lutero lo comprendió perfectamente al apoyarse en los nobles y mantener la transubstanciación. Calvino, apoyándose sobre todo en grupos burgueses, cuando no campesinos, la suprimió. Fue en este momento que la Reforma tomó realmente un sentido antifeudal. Suprimir la transubstanciación era asimismo atacar a la Iglesia e instaurar el sacerdocio universal. Suprimir la transubstanciación, era, finalmente, expulsar lo sobrenatural, santos, reliquias, milagros; Dios se convertía en algo abstracto, y la naturaleza completamente cognoscible, del mismo modo que la sociedad: los protestantes aportaron el idealismo crítico.³⁷³

³⁶⁹ Alain Guerreau, *El Feudalismo*, p. 210-213.

³⁷⁰ Peter Brown, *The Cult of Saints*, p. 109-125.

³⁷¹ *Ibid.*, p. 403.

³⁷² Alain Guerreau, *El feudalismo*, p. 234. George Foster señala que los cementerios dentro de las ciudades en un principio, también eran ámbitos de comercio; eventualmente, el crecimiento demográfico, la extensión de redes de peregrinaciones y comerciales motivaron que muchas de las ferias se hiciesen fuera del ámbito local. En *Cultura y conquista*, p. 91

³⁷³ *Ibid.*, p. 236.

Baschet por su parte, sugiere que la herejía no puede estudiarse como un hecho religioso dado o como un fenómeno social, pues su conceptualización exige atender que la oposición pagano/cristiano se activó hasta que los campos sagrado/profano y la distinción entre una humanidad de clérigos y laicos, adquirió una importancia inusitada. En términos amplios, es plausible conceptualizarla como una forma de “activación identitaria” que desde el “año mil” fue consignando a una humanidad como hereje, en tanto era ajena a la moral de la Iglesia y a la mediación clerical: “las disidencias calificadas como heréticas pueden entenderse como formas de resistencia laica, frente a la acentuación del poder sacerdotal y la posición cada vez más dominante de la institución eclesial”.³⁷⁴

Para este autor, la “religión popular” o la “cultura folclórica” empleadas por autores como Gramsci, Bajtin, entre otros, no son conceptos que logren dar razón de la complejidad social contenida en la delimitación cultura y religión cristiana y pagana; pues si bien permiten englobar prácticas y creencias campesinas - involucrando también sectores urbanos y la parte menos instruida del bajo clero-, no son capaces de ubicar su especificidad cultural como complejo cultural articulado. De allí que sugiere que es pertinente referirse a la religión pagana como superstición (creada en oposición a los dogmas cristianos y teología moral), entendiendo que el término alude a una serie de prácticas condenables que es preciso expurgar; este término permite “rememorar que las prácticas y creencias que aquí se evocan, casi no pueden disociarse de la mirada reprobadora con que la Iglesia las considera, y que ésta, en su empresa de dominación, siempre da la cara para batallar contra las supervivencias y los errores que pretende rechazar”.³⁷⁵

Para Baschet, la sacralización de ciertos espacios -dentro de la lógica de una conciencia cristiana medieval a partir de un “campo de espera”-, incorporó la como un ámbito articulado a toda la cultura que permitía a los muertos habitar el espacio de los vivos mientras esperan la llegada del Juicio Final. La lógica cristiana se basa en un conjunto de principios que son la mediación clerical y la administración sacramental, donde la *praesentia* y *potentia*, la transubstanciación y la eucaristía, anclada a un “campo de espera”, donde la historicidad, pauta por lo dicho por las Sagradas Escrituras, hacía del Juicio Final una proyección hacia una geografía del

³⁷⁴ *Ibid.*, p. 243. Ver también Jacques Le Goff, *La civilización del Occidente medieval*, p. 52-54.

³⁷⁵ Jerome Baschet, *La civilización feudal*, p. 244.

más allá, la cual no era un apéndice folclórico, sino un componente constitutivo del universo cultural cristiano.

El bautismo, el matrimonio, la confesión, la transubstanciación y la eucaristía pueden entenderse en términos del intercambio, aunque la lógica mecánica del don y del contradon de Mauss no logra resolver su complejidad, pues en las donaciones se involucran –además de clérigos, donadores, encarnaciones, “dobles de Cristo”, santos y otros- a los parientes y a los antepasados.³⁷⁶ La muerte, la sacralización de la tumba de los santos y sus reliquias, hicieron de la religiosidad un elemento público, identitario, pero también de jerarquización –pues el cuerpo eclesial era el único intermediario de la comunicación con lo divino- y de exclusión. Los mismos valores se articulan a otras prácticas morales como la piedad, la justicia, la caridad y la donación, constituyeron valores que tienen un sentido político identitario. Para Baschet, el que todos los grupos humanos fuesen hijos de Dios, hacía inmoral la esclavitud, que era una práctica común entre los romanos, y que fue el principio que se activó con la amenaza luterana en el siglo XVI, de modo que son estas las luces a partir de las cuales debe estudiarse la polémica entre Sepúlveda y Las Casas.³⁷⁷

Para la cristiandad, la religión se convirtió en un principio identitario, pues ésta al ser un asunto público, hace de la liturgia un ámbito de socialización que se autoconcibe como comunidad, y que por oposición reconoce a otra humanidad fuera de su ámbito a la que considera hereje. Conforme la amenaza luterana se fue radicalizando, los dogmas de fe dieron cada vez más importancia a la mediación clerical, y fue entonces que cobraron una fuerza inusitada los conceptos de herejía y superstición, para referir a una falsa religión que era preciso expurgar.

Ello demuestra que la polémica de Valladolid no debatió la cuestión de la naturaleza de las almas de los indios y tomó una resolución en términos relativos y modernos, y que por el contrario ésta debe atenderse considerando la teología moral que se enfrentaba a un luteranismo que cuestionaba la mediación clerical.

Un ejemplo que permite fortalecer el planteamiento acerca de la importancia que tenía para la Iglesia en este momento la mediación clerical en peligro protestante, es aportado por Carlo Ginzburg, quien reconoce que si bien sus lecturas de Frazer y de

³⁷⁶ Jerome Baschet, *La civilización feudal*, p. 188.

³⁷⁷ *Ibid.*, p. 110 y ss.

Bloch fueron importantes, sobre todo, “la comparación histórica con que debían ajustarse cuentas era –en mi pensamiento- la de Lévi-Starauss”.³⁷⁸

Ginzburg, al estudiar algunas denuncias hechas a la Inquisición sobre rituales agrarios procedentes de la Italia rural de los siglos XVI y XVII, advirtió que el concepto de herejía se fue elaborando según ciertas “coordenadas teológicas” – pues en un principio encuentra solamente algunas denuncias sobre prácticas mágicas y ritos excéntricos que no procedieron- que derivaron en la conformación de un “modelo del Sabbat”. Se decía que los *benandanti*³⁷⁹ (los que nacieron con “camisa”, es decir con la membrana amniótica, que protege de las heridas, aleja a los enemigos, incluso ayuda a los abogados a ganar sus casos) salían a los campos todos los jueves por la noche y cuatro veces al año –en un ciclo coincidente con la liturgia cristiana de la Ascención-, a combatir a los *malandanti*, “por amor a las cosechas”. Incluso el papa Clemente VIII en 1596 y 1598 solicitó a los *benandanti* trabajar en los campos estériles de los pueblos de Polcenico y San Daniel. Las denuncias son variadas; destaca Ginzburg el caso de un viejo en Alemania que decía transformarse en lobo por las noches y bajar al infierno para devolver a la tierra y a Cristo los granos y semillas que habían robado los brujos; asimismo, muestra otros casos de mujeres que decían hablar con los muertos, e ir a procesiones en la noche.³⁸⁰ Advierte, sin embargo, que otros procesos en los que – conforme la amenaza luterana se fue haciendo presente-, los inquisidores fueron más intolerantes; el caso de Gasparutto es paradigmático al respecto, ya que fue condenado según señala Ginzburg, no por el conjunto de las herejías de las que fue acusado, sino por una en particular, que era que pensaba que el alma podía abandonar el cuerpo.³⁸¹

Por todo lo anterior considero que la lógica religiosa cristiana debe atenderse desde sus circunstancias concretas, pues mientras en Europa, hacia la segunda mitad del siglo XVI, la sociedad cristiana fue persecutora de los herejes, en el Nuevo Mundo, luego de que los teólogos advirtieron que se corría el riesgo de que los indios se sublevaran cuando algunos principales fueron llevados a la hoguera por

³⁷⁸ Carlo Ginzburg, “Brujas y chamanes”, p. 428.

³⁷⁹ Sobre la conexión entre *benandanti* y chamanes, reconoce que la conexión no era puramente tipológica, y es donde incorpora la relación entre historia y estructura de Lévi-Strauss: “la transmisión cultural puede ser explicada por las conexiones externas, pero sólo las conexiones internas están en condiciones de explicar la permanencia”. *Ibid.*, p. 430.

³⁸⁰ Carlo Ginzburg, *Los benandanti*, p. 37 y ss.

³⁸¹ *Ibid.*, p. 52.

herejía, modificaron sus fundamentos teóricos para concebir al indio, y resolvieron que era más conveniente considerarlos como menores de edad, por lo que no pudieron ser juzgados por la Inquisición.

En síntesis, la caracterización de la lógica religiosa cristiana en el siglo XVI permite ver la actitud que los occidentales adoptan frente a la otredad, reconociendo en los indios una herejía que se fue transformando en una incapacidad natural y/o moral de manera paulatina, pues como mostró Koselleck, era preciso que confluyeran dos impulsos heterogéneos para conformar la modernidad y el proyecto de historia universal: el protestantismo del siglo XVI y la filosofía de la historia del XVIII.

Es preciso emprender un ejercicio que dé razón, siguiendo esta misma lógica sobre cómo se ha teorizado en torno a la construcción de la religión y la herejía en la colonia. Como tarea pendiente, es preciso incorporar por un lado, los trabajos de autores como Gerardo Lara, que se ha avocado a estudiar cómo es que el ámbito religioso y penal, donde instituciones como el Regio Patronato Indiano –señala que Greenleaf fue quien propuso que éste funcionaba como un “fuero mixto”- tienen una importancia nodal respecto del proceso de colonización y del tipo de gobierno que se impuso en la colonia.³⁸² Destaca Lara que la Polémica de Valladolid se inscribe en un amplio proceso que muestra que las políticas paternalistas que dispusieron la “infancia natural” -que fue el sustituto logrado a partir de las discusiones sobre la “esclavitud natural”- de los indios pervivió en los regímenes modernos de los siglos XIX y XX. Por el otro lado, es preciso incorporar algunos de los trabajos de Guilhem Olivier y Sergio Botta, que profundizan en torno a las concepciones de los cronistas del siglo XVI.³⁸³

CONCLUSIONES

Este capítulo mostró cómo a partir de la dicotomía naturaleza/cultura y religión/política, es posible ampliar las relaciones de sentido de las categorías religiosas sensibles, permitiendo estudiar los sistemas de transformación atendiendo

³⁸² Gerardo Lara, *¿Ignorancia invencible?*, p. 53-54.

³⁸³ Guilhem Olivier, “El panteón mexica a la luz del politeísmo grecolatino: el ejemplo de la obra de fray Bernardino de Sahagún”, en *SMSR* n. 76 (2/2010), p. 389-410; Sergio Botta, “El politeísmo como sistema de traducción. La obra misionera de Toribio de Benavente”, en *Guaraguao*, n. 28, año 12, 2008, p. 9-26.

la relación pasado-presente-futuro y las crisis y transformaciones que de éste se desprenden, si se atienden las crisis de los regímenes de historicidad.

La pertinencia de acudir a este equívoco radica en que aporta el enfoque dinámico a los sistemas de transformación, tan caros a la propuesta de Lévi-Strauss. La “doble fractura conceptual” procura evidenciar el ocultamiento que los procesos ideológicos modernos impusieron al pasado medieval, lo cual muestra cómo cada modernidad establece un proceso de ruptura específico con la tradición y un ocultamiento ideológico, que se devela mediante los procesos de secularización nacionalistas bajo las luces de la dicotomía religión/política.

De la dicotomía naturaleza/cultura es pertinente reconocer cómo aporta elementos para el estudio de la religión desde sus propiedades sensibles; el totemismo, el bricolaje y los sistemas de transformación aportan vías pertinentes para el estudio de la transformación religiosa a lo largo del tiempo, aunque el método de su conceptualización ha sido objeto de debates. El “mito del origen de la vida breve” a su vez, mostró una de las vetas más ricas para el estudio de la transformación religiosa desde una perspectiva histórica, pues muestra la relación entre tradición y memoria, evidenciando cómo se incorpora el otro al sistema de creencias (definido o in-definido) dentro del sistema de transformaciones de la religión, bajo advocaciones heterogéneas como antepasado, como enemigo, como el diablo, como Cristo...

En el siguiente capítulo se mostrará cómo algunos autores han articulado elementos de los tres paradigmas, y han estudiado la religión indígena y su transformación en el ámbito de Mesoamérica. Reconozco que la elección de autores a analizar es arbitraria, y los análisis parciales, pues no todos tienen como principal objetivo el estudio de la religión, justifico su pertinencia afirmando que, como el bricolaje, las relaciones de sentido se construyen con lo que se tiene “a mano”.

CAPÍTULO IV

COSMOVISIÓN Y RELIGIÓN EN MESOAMÉRICA

Y, como en todos los combates que realmente merecen ser recordados porque alguien detuviera el sol o derribara murallas con una trompeta, hubo, en aquellos días, hombres que cerraron con el pecho desnudo las bocas de cañones enemigos y hombres que tuvieron poderes para apartar de su cuerpo el plomo de los fusiles. Fue entonces cuando aparecieron en los campos unos sacerdotes negros, sin tonsura ni ordenación, que llamaban los Padres de la Sabana. En lo de decir latines sobre el jergón de un agonizante eran tan sabios como los curas franceses. Pero se les entendía mejor, porque cuando recitaban el Padrenuestro o el Avemaría sabían dar al texto acentos e inflexiones que eran semejantes a las de otros himnos por todos sabidos. Por fin ciertos asuntos de vivos y de muertos empezaban a tratarse en familia.

Alejo Carpentier, *El reino de este mundo*.

Aquí se continúa con la misma lógica de exposición de los capítulos anteriores, que es la de analizar a aquellos autores que han tratado el problema del estudio de los fenómenos religiosos y su transformación. La propuesta de López Austin de “hombre-dios” buscó acceder a la lógica religiosa prehispánica que existía en el transito del periodo Epiclásico al Posclásico, evidenciando mediante el manejo de las dicotomías tolteca/chichimeca, religión/política y mito/historia, los ocultamientos ideológicos tanto de los modelos idealistas y materialistas. Más adelante, este autor incorpora a su propuesta el modelo de cosmovisión, donde la religión, en vez de aportar la amplia base conceptual del “catolicismo popular”, se inscribe como un sistema ideológico articulado al “macrosistema conceptual” que es la cosmovisión.

Más adelante, se muestran aquellos autores que eludiendo las determinaciones impuestas por los modelos generales, recuperan teorías como el dialogismo, pero a diferencia del relativismo cultural e histórico procura integrar la dimensión simbólica de la cultura en contextos históricos estructurados y procesos dialécticos. También se exponen a aquellos autores que han acudido al sacrificio, el totemismo, los “mitos del origen de la vida breve” y el perspectivismo, en general, para aportar alternativas al estudio de la religión mesoamericana y su transformación.

Lo que se destaca al final del capítulo, son aquellas propuestas capaces de incorporar a sus análisis dinámicos, las lógicas culturales que explican desde los propios sujetos de estudio y sus concepciones religiosas e históricas, pertinentes

para el estudio de la religión mesoamericana y el cambio religioso a partir del siglo XVI, atendiendo tanto las lógicas que anteceden a las “síntesis situacionales” sucedidas entre indígenas y cristianos como sus consecuencias entendidas como sistemas de transformación.

LAS DÍADAS RELIGIÓN/POLÍTICA, MITO/HISTORIA Y EL MACROSISTEMA DE LA COSMOVISIÓN

El “Epiclásico” propuesto por Jiménez Moreno y Piña Chan, fue un recurso metodológico que buscó explicar desde una mayor complejidad el tránsito de la política teocrática a la militarista, sucedida en los últimos siglos de la historia de Mesoamérica. Los autores, sin embargo, no repararon en cómo era posible que una humanidad tolteca y refinada superior a la chichimeca y bárbara, colapsara, produciendo un fenómeno de involución cultural.

Kirchhoff, criticando a autores idealistas como Seler y materialistas como Katz, afirma que el mundo espiritual y el concreto “forman un todo indivisible el cual será regido por las mismas formas y principios organizativos”.³⁸⁴ Propuso el “Epiclásico” como un término mediador en el que las dicotomías religión/política y mito/historia debían mostrar la continuidad histórica que existía entre el periodo Clásico y el Posclásico. El área de “Oasisamérica” tuvo este mismo sentido mediador; permitió estudiar los procesos de interacción entre cultivadores mesoamericanos y nómadas, donde el papel de la religión, era fundamentalmente de comunicación y de cohesión.³⁸⁵ Ello mostró que en la historia de Mesoamérica no existía una independencia ontológica entre las sociedades teocráticas y las militaristas, entre los chichimecas y los toltecas.

Por otro lado, las etnografías desde la década de 1930, fueron mostrando que los complejos culturales articulados al territorio, a la salud y enfermedad, al tiempo y a las formas de memoria, no eran meros saberes folklóricos, sino que estaban plenamente integrados a la vida religiosa de muchos grupos indígenas. Esta evidencia permitió cuestionar los modelos sobre el sincretismo religioso de autores como Foster, Carrasco o Aguirre Beltrán, que consideraron que buena parte del pensamiento religioso indígena era una derivación del pensamiento popular europeo.

³⁸⁴ Paul Kirchhoff, “El Imperio Tolteca y su caída”, p. 252.

³⁸⁵ Paul Kirchhoff, “Gatherers and Farmers in the Great Southwest”, p. 548 y ss.

López Austin propuso en uno de sus primeros trabajos, que algunos principios religiosos de los migrantes chichimecas, eran compartidos por los herederos de las religiones teotihuacana y tolteca.³⁸⁶ Sin embargo, encontró que las clases dominadas compartían un escepticismo que se enfrentaba a la doctrina hegemónica; la religión de los macehuales, refugiada en el “mundo natural”, podría tener en el culto a Tezcatlipoca uno de sus mejores ejemplos.³⁸⁷ Dentro del Seminario de Cultura Náhuatl, López Austin fue confrontando la labor de traducción con evidencia etnográfica, arqueológica e histórica, lo que le llevó a cuestionar que las traducciones se hiciesen de manera literal, ya que las relaciones de sentido que cada sistema religioso extiende con sus categorías eran incompatibles entre sí. Por ejemplo, aunque reconoce que *tetzáhuatl* puede traducirse como augurio, el de abusión, que se deriva de *chicotlamatía*, carece de sentido en el universo náhuatl; añade que la idea de “falsa religión” sólo tiene sentido en la cultura europea.³⁸⁸ Del mismo modo, reconoce que la religión prehispánica no puede caracterizarse según el paradigma del “catolicismo popular”, ya que existía una lógica religiosa mesoamericana ampliamente difundida entre los pueblos indígenas coloniales y contemporáneos. Las evidencias etnográfica, histórica y arqueológica, ya mostraban entonces que las creencias presentes en los grupos indígenas, eran parte de un conjunto de conocimientos milenarios que derivaban

de principios teóricos, ya de naturaleza religiosa, ya surgidos de la cosmovisión, ya de procesos naturales observados, reales o de falsa apreciación, que otorgan a las ideas, procedimientos y nociones la calidad de cuerpo. Estos principios permanecen en buena parte ocultos, pues no fueron registrados después de la conquista. De algunos, y el caso patente es el de la polaridad frío-calor, se ha dudado si son prehispánicos o traídos con la dominación española. Otros, como la posibilidad de intrusión de seres sobrenaturales que tienen que ser expulsados violentamente por succión, atracción con objetos apetecibles o sangrías en las partes del cuerpo donde se encuentran alojados, pueden ser estudiados –y de hecho lo están siendo- en las actuales comunidades indígenas debido a su recia persistencia. Muchos parecen haber desaparecido, pero no sin antes dejar algunas huellas que tal vez permitan su reconstrucción.³⁸⁹

³⁸⁶ Alfredo López Austin, “Los caminos de los muertos”, p. 145.

³⁸⁷ Alfredo López Austin, “El hacha nocturna”, p. 182.

³⁸⁸ Para López Austin el término que consignó Sahagún es el de “creer erróneamente”, pero sugiere que su sentido se había ya transformado. En *Augurios y abusiones*. p. 12-13,

³⁸⁹ Alfredo López Austin, *Textos de medicina náhuatl*, p. 35.

Bajo esta hipótesis es que López Austin se propuso cuestionar las bases epistemológicas con las cuales, los distintos enfoques (el “extranjero”, el “escéptico”, el “historicista” y el “crítico”) habían estudiado la religión prehispánica, analizando a uno de sus principales y más complejos personajes: Quetzalcóatl.

En su análisis considera que la inaprehensible historicidad de Quetzalcóatl según los cánones historiográficos, que procuraban ordenar su cronología y distinguir sus elementos míticos de los históricos, se debía a que las diadas religión/política y mito/historia, impusieron un ocultamiento que le permitió a la ciencia moderna domesticar la complejidad cultural y religiosa prehispánica, en las tipologías religiosas que la ciencia presupone como objetivas, y que permiten, por tanto, estudiar a la otredad en su totalidad. En este sentido, el carácter de la religión mesoamericana formaría parte de un complejo articulado histórica y culturalmente mucho más amplio. Quetzalcóatl, por tanto, no podía ser producto del “genio” de la civilización teotihuacana, que vio su fin con la irrupción de las hordas chichimecas; tampoco podía ser el instrumento de control desplegado por las altas culturas, que entendían el calpulli como la totalidad de la cultura. En cambio, reconoce que si bien la religión tenía una función cohesionadora, la institución del calpultéotl permitió que en Mesoamérica se estableciera un sistema de organización particular, cuya característica primordial radicaba en que su modelo oscilaba entre los marcos del sistema de parentesco y el de organización estatal.³⁹⁰

La heterogeneidad de nombres, fechas, fuentes y lugares donde este dios aparece y tiene sus aventuras, fue interpretada por él desde el mito del “eterno retorno” de Mircea Eliade. Entonces López Austin propuso que los calendarios del tonalpohualli y el xiuhpohualli, registraban mito y acontecimiento a un todo articulado que remitía a un principio político-religioso sustentado en el principio político/religioso de los “hombres-dioses”. Estos guías, héroes y gobernantes, compartían esencias divinas que les permitía irrumpir en el mundo cotidiano; estas calidades eran el nahualli y el ixíptla; la vida de estos personajes era pautada por una tradición popular que se recordaba y actualizaba en el ritual.³⁹¹ Una característica fundamental de este complejo religioso, era su capacidad de recordar eventos históricos; la supuesta invasión de los bárbaros septentrionales

³⁹⁰ Alfredo López Austin, *Hombre-dios*, p. 69.

³⁹¹ *Ibid.*, p. 89.

no habría propiciado un colapso civilizatorio sino el establecimiento de “relaciones más o menos francas de mutuo beneficio”, de este modo es que señala:

El militarismo no tiene por qué ser considerado ni siquiera como una etapa lógicamente posterior a la teocracia. Es más correcto verlo como un estado que se desea transitorio, y en el que se espera someter primero por las armas a los que después, tratando de evitar tensiones, fricciones, pérdida de hombres y descontento general, se someterá por el medio más hipócrita de la religión y de las instituciones sociales y políticas ‘eternas’. El militarismo del postclásico no es sino el resultado de la inmediata capacidad de organización de quienes querían recuperar un poco de las glorias pasadas, pero ahora ocupando una posición favorable.³⁹²

Quetzalcóatl como dios pluvial, puede tener el sentido de un pacto político; la peregrinación de Huitzilopochtli y su pugna con Malinalxóchitl que derivó en la fundación de Mexico-Tenochtitlan y Mexico-Tlatelolco, reconoce, pudiera aludir a la subordinación de los distintos grupos a la figura unificadora del tlatoani.³⁹³ Reconoce que la recurrencia de los mitos que aluden al matrimonio de un extranjero chichimeca y la hija de un sedentario agricultor, en realidad pudieran tener un sentido de legitimación territorial y política; ya que,

los cazadores-recolectores y los agricultores tenían la misma religión, pero en etapas distintas, condicionadas su posición por su grado de desarrollo económico, en un mundo en que era normal el contacto continuo de pueblos de distintos niveles económicos y culturales. Dos eran los grupos étnicos principales de la región lacustre: los que habían abandonado sus costumbres bárbaras en épocas muy recientes, parientes de los chichimecas uacúsechas, y los nahuas de más rancia tradición mesoamericana. Con los primeros se identificaron los chichimecas de inmediato. En su lengua encontraron la rudeza que atribuye al extraño quien habla el mismo idioma con variantes considerables. En sus dioses tutelares reconocieron a los parientes de los propios.³⁹⁴

Estos ejes fueron trabajados posteriormente por López Austin y por López Luján, los cuales derivaron en la identificación de una supuesta ideología zuyuana, donde el complejo Serpiente Emplumada conformó un modelo de organización sociopolítico “supraétnico” superpuesto a las formas políticas y de identidad gentilicia de los dioses patronos que existían antes del “Epiclásico”, que evidenciara la transición del Clásico al Posclásico desde un enfoque procesual.³⁹⁵ Aunque reconocen que en Teotihuacan se produjo una fusión religiosa en la que diversos

³⁹² *Ibid.*, p. 166.

³⁹³ *Ibid.*, p. 167-171.

³⁹⁴ Alfredo López Austin, “El fundamento mágico-religioso del poder en Mesoamérica”, p. 215.

³⁹⁵ Alfredo López Austin y Leonardo López Luján, *Mito y realidad en Zuyuá*, p. 16-19.

pueblos se agruparon bajo un numen territorial, el zuyuanismo incorporó elementos identitarios y toponímicos bajo las categorías míticas de chichimecáyotl y toltecáyotl. Estas categorías marcan el tránsito de la vida silvestre a la civilizada una vez que los mesoamericanos pudieron cultivar el maíz, a partir de un mito de incoación que involucra la transformación de las identidades sociales. Este mito sugiere que durante la fase “Nocturna”, los pueblos del posclásico compartían una identidad; durante la “Auroral” es que se originan las cosas y el tiempo, es entonces que los grupos salen de la cueva-útero y adquieren una lengua, un oficio y un bulto sagrado; mientras que durante el “Orto Solar”, los pueblos se asientan en sus territorios y es cuando desaparecen los “primeros padres”.³⁹⁶ Es pertinente reconocer el carácter procesual de esta amplia categoría, que busca entender la religión como un continuum ontológico con lo político. Es preciso destacar la categoría de mito de incoación, sobre la que se profundizará más adelante.

El ejercicio de “antropología fundamental” con el que O’Gorman construyó la noción de “Hombre-Dios”, le permitió acceder al sentido que tienen el sacrificio de Cristo y la redención en la mitología cristiana en un momento histórico preciso que, en el contexto novohispano, ayudó a identificar en los documentos algunas de las intenciones que subyacen en las hagiografías y en las historias de aparición. El principio de “hombre-dios” de López Austin, en cambio, procuró mostrar la lógica político-religiosa mesoamericana, articulando lo mítico como histórico-, lo cual le permitió encontrar alternativas para el estudio de la transformación religiosa a las que rompían ontológicamente con el pasado mediante las oposiciones Estado teocrático/Estado militarista y las humanidades tolteca/chichimeca. Entonces pudo sugerir que personajes diversos como Carlos Ometochtli, Andrés Mixcóatl, algunos santos y vírgenes católicas, otras advocaciones religiosas sucedidas en la colonia como las cajas parlantes mayas, eran comprensibles desde este principio, aunque era preciso adaptarlo a la situación colonial.³⁹⁷

El carácter cohesionador de la religión mesoamericana y su condición de sistema ideológico articulado a otros complejos culturales, permitieron a López Austin integrarla a un “macrosistema conceptual” que denominó como cosmovisión, y cuyo sentido e implicaciones metodológicas difieren del que se mostró en el capítulo anterior. La diferencia radica en que el modelo anterior concibe la “religión

³⁹⁶ *Ibid.*, p. 42-54.

³⁹⁷ Alfredo López Austin, *Hombre-dios*, p. 182-185.

popular” como la base conceptual a partir de la cual se integran los distintos fenómenos ideológicos y culturales, siendo uno de sus componentes la cosmovisión; en éste en cambio, es la cosmovisión la base, siendo uno de sus sistemas ideológicos el de la religión.

Como producto histórico, la cosmovisión para López Austin es cambiante, y sus usuarios son también sus creadores. Se trata de un mecanismo axiológico y emocional que ordena y jerarquiza sus elementos y sistemas ideológicos en un cuerpo relativamente coherente –es esta la base conceptual que subyace al núcleo duro-; la define como un

producto cultural colectivo. Forma un macrosistema de comunicación, en el que cada mensaje cumple requisitos mínimos de inteligibilidad, de coparticipación intelectual entre emisores y receptores, y de establecimiento –casi siempre inconsciente- de reglas a través de cuyo cumplimiento las ideas pueden ser recibidas, aceptadas y asimiladas por el coparticipante. En esta forma el contenido de la cosmovisión integra un acervo para cuya estructuración no es necesaria (ni posible) una mente individual de la comprensión totalizadora. Cada miembro del grupo social posee un caudal personal en constante transformación que se traslapa con el de sus compañeros de grupo, que se corrige y que reproduce alteraciones durante los procesos de comunicación y de actuación. Y cada miembro del grupo posee, además, una base lógica que lo hace un potencial receptor de un número de elementos conceptuales muy superior al de los que maneja normalmente. Estos procesos unificadores dan a la cosmovisión su relativa congruencia general, así como las contradicciones provocan y matizan su transformación.³⁹⁸

Con la conquista, reconoce que la religión pagana fue tolerada siempre que no representó un peligro para la imposición del orden colonial. Por ello desde entonces y hasta el día de hoy, existe una incompreensión mutua entre la religión cristiana y la mesoamericana, siendo esta última un ámbito subalterno en el que se proyectan muchas de las continuidades culturales:

La dinámica del desarrollo intelectual es muy distinta entre dominadores y marginados. Esto produce un considerable desfase. En las cosmovisiones marginadas, las representaciones, ideas y creencias se transforman lentamente, dando la falsa impresión de que los indígenas se mantienen ajenos a las relaciones sociales de la sociedad global. No sólo no se mantienen ajenos, sino que la reducción de su dinámica ideológica debe explicarse dentro del contexto del proceso de explotación existente. Las grandes transformaciones de la sociedad global repercuten, indudablemente, en las cosmovisiones indígenas; pero es más notoria la refuncionalización de los elementos ideológicos que la transformación de éstos.³⁹⁹

³⁹⁸ Alfredo López Austin, *Cuerpo humano e ideología*, p. 20-21.

³⁹⁹ *Ibid.*, p. 26.

Considero que lo nodal de esta propuesta, para los fines que aquí interesan, es la de la sistematización de datos, que le permitieron encontrar que la polaridad frío/calor permitía distinguir la dualidad y asimetría del dominio solar y masculino sobre el femenino, húmedo y de muerte. Este principio adquiere correspondencia con el flujo del malinalli, que establece el principio de reciprocidad que dinamiza el cosmos, permite el tiempo, los ciclos calendáricos y la existencia de todas las cosas. El árbol es el axis mundi por el cual circulan y se combinan las calidades caliente y celeste con las frías y terrestres. Desde los montes, Tlalocan Tecuhtli y los tlaloques envían la lluvia y los bienes necesarios para el sustento. La institución del calpultéotl daba la cohesión ideológica al calpulli mediante un milagro de origen que legitimaba su derecho de posesión territorial. Durante la hegemonía mexica, la tlatocáyotl transformó la nomenclatura de los dioses, según el nuevo contexto político, por lo que Quetzalcóatl como Tlahuizcalpantecuhtli devino en Huitzilopochtli.⁴⁰⁰

Los dioses eran la sustancia heterogénea del tiempo y de las cosas, pero las suscribía a un principio general, bajo el cual todas las formas se relacionaban; el carácter dinámico y regenerativo de los dioses y de la religión mesoamericana. Refiriéndose al sentido que tenía el sacrificio humano “en la cosmovisión de los pueblos nahuas”, reconoce su sentido funcional, ubicable en al menos cuatro categorías: “imágenes, “pagos, “lechos” y “dueños de piel”.⁴⁰¹

Más adelante se proseguirá con el análisis de este autor. Por ahora basta con reconocer que el modelo de cosmovisión aporta un elemento que trasciende las ideologías de los polos sociales mesoamericanos, siendo la religión uno de sus elementos más arraigados. Por ahora, sin embargo, no es del todo pertinente el modelo de cosmovisión de Cuerpo humano e ideología para el estudio de la lógica religiosa; lo será cuando el modelo del “hombre-dios” se aplique a la etapa colonial, y evidencie cómo se incorpora la alteridad como antepasado; en este caso será la síntesis del “Cristo-sol”. Es preciso sin embargo, señalar a aquellos autores que procuraron eludir los ocultamientos ideológicos que imponen el uso de modelos de representaciones sociales como el de la cosmovisión.

ALTERNATIVAS Y CRÍTICAS AL MODELO DE COSMOVISIÓN

⁴⁰⁰ *Ibid.*, p. 89-98.

⁴⁰¹ *Ibid.*, p. 432-438.

La tensión entre el relativismo y el funcionalismo, como se vio en los capítulos anteriores, logró incorporar algunos instrumentos que, en conjunto, buscaron trascender los límites que las bases conceptuales contrarias imponían, aportando explicaciones procesuales mediante la articulación de lo sincrónico y lo diacrónico, lo particular y lo general, a partir del manejo de conceptos tales como cosmovisión y religión popular. Simultáneamente, reconozco otras tres vertientes que también procuraron trascender los mismos límites; dos de ellas rechazan el uso de los modelos de representación social y otro los emplea.

- La primera recupera el enfoque relativista y el concepto de *etnogénesis*, pero incorpora la dimensión histórica y dialéctica mediante propuestas como el “dialogismo”, logrando acceder a una complejidad mayor de lo que la filología nahuacentrista sugería. Esta tradición conserva el ocultamiento de la díada identidad/cultura en tanto que no se preocupa por dilucidar las condiciones particulares que generan los procesos de transformación social en contextos históricos precisos. Sin embargo, cuando esta perspectiva incorpora los *regímenes de historicidad*, es capaz de articular en la *praxis* a los procesos de construcción identitaria, al incorporar términos mediadores como la memoria o la adscripción territorial.
- Otro enfoque, opuesto al modelo de la cosmovisión y al estudio de la larga duración, parte por recuperar las reflexiones de Lévi-Strauss, y busca interpretar las concepciones religiosas y sus transformaciones desde la lógica sacrificial, del análisis de la condensación ritual y de la mitología. Este enfoque ha sido abordado mediante dos vías; una que incorpora las representaciones sociales y otra que las elude. La memoria, los antepasados, la podredumbre y la reciprocidad son elementos sensibles que permiten caracterizar las religiones indígenas. Sobre estos pasos se inscribe el denominado perspectivismo, que sustentado en las *Mitológicas* de Lévi-Strauss, se lanza en contra de los enfoques históricos, de la propuesta de la cosmovisión y del concepto de cultura en general.
- La tercera es la que el propio López Austin desarrolló con su propuesta sobre el mito de incoación, que sustenta la tradición religiosa mesoamericana, e incorpora el modelo de cosmovisión; entonces las categorías mito y religión son indisociables, y permiten comprender cómo se incorpora al “otro” a partir del intercambio cultural.

DEL DIALOGISMO A LOS REGÍMENES DE HISTORICIDAD

Como se mostró en el capítulo anterior, la arqueología y la lingüística aportaron algunos criterios para establecer horizontes históricos y áreas culturales desde técnicas -cuestionables e imprecisas como la glotocronología-, que mostraron que las altas culturas y las marginales en Mesoamérica estaban emparentadas por el arte, la religión o la lengua; y que su profundidad histórica era mucho mayor de lo que las fuentes podían aportar.⁴⁰² La diferenciación social emanada de los mismos procesos de sedentarización también impulsó la transformación del universo léxico y la diversificación dialectal, de allí que Leopoldo Valiñas sugiere que el bilingüismo debió ser algo común en Mesoamérica, y que los procesos de interacción cultural deben atenderse desde un ámbito relacional más amplio que sugiere llamar como comunalecto.⁴⁰³

Desde este enfoque se mostró que muchos de los análisis filológicos que la historiografía de tradición indígena había emprendido, terminaron por homologar la lengua y la cultura; se demostró que el náhuatl sólo era la superficie de una larga, compleja y heterogénea tradición cultural que había sido oscurecida muchas veces por el nacionalismo moderno. El dialogismo conformó entonces una alternativa capaz de conciliar la perspectiva simbólica con las condiciones materiales desde una perspectiva histórica, dialógica y procesual. Levin mostró que la historiografía de tradición indígena era una categoría arbitraria que imponía un límite con la historiografía europea, y que obviaba que en realidad en las fuentes subyace una “compleja relación epistemológica” que es preciso atender en conjunto.⁴⁰⁴ Navarrete añade que dado el carácter intercultural que componen al conjunto de fuentes coloniales, lo que las caracterizó fue que les subyace “un doble dialogo y una interacción compleja entre los géneros indígenas y los europeos en las obras escritas por los historiadores indígenas del periodo colonial”.⁴⁰⁵

⁴⁰² Armillas reconoce que la fecha más temprana que Alfonso Caso encontró para el área maya, que fue el año 692, tenía una historia anterior de más de dos milenios “durante los cuales –y aquí radica el interés teórico de su estudio- los pueblos mesoamericanos pasaron por distintas etapas de desarrollo tecnológico, económico, social, político y religioso, en las que podemos estudiar el proceso de surgimiento de las sociedades urbanas partiendo de una base de barbarismo neolítico”. En *Tecnología, formaciones socio-económicas y religión en Mesoamérica*, p. 25.

⁴⁰³ Leopoldo Valiñas, “Historia lingüística”, p. 36.

⁴⁰⁴ Danna Levin, “Historiografía y separatismo étnico”, p. 27 y ss.

⁴⁰⁵ Federico Navarrete, *Los orígenes de los orígenes de los pueblos indígenas del valle de México*, p. 83.

El dialogismo aportó una interpretación de la religión que escapaba a los límites que imponían los modelos relativista y materialista. Voloshinov se propuso entender la religión como un elemento “internamente dialéctico” que se podía estudiar si se atendía un enfoque atento a los contextos concretos de interacción cultural. La dimensión lingüística aportaría el elemento ideológico nodal, ya que en “momentos críticos y revolucionarios”, adquiere un sentido axiológico, que se plasma en la identidad mediante la praxis social.⁴⁰⁶ Otros autores como Lotman y Uspenskij –que no fueron conocidos en América Latina sino hasta después de 1982 que fueron traducidos por la revista cubana *Criterios*–,⁴⁰⁷ sugieren que hay una relación dialéctica entre lengua y cultura, siendo esta última la memoria, la cual se expresa como sistemas de prohibición y prescripción.⁴⁰⁸ Para López Austin, ello mostró que

En la mitología se da una transformación de los objetos y, por consiguiente, la comprensión de los textos requiere la comprensión de los procesos de transformación. El texto mitológico no es privativo, según estos autores, de las conciencias mitológicas, sino que se extiende al mundo moderno. En las conciencias no mitológicas se orienta a la realización de la metáfora en su interpretación literal, lo que anula la misma metaforicidad del texto.⁴⁰⁹

Desde la etnografía, José Alejos sugirió que el lenguaje no podía estudiarse como una forma acabada, por lo que propuso caracterizarla como una unidad conformada por elementos extralingüísticos, que confluían en cierta praxis social. Añade que como más que observador imparcial, el etnógrafo participaba del “evento de habla”, por lo que es preciso incorporar su presencia.⁴¹⁰ La relación que analiza procede de los *ch’ol*, entre quienes la noción de *mosojântel* es un “discurso agrarista” que alude al tiempo de cuando los peones vivían en las haciendas, que era el tiempo de *che’añon lojon tik yum* (“de cuando teníamos patrón”).⁴¹¹ Encontró que juegos de oposición tales como son el muerte/vida, finca/ejido, esclavitud/libertad, mozo/campesino, permiten encontrar el *ethos* de la comunidad. Reconoce que éste se activa en una memoria durante la Revolución, que se particularizó en la región en una pugna entre carrancistas y pinedistas; es este el hito que los conforma como comunidad, por oposición a los blancos, los *winik*

⁴⁰⁶ Valentin Voloshinov, *El signo ideológico y la filosofía del lenguaje*, p. 49.

⁴⁰⁷ Desiderio Navarro, “Al lector: sobre selección y la traducción”, p. 5 y ss.

⁴⁰⁸ Mijail Bajtin y B. A. Uspenskij “Sobre el mecanismo semiótico de la cultura”, p. 75.

⁴⁰⁹ López Austin, *Los mitos del tlacuache*, p. 47.

⁴¹⁰ José Alejos, *Mosojântel*, p. 46-47.

⁴¹¹ *Ibid.*, p. 11.

kaxlanes.⁴¹² Su presencia, a su vez, despertaba entre los *ch'ol* el elemento de alteridad, por lo que destacaban a *Wan K'in* (Juan Sol), quien fuera el personaje mítico del *mosojântel* que organizó a la gente para ir a recobrar las tierras de cultivo de las fincas cafecultoras.⁴¹³

Desde la historiografía, Federico Navarrete recuperó el “cronotopo artístico” de Bajtin,⁴¹⁴ adaptado como un “cronotopo histórico” capaz de hacer explícito el carácter dialógico y polifónico de la tradición nahua, para la que cada *altépetl* y cada *calpulli* podía establecer una verdad histórica sin que entrara en contradicción con las demás historias. La pertinencia de emplear la noción de los *cronotopos* radica en que muestra las intenciones que subyacen en los textos, si se articulan a sus relaciones espacio-temporales:

si los cronotopos históricos, como los artísticos, no proporcionan únicamente un marco espacio-temporal para localizar los eventos y los personajes de la narración, es decir, no son simples cronologías, sino que, al darles forma y sentido al tiempo y al espacio, les dan forma y sentido a los eventos mismos y a las acciones humanas y divinas dentro de la historia. Además el cronotopo histórico también tiene gran importancia para nuestra *praxis*, pues le da sentido a nuestras acciones en el tiempo.⁴¹⁵

Algunas de las reflexiones de Navarrete proceden de la crítica instaurada por López Austin en *Hombre-dios* sobre la relación entre mito e historia, religión y política.⁴¹⁶ Una de las vetas más prolíficas que instauró fue la de aplicar un ejercicio dialógico a las categorías de mito e historia, menos preocupado por tratar de encontrar en ellos lo histórico de lo mito, y más atentas a entender que el criterio histórico de occidente, es uno más de los muchos que estuvieron en interacción. Su intención es la de establecer

un auténtico *diálogo* entre concepciones diferentes del tiempo, el devenir y los actores históricos, en suma un intercambio entre concepciones diferentes de lo que son el ser

⁴¹² *Ibid.*, p. 110.

⁴¹³ *Ibid.*, p. 138.

⁴¹⁴ Mijail Bajtin destacó el “cronotopo artístico” con la intención de trascender las pretensiones de objetividad emanados de la tradición racionalista, con la intención de enfatizar la relación espacio-temporal indisoluble que subyace a la creación del artista, y que expresa un todo inteligible y concreto. Su intención es la de evidenciar la intencionalidad que subyace en las acciones de los personajes de novelas de autores como Rabelais, que fueron creados en un “cronotopo real”. Es de este modo que pretende evidenciar que la concepción del tiempo se vuelve presente en las acciones, ya que –siguiendo la filosofía de la praxis–, “a costa del futuro se enriquece el presente, y, especialmente el pasado. En “Formas del tiempo y del cronotopo en la novela” p. 299.

⁴¹⁵ Federico Navarrete, “¿Dónde queda el pasado?”, p. 33 y ss.

⁴¹⁶ Federico Navarrete, “Las fuentes indígenas más allá entre la dicotomía entre mito e historia”, p. 243-246. ,

humano y la sociedad en el tiempo. En este diálogo ninguna tradición tiene el monopolio de la verdad y ninguna tradición debe aspirar a absorber o explicar a las otras, así como tampoco debe pretenderse construir una historia universal que las abarque a todas. Una relación plenamente *dialógica* debe asumir la alteridad y buscar la comprensión y el intercambio a partir de ella.⁴¹⁷

Sobre estos pasos, afirmó que las historias de los altépetl, que otorgaban identidades específicas y originales en tiempos prehispánicos a cada grupo, con la conquista se activaron en términos de una identidad étnica que se anclaba a una memoria que reconocía un pasado común. Critica aquellas interpretaciones que sostenían que las continuidades religiosas se debían a la lógica “mesiánica” cristiana que, mecánicamente, había introyectado en las concepciones cíclicas del tiempo mesoamericanas un carácter de derrota, pero también de oposición al orden colonial, y de una promesa redentora.⁴¹⁸

Sugiere, en cambio, que algunos movimientos de resistencia en la Colonia, como el complejo del *inkarri* de los Andes, los movimientos de resistencia étnica en la Guerra del Mixtón y los cantos de los *paiute* de las praderas de Estados Unidos, pueden ser entendidos a partir del ritual denominado como Taki Onqoy o “enfermedad del baile”, que fuera registrado entre los indígenas de Paraguay en el siglo XVI, y que hacía referencia al fin del mundo y a la promesa de la “Tierra sin mal”, mediante una “utopía antiestatal” que inicialmente se oponía al estado inca. Este principio, añade el autor, habría sido generalizado entre los pueblos amerindios después de la conquista, por lo que “la representación simbólica del anti-poder contenida en la ‘Tierra sin mal’ ha servido para legitimar el rechazo a esta forma de dominación y para ayudar a la constitución de formas de gobierno diferentes”.⁴¹⁹

La supuesta crisis cultural que los teóricos del sincretismo religioso resuelven en términos del paradigma nativista o el aculturativo bajo el modelo milenarista, para él, en verdad deben entenderse como una redefinición en términos de una *etnogénesis*, que permitió a los grupos indígenas americanos redefinir su identidad frente a la “nueva sociedad dominante”; proceso que les permitió superar “viejas

⁴¹⁷ Federico Navarrete propone los “conceptos contrarios asimétricos” de Koselleck, de los cuales desprende su intención de atender en términos simétricos tanto los discursos oficiales como las historias nahuas. En *Los orígenes de los pueblos del valle de México*, p. 20.

⁴¹⁸ Federico Navarrete, “¿Dónde queda el pasado?”, p. 40-47.

⁴¹⁹ Federico Navarrete, “La tierra sin mal, una utopía anti-estatal americana”, p. 476.

rivalidades interétnicas en la región y a la conformación de una nueva coalición anti-colonial que abarcaba muy diversas sociedades indígenas”.⁴²⁰

La objetivación de las formas mítica e histórica, sin embargo considero que participa todavía del ocultamiento de la teoría de la *etnogénesis*, como lo hace tanto la “síntesis situacional” de Sahlins y como la “doble identidad equivocada” de Lockhart, las cuales no son muy claras respecto de cómo distinguir una conciencia identitaria opuesta al de un momento histórico u otro.

Estas hipótesis que comparten Alejos y Navarrete, pasan por alto la necesidad de establecer una diferencia entre las categorías de identidad/cultura y sus efectos particulares a lo largo del tiempo. Como consecuencia de lo anterior, no son muy claras respecto de cómo estructurar las diferencias internas en términos de jerarquía, posición social, edad, género y otras tantas. Todas estas categorías pueden impactar dentro de un mismo grupo cultural en las concepciones y prácticas religiosas. En Alejos por ejemplo, aunque el *mosojantel* sugiere que los *ch'ol* despliegan su sentido étnico-identitario en los discursos agrarios activados frente al etnógrafo como alteridad, no da cuenta de la lógica que dota de sentido la ubicación del personaje de *Wan K'in* en dicha interacción.

Navarrete y Ariel de Vidas, como se verá a continuación, proponen los *regímenes de historicidad* como un método para advertir la dinámica y la transformación cultural, a partir de incorporar cómo cada cultura concibe sus relaciones con el pasado, cómo éstas impactan en la forma como se reconocen entre sí, se distinguen y actúan en consecuencia.

Las reflexiones que Navarrete desprendió de su lectura de Koselleck, le permitieron estudiar el mesianismo cristiano desde los cronotopos históricos, si bien su modelo de la *etnogénesis* le impidió considerar los antecedentes y las lógicas puestas en juego en la interacción entre mesoamericanos y europeos, las cuales produjeron la “síntesis situacional”. El equívoco de los *regímenes de historicidad*, sin embargo, le permitió articular la dicotomía civilizado/bárbaro, que veía como independiente lo *tolteca* de lo *chichimeca*, desde un enfoque atento a la lógica política e identitaria nahuas. El *altépetl*, por ejemplo -entidad política compuesta del difrasisimo “cerro-agua”, involucra los campos social, natural y sobrenatural mediante una lógica que adquiere plena correspondencia en las historias de

⁴²⁰ *Ibid.*, p. 487.

fundación; entonces las categorías tolteca/chichimeca adquieren sentido, si se articulan a un marco conceptual de representación que denominó como “bien cultural indígena”.⁴²¹

El carácter dialógico y polifónico de las historias sobre Aztlan, Colhuacan o Chicomóztoc, así como las hierofanías y los objetos que los dioses dieron a los grupos, son los ejes a partir de los cuales las identidades étnicas de los *altépetl* y calpullis se vincularon y jerarquizaron. Los mexicas, dirigidos por Huitzilopochtli, obtuvieron el arco y la flecha de los primeros chichimecas y/o mimixcoa y el tlaquimilolli o bulto sagrado del dios; ello explicaría el carácter guerrero y conquistador de los mexicas, donde “la transformación experimentada por los emigrantes al pasar por Chicomóztoc puede considerarse, a la vez, como simbólica y política, sobrenatural y ecológica, social y temporal”.⁴²² Destaca Navarrete, que el que los mexicas, después de fundar Mexico-Tenochtitlan, sustituyeran el cronotopo de la migración por el del Templo Mayor, y eventualmente incorporaran los glifos toponímicos de sus sujetos, la sucesión de los reinados y sus rituales de renovación. Estos elementos, en conjunto, refieren a una reconfiguración de las relaciones entre el presente y el pasado, las cuales se fueron desplegando según la identidad tolteca o chichimeca que resultó de las relaciones de alianza e intercambio que tuvieron con los grupos ya establecidos. Destaca Navarrete que entonces la fragmentación identitaria se convirtió en un tema secundario en el *régimen de historicidad* mexicana. Sugiere que todos estos elementos conflúan en el ritual de *toxiuh molpilia* (“se atan nuestros años”), que es cuando adquirían correspondencia las dimensiones territorial, identitaria y étnica.⁴²³

De esta compleja tradición histórica, Navarrete sugiere que la supuesta singularidad que caracteriza al pueblo mexica desde el nacionalismo mexicano, debería desestimarse frente a la evidencia que muestra que los *altépetl* construían una identidad común, reconociendo simultáneamente la legitimidad histórica de otros pueblos. La fragmentación de Mexico-Tenochtitlan, el dominio que impusieron a los tlatelolcas y los colhuas, así como la derrota que sufrieron en Chapultepec, son eventos que incidieron en la conformación de la identidad de los *altépetl* “en un

⁴²¹ *Ibid.*, p. 28-33.

⁴²² *Ibid.*, p. 161.

⁴²³ *Ibid.*, p. 204-209.

proceso regional de surgimiento de un sistema político y plural competitivo”.⁴²⁴ Subyace pues una lógica regional que integraba y diferenciaba a los distintos grupos en una tradición donde el

etnocentrismo no impedía que las historias de los altepetl vieran más allá de sus fronteras, pues las relaciones de cada entidad política con sus vecinas eran fundamentalmente para su historia y también porque uno de sus públicos eran esos mismos grupos vecinos, rivales y dominadores, ante los que tenían que demostrar su legitimidad y defender sus derechos.⁴²⁵

Con un interés similar pero desde la etnografía, Ariel de Vidas recupera los *regímenes de historicidad* como una categoría pertinente para el estudio de la etnicidad. Considera que ésta es indisociable de un “anclaje territorial” en el que la concepción del pasado tiene un sentido de identidad y de alteridad cultural, que se expresa y adquiere correspondencia en la vida cotidiana. Reconoce que para los teenek -que se establecieron en sus pueblos actuales en el siglo XIX-, los *baatsik'* aluden a una fuerza telúrica que los identifica “con un mundo antiguo y pagano, pero también se ven como parte del mundo moderno y católico”; de allí que proyectan un sentido temporal y ontológico sobre la alteridad. Sus vecinos, los nahuas de La Esperanza, que llegaron a mediados del siglo XX a la región como producto de la negociación de tierras con el estado después de la Revolución.⁴²⁶ De la comparación, Ariel de Vidas resuelve que para los teenek, el mito de origen de los *baatsik'* tiene un sentido telúrico, donde se busca recuperar el alma que fue retenida por los antepasados prehumanos. Este mito y la identidad étnica grupal, se proyecta a los no teenek, donde se rememoran eventos como la conquista, la evangelización o la revolución, los cuales están mediados por un principio de oposición binaria que rememora el infortunio social y la pobreza actuales.⁴²⁷

Para los nahuas, continúa la autora, el ritual de chicomexóchitl que alude al espíritu del maíz -si bien no posee un corpus mitológico porque su culto surgió en 1944 como parte de un movimiento de revitalización de prácticas indígenas-, tiene un sentido histórico que, sin embargo, es propio de un discurso local, no étnico.⁴²⁸ Desde este enfoque, reconoce que la larga duración y el núcleo duro

⁴²⁴ *Ibid.*, p. 234.

⁴²⁵ *Ibid.*, p. 516

⁴²⁶ Anath Ariel de Vidas, 123-124.

⁴²⁷ *Ibid.*, p. 133.

⁴²⁸ *Ibid.*, p. 134.

no se conciben como datos sino como hipótesis de investigación abiertas, y se analizan mediante variaciones locales afianzadas de manera variada, en interacciones regionales e interregionales mucho más amplia. Por otra parte, el análisis no pretende definir la etnicidad téenek y nahua en sí mismas, sino más bien identificar lo que hacen de ella los miembros de estos dos grupos frente a la modernidad y a la alteridad. La identidad étnica, abordada aquí a través del método comparativo, se revela así a partir de la reconstitución de lógicas subyacentes a las construcciones socio-simbólicas de la alteridad.⁴²⁹

Estos dos últimos ejemplos permiten estudiar la religión dentro del marco de las representaciones sociales, ampliando las explicaciones sobre el cambio cultural desde una perspectiva histórica, siendo las nociones de “bien cultural” y “anclaje territorial”, algunos de los términos mediadores que permiten caracterizar la religión o la cultura dentro de procesos dinámicos, atendiendo los antecedentes y las consecuencias que de éstos se desprenden.

TOTEMISMO, SACRIFICIO Y PERSPECTIVISMO

Los planteamientos que pretenden que la etnografía se emancipe del método de la historia que se considera etnocéntrico y positivista, han llegado con ímpetu a la antropología mexicana, sumándose a las críticas ya vistas, aunque también mostrando nuevas alternativas. Una de las perspectivas críticas que más fuerza ha ido cobrando fuerza es la de acudir a una “antropología recursiva” que recupere la profundidad y complejidad de los conceptos de origen indígena, en los cuales se puede acceder a cómo los indígenas –en este caso los huicholes- conciben a los mestizos.⁴³⁰ Estas explicaciones, sin embargo, muchas veces se han sumado a otros impulsos críticos, que han propugnado por emprender un “antimesoamericanismo metodológico”⁴³¹ que muestre el equívoco que el “canon prehispánico”⁴³² y la “etnografía de las supervivencias”⁴³³ han producido en las exégesis sobre el mundo prehispánico, colonial y contemporáneo entre las comunidades indígenas. Una base común en estos planteamientos radica en negar la pertinencia del empleo del modelo de representación de la cosmovisión y la perspectiva de larga duración, que en palabras de Galinier, en el ámbito de Mesoamérica, ha impedido que su

⁴²⁹ *Ibid.*, p. 138.

⁴³⁰ Johannes Neurath, “Lo dado y lo soñado. Rupturas ontológicas”.

⁴³¹ Johannes Neurath, “Unidad y diversidad en Mesoamérica”, p. 81.

⁴³² Pedro Pitarch, “El canon prehispánico”, p. 71-72

⁴³³ Saúl Millán, “El sincretismo a prueba”, p. 35.

etnografía desarrolle “modelos teóricos tan potentes como lo han hecho la cuenca amazónica o Australia”.⁴³⁴

De estas reflexiones es que diversos autores han encontrado en el “modelo cinegético” una alternativa al estudio de los procesos culturales y de reproducción social que han sido interpretados, generalmente, según los paradigmas sobre los rituales y los ciclos ceremoniales agrícolas; de allí que Dehouve destaca que “la cacería y la agricultura enfrentan el mismo problema –cómo tomar y devolver, cómo contactar una deuda y pagarla– el cual se resuelve al combinar el sacrificio con otros medios más radicales que afectan la integridad de la persona humana”.⁴³⁵ Con lo anterior la autora señala la necesidad de ver a la agricultura y la cacería como parte de un mismo sistema ritual, y no como dos rituales excluyentes.⁴³⁶ Ochoa por su parte, reconoce que si bien el maíz es un elemento fundamental en la cosmovisión mesoamericana, muchos investigadores han hecho extrapolaciones temporales y culturales de manera indiscriminada, por lo cual sugiere estudiar el culto a esta planta a partir de un complejo más amplio que involucre el culto a otros elementos asociados, como la tierra. De allí que considera pertinente acudir a la etnografía de los “trópicos bajos”, donde los tubérculos tienen una importancia nodal.⁴³⁷ Olivier, desde una posición similar, propone que el análisis de muchos rituales asociados al poder deben analizarse desde un “modelo sacrificial”, propio de una ideología de cazadores, y no sólo de cultivadores de maíz.⁴³⁸

Considero que las reflexiones críticas han seguido dos vías. Una que ha optado por realizar un “viraje ontológico”, impulsado por Viveiros, y que ha llevado a que algunos autores renuncien al concepto de cosmovisión y de cultura, como Neurath, que reconoce que “al plantear el estudio de ontologías, no se presupone la existencia –culturalmente relativa- de conceptos sobre una naturaleza dada”.⁴³⁹ Por el otro lado Carlo Bonfiglioli, si bien reconoce en el “multinarismo” de Viveiros y en el enfoque ontológico la posibilidad de acceder al ámbito de las “realidades

⁴³⁴ Jacques Galinier, “Un círculo desprovisto de centro”, p. 173.

⁴³⁵ Daniele Dehouve En “El venado, el maíz y el sacrificado”, p. 34.

⁴³⁶ Cabe destacar, sin embargo, que reconoce que es preciso no tomar el “antimesoamericanismo metodológico” como una vía metodológica: “no hay que confundir Mesoamérica como marco de reflexión con los métodos teórico-metodológicos que se le aplican”. Daniellé Dehouve, “A propósito de Mesoamérica”, p. 72.

⁴³⁷ Lorenzo Ochoa, “La vara, el abanico y el tiburón”, p. 135-138.

⁴³⁸ Guilhem Olivier, “El simbolismo sacrificial de los Mimixcoa”, p. 470-471.

⁴³⁹ Johannes Neurath, “Totemismo, sacrificio, ontologías múltiples”, p. 91.

presentacionales”, como no lo hacen la “cultura” o las “representaciones sociales”,⁴⁴⁰ reconoce que la conceptualización de Mesoamérica puede atenderse desde la dimensión representacional, pues permite emprender comparaciones de orden estructural, que refuncionalizan los elementos autóctonos y alóctonos en términos de “transformaciones paradigmáticas”.⁴⁴¹

Antecediendo estos “extremos” es preciso desandar los pasos y encontrar cómo es que se sustentan estas críticas dentro de Mesoamérica. Si bien las propuestas de los autores que a continuación se desarrollarán, considero que no impactaron directamente en la formación de las ideas de estos autores, son antecedentes que es preciso atender, ya que se propusieron, a partir de los modelos de totemismo y sacrificio, estudiar la religión desde sus “categorías sensibles”, siendo la concepción del pasado un elemento fundamental. Autores como Galinier y Graulich son fundamentales en este sentido.

Jacques Galinier criticó que la “antropología sociologizante” desarrollada en Mesoamérica diluyera los sistemas de representación indígenas bajo los marcos del “sincretismo cultural campesino” proletario, “como si la urbanización y el mestizaje hicieran entrar en bloque a todo el sistema de representaciones indígenas dentro de un sincretismo cultural campesino, dominado por el catolicismo popular”.⁴⁴² Del mismo modo, considera que la cosmovisión es una categoría hecha por un observador externo con la “ilusoria la pretensión de reconstituir un sistema cosmológico a partir de un rompecabezas hecho de piezas y pedazos”, y que los acervos de mitos validan las continuidades culturales mediante la proyección de analogías.⁴⁴³ El “costumbre” dice, tampoco puede entenderse como un crisol de supervivencias atávicas, sino que ha de verse como el ámbito donde se hallan las “estructuras simbólicas de fondo”, las cuales regulan el conjunto de las relaciones sociales mediante un principio de “dualismo asimétrico”, en el cual el sacrificio es mediador entre la vida y la muerte.⁴⁴⁴

Desde lo que Galinier denomina como una “etnografía al revés”, evidenció que lo que los otomíes querían conocer de él, del tâkwati (“el país del otro lado”), no era lógico desde el punto de vista con el que se había propuesto estudiar a los

⁴⁴⁰ *Ibid.*, p. 466.

⁴⁴¹ Carlo Bonfiglioli *et al.*, “Las vías del Noroeste”, p. 20

⁴⁴² Jacques Galinier, “El depredador celeste”, p. 253.

⁴⁴³ Jacques Galinier, *La mitad del mundo*, p. 27.

⁴⁴⁴ *Ibid.*, p. 41-43.

nativos. Concibe en cambio que el ritual, como dispositivo nemotécnico, permite estudiar la religión y la vida ceremonial desde el método de la mitología y la lingüística a partir de las “categorías indígenas de entendimiento”. Esta misma esfera aporta una condición de posibilidad que proyecta hacia el pasado y que denomina como “entendimiento mesoamericano”, con el que propone que rituales como el de Tlacaxipehualiztli, pudieran tener correspondencias con la idea contemporánea de que el sacrificio permite que el universo se reactive.⁴⁴⁵

El sacrificio como mediador de la relación “cuerpo-cosmos” entre los mazahuas, hace presente la deuda que los hombres contraen con los dioses, y que determina desde una lógica de lo sensible, aquello que es divino y humano según los principios del “dualismo asimétrico”. En este sentido, la ofrenda y la víctima no tendrían el sentido de sustitución sino el de identidad u oposición, de distribución de la sobrenaturaleza en el mundo, ya que

el campo del sacrificio se inscribe en diferentes categorías: lo humano y lo sobrenatural, lo intencional y lo involuntario. De esta manera, el sacrificio del guajolote para la fiesta del Día de Muertos pertenece al orden de lo humano y de lo intencional, en tanto que el sacrificio del sol pertenece al de las categorías de lo humano y de lo predeterminado.⁴⁴⁶

En esta religión, se veneran a la Virgen y a los santos católicos, y Galinier ve que incluso los mazahuas han incorporado a personajes como Adán y Eva, o ámbitos como el Purgatorio o el Paraíso. Subyace en este principio una relación “cuerpo-cosmos” que se vincula con la dicotomía Sol/Luna, expresada en la dimensión sexual: la parte superior del cuerpo se asocia a Dios, insa’a palesito, “mitad del padrecito (el sacerdote católico)”, y la de abajo al Diablo, insa’a ke peko nampephi, “la mitad de la fuerza que trabaja”, que habita una cueva “e invita a los indios a recibir riquezas, sin pedir a cambio prestaciones de trabajo”.⁴⁴⁷ Sin embargo, subsiste en el “dualismo asimétrico” el principio en el cual, el dominio superior se asocia al Sol, que de día fecunda la tierra, y que por la noche es engullida por la tierra y por la Luna, cuyo dominio, inferior, el del inframundo, es en el que habita la humanidad enana de las tres edades anteriores, por el que pasa el sol nocturno y se carga de fuerza para amanecer.

⁴⁴⁵ *Ibid.*, p. 147.

⁴⁴⁶ Jacques Galinier, “El depredador celeste”, p. 254.

⁴⁴⁷ *Ibid.*, p. 264.

Lo fundamental de esta lógica interna radica en que a la idea de muerte le subyace un principio de transferencia, que conecta sistémica y procesualmente el cuerpo depredador femenino con la Luna o, que le dota a la tierra de su característica de devorar cadáveres;

el simbolismo del sacrificio opera sobre un registro oculto, ya que corresponde al universo del 'diablo', quien rige a la vez la pulsión de vida y la de muerte. Si las claves del sistema cosmológico mazahua aparecen tan secretas es porque ellos sitúan al demonio en su justo lugar, y nos muestran cómo pensar el universo a través del idioma de los sexos. Por lo que respecta a los postulados de la religión cristiana, no existe verdadera contradicción, ya que el sacrificio del hijo de Dios- identificado con el sol- entra de manera lógica en el sistema explicativo indígena.⁴⁴⁸

Michel Graulich destaca que la mitología de los indios americanos parece proceder de los tiempos de la conquista y, sin embargo, existía una larga tradición cultural. Reconoce que su estudio, sin embargo, ha sido relegado por los intereses de la historia y la etnohistoria, hecho que ha repercutido en que muchas veces los enfoques estén limitados a ciertos tópicos, siendo limitado el análisis de la religión a su aspecto sociológico o histórico; es de esta perspectiva que considera pertinente acudir a propuestas como la de las *Mitológicas* de Lévi-Strauss.⁴⁴⁹

Aplicó este principio a la crítica que hacen Gruzinski y Bernard vistas en el capítulo anterior a lo "occidental", evidenciando que se trataba de una crítica atemporal, aproximativa. Para Graulich, aludir a la religión como un fenómeno que refiere a la creencia en seres espirituales no resuelve demasiado; según los autores, los europeos reconocieron las religiones amerindias en un mismo saco, y sólo fue que, cuando no encontraron equivalencias, recuperaron algunos términos del universo indígena; ello le lleva a aplicar un equívoco, en el cual se pregunta a partir de los conceptos que desplegaron los europeos para comprender a los otros, qué es lo que pudieron conocer.⁴⁵⁰ De atender este equívoco es que se propone recuperar las semejanzas por encima de las diferencias, ya que el pensamiento religioso se inscribe en contextos más amplios que el simbólico; aunque los indios no tuviesen un concepto de religión, ésta y sus categorías estaban inscritas en el mundo de las relaciones socioeconómicas y materiales; la noción de *teotl*, por ejemplo, permite dotar de agencia a objetos materiales, *cinteotl* como "espíritu del maíz" no se

⁴⁴⁸ *Ibid.*, p. 266.

⁴⁴⁹ Michel Graulich, *Myths of Ancient Mexico*, p. 3-7.

⁴⁵⁰ Michel Graulich, "Les Aztèques avaient-ils une religion?", p. 239-240.

expresa como un dios abstracto como el dios primordial Ometéotl, sino que designa una esencia a la planta. Nociones como el *ixíptla* permiten a la divinidad transitar objetos y seres como esencias continuas. La religión entonces engloba la tradición, sus rituales y su memoria le permiten ordenar el mundo; de allí que sugiere que si es preciso acentuar un concepto de religión entre los aztecas, éste sería el de *nextlualiztli* “el pago de las deudas”.⁴⁵¹

El principio de deuda según Galinier, dinamiza la memoria, regulando el conjunto de las relaciones sociales y de intercambio.⁴⁵² La piel, tanto en el Carnaval con los “antiguas” –acaso asociado al desollamiento de Tlacaxipehualiztli y a la corteza de los árboles- como en las ofrendas con las figurillas de papel, refieren a la podredumbre y al parentesco. La piel marca la oposición de lo visible y lo invisible, de lo diurno y lo nocturno, de lo masculino y femenino; el Diablo (*simhoi*) es la “piel del universo”, su dominio es tanto el mundo de los vivos como el de los muertos:

aparece como el cuerpo viviente de los ancestros, a través de un proceso de ‘transustanciación’ de la presencia física en cualquier ser humano. Esto significa, a la vez, que el diablo toma a su cargo la totalidad de los seres de la naturaleza, vivos o difuntos. El hecho de que él gestione la existencia de éstos supone dos consecuencias: por un lado, que estos muertos, como todos los humanos, ingieren alimento y piensan. Por el otro, que estos consumidores expulsan en la naturaleza sus ‘desechos’.⁴⁵³

Esta conceptualización de lo religioso –que recupera la “paralaxis de la abuela” de Kirchhoff que decía que no podía comprenderse la religión mesoamericana si no se partía del supuesto de que cada dios podía ser al mismo tiempo su abuela-, permitió que se estudiaran a los dioses desde otra perspectiva. Una consecuencia de lo anterior para Galinier, podría ser el libro de Olivier sobre Tezcatlipoca, que muestra una heterogénea deidad que se entreteje con múltiples campos de lo religioso: es un diablo burlón, un señor del destino, un viento nocturno, un guerrero o un dios lunar, cuya “energía” logra “componer un ensamblado significativo de instancias, de representantes de divinidades, de ancestros, haciendo circular la información entre las diferentes entidades nombradas, reconstruidas, reactivadas”.⁴⁵⁴

⁴⁵¹ Ibid., p. 245.

⁴⁵² Jacques Galinier, *La mitad del mundo*, p. 41-43.

⁴⁵³ Ibid., p. 156.

⁴⁵⁴ Jacques Galinier, “El entendimiento mesoamericano”, p. 146.

En esta perspectiva, la “gemelidad asimétrica” y su mitología se desdobra conforme suceden los ciclos cosmogónicos. Olivier sugiere que este principio es el motor del desequilibrio ontológico tanto de la mitología como de la idea del tiempo entre los pueblos amerindios.⁴⁵⁵ El pie arrancado del dios Tezcatlipoca, según la iconografía y las fuentes del siglo XVI, se asocia al sol nocturno, a la luna y a la osa mayor. La etnografía apunta en esta misma dirección, pues reconoce que abundan mitos sobre gigantes con miembros deformados o mutilados que intervinieron en el fin de las eras anteriores; la mutilación es consecuencia de una transgresión a las deidades de la tierra, mientras que el espejo humeante que sustituye su pie, alude a la fertilidad.⁴⁵⁶

Sobre la muerte como transformación, Olivier reconoce que en el ritual de Toxcatl se rememora el descenso del sol al inframundo, donde después de entrar en contacto con el tlaquimilolli, restaura su fuerza vital. Bajo la misma lógica es que en los rituales de horadamiento de la nariz, que transforman al rey en la víctima sacrificial, el principio de transformación opera a partir del mito del sacrificio de los Mimixcoa, quienes dieron a los mexicas sus instrumentos de cacería de origen chichimeca. En este proceso, muerte, sacrificio y ritual se confunden. En la fiesta de Tlacaxipehualiztli, los guerreros que eran desollados eran ataviados como Mimixcoa, lo que le lleva a Olivier a sugerir que existía una identidad entre el guerrero y el cautivo; ello le lleva a sugerir que, como en la mitología amazónica, los principios de identidad son capaces de integrar a los enemigos; siendo la herencia chichimeca, la de los “antepasados cazadores” y un “entrelazamiento conceptual entre cacería y agricultura”, los elementos neurálgicos que permiten comprender el isomorfismo entre los animales cazados y los huesos-semillas. El tzompantli como los árboles sagrados, hacen de las cabezas-cráneos la representación de las semillas.⁴⁵⁷

Hasta aquí se advierte que estas propuestas permiten caracterizar la religión desde sus propiedades sensibles, siendo la memoria, el parentesco, el fluir del tiempo, los mitos y la incorporación de la alteridad, entre otros elementos, los ejes que expresan la lógica religiosa de los pueblos indígenas prehispánicos y contemporáneos. Otro tema que destacó Galinier en la mitología amerindia es como se incorpora al otro, a partir del sacrificio y las relaciones de sociabilidad y memoria

⁴⁵⁵ Guilhem Olivier, “Gemelidad e historia cíclica”, p. 165-169.

⁴⁵⁶ Guilhem Olivier, *Tezcatlipoca*, p. 472-476.

⁴⁵⁷ Guilhem Olivier, “El simbolismo sacrificial de los Mimixcoa”, p. 457-460.

que de este se desprenden, permitiendo ver cómo el diablo o el mestizo se incorporaron como antepasados a los esquemas conceptuales a partir de una moralidad, como sucedió entre los otomís y mazahuas; y cómo la asimetría social le asigna caminos distintos a los muertos.

Mientras que estos autores aportaron vías para el estudio de la religión y los dioses mesoamericanos y sus derivaciones coloniales y contemporáneas, Neurath y Bonfiglioli se enfocan al trabajo etnográfico actual e incorporan a sus reflexiones los enfoques perspectivistas. Uno acude a las representaciones sociales, el otro no.⁴⁵⁸

Neurath se propuso atender cómo los ciclos ceremoniales y la actividad ritual permiten la reproducción cultural e identitaria en los mitotes huicholes, pese a que su religión se ha desarrollado en contacto con los mestizos; incluso para él, el adoratorio parental (tukipa) de Santa Catarina Cuexcomatitán -donde se realizan los rituales agrarios, de iniciación chamánica y de legitimación de poder-, tiene su origen en las relaciones sociales y comerciales que los huicholes trabaron con los mestizos. Según él, en la condensación ritual, los mitotes tienen un sentido agrícola, donde no se movilizan las fuerzas enemigas pues prima un ethos de reciprocidad y sociabilidad; los danzantes personifican a las estrellas, a los venados, a los muertos y a las nubes, evocando la victoria de las fuerzas solares sobre las frías, permitiendo el Amanecer. Míticamente se representa cuando la Estrella de la Mañana flecha a la serpiente del cielo nocturno, la cual se ofrece al sol a cambio de que éste distribuya los bienes en la tierra; sin embargo, este principio forma parte “de un sistema más amplio de transformaciones. Los mitotes nayaritas son expresiones contemporáneas de un antiguo complejo ritual –probablemente de arraigo ‘chichimeca’- que comparten características estructurales”.⁴⁵⁹

La relación entre memoria y etnicidad que despliegan los huicholes es evidente en fiestas católicas como la Semana Santa, que es cuando las labores de cultivo no exigen muchos cuidados y es cuando el demonio busca asesinar a

⁴⁵⁸ Es preciso hacer al menos una breve mención a los trabajos de Pedro Pitarch sobre el ch'ulel. Para él, el empleo de conceptos como religión o alma impiden conocer el pensamiento indígena, ya que, no reconoce un “saber canónico” tzetzal que defina que es religión/conversión o qué es persona (p. 15). Encontró que la conducta de algunas almas con eventos históricos tienen una gran importancia en términos identitarios, “dialógicos” (112-123). Los *ak'chamel* (“dadores de enfermedad”) los *palé* (padres cristianos) así como los utensilios metálicos, definen la historia pasada, en la que el criterio de afinidades no es cronológico (p. 138). En *Ch'ulel: una etnografía de las almas tzetzales*, México, FCE, 2006. El concepto de religión que parte en Pitarch para sus análisis históricos parte de la base conceptual de Viquieria.

⁴⁵⁹ Johannes Neurath, “Lluvia del desierto”, p. 492.

Piltzintli -“Nuestro Padre Sol”-, creador de los animales, patrón de la guerra, de los rayos y de los truenos. Por oposición, en Namawita Neixa, es cuando éste nace y se renuevan las varas de mando; entonces los peyoteros ayudan al sol a vencer a las fuerzas del inframundo. La autoridad ancestral conforma un elemento de etnicidad en el que “‘lo mestizo’ se subordina a ‘lo huichol’”.⁴⁶⁰ Como elemento mediador, el ritual de los mitotes, teje el tránsito de lo salvaje a lo domesticado y lo controlado;

Invariablemente, la práctica ritual huichola logra reproducir la idea de que son los antepasados deificados, representados por los iniciados, los que facilitan la fertilidad. Así, la religión tiene una evidente función legitimadora para la autoridad tradicional. Al respecto también puede constatarse la existencia de una cierta continuidad, al menos desde el siglo XVI. La estructura del poder ya no es la misma que en el reino del Nayar, pero los mecanismos mitológicos y rituales se han adaptado a las nuevas realidades de las comunidades agrario-ganaderas.⁴⁶¹

Continúa Neurath explicando que la mitología y los rituales asociados a la Luna bien pueden rememorar a los 400 huitznahua y el nacimiento de Huitzilopochtli,⁴⁶² mientras que el culto guerrero pudiese ser la expresión del Santo Entierro, por ello los campesinos que establecen relaciones económicas con los mestizos hacen mandas “con el sol en su forma mestiza y muerta”.⁴⁶³

Según la documentación de los misioneros de los siglos XVII y XVIII, al nacer de la religión huichola Piltzintli, se le incorporaron figuras como Cristo o Francisco Nayarit, el primer tonati o rey cora, gracias a un principio de “réplica” (kieri). Su cadáver se conservó en un adoratorio junto con otras tres momias, a las cuales se les ofrecía sangre de venado y de indios sacrificados. El Gran Nayar fue conquistado en 1722, aunque durante el siglo XIX tuvo algunas décadas de independencia, mientras estuvo bajo el mando del líder agrarista Manuel Lozada, el Tigre de Alica, quien fue integrado bajo este mismo principio, de modo que se estableció “la continuidad del poderío del sol a través del linaje real y de los cadáveres de los reyes muertos. Sin embargo, lo más interesante es que de los ancestros muertos del rey no sólo dependía el gobierno sino también la fertilidad y la vida de los súbditos”.⁴⁶⁴

⁴⁶⁰ Johannes Neurath, *La fiesta de la Casa Grande*, p. 296.

⁴⁶¹ Johannes Neurath, “Lluvia del desierto”, p. 517.

⁴⁶² Johannes Neurath, *La fiesta de la Casa Grande*, p. 323.

⁴⁶³ Johannes Neurath, “Fiestas agrícolas y fiestas católicas-solares en el Gran Nayar”, p. 123.

⁴⁶⁴ Johannes Neurath, “Lluvia del desierto”, p. 496.

Para la religión wixarika, los muertos comunes regresan a sus orígenes acuáticos y caóticos bajo el cuidado de la abuela Takutsi Nakawe, cuya fuerza regenerativa permite la germinación vegetal, pero que también es nociva, ya que “puede identificarse con la gigantesca serpiente que vive en el mar, rodeando la tierra, y que en cada atardecer devora el sol”.⁴⁶⁵ Entonces, la vida humana y la del maíz son isomorfias: los recién nacidos y los jilotes (xitakame) se secan durante la fiesta de Tatei Neixa; los niños dejan de ser auxiliares pluviales para convertirse en humanos, mientras que el maíz como semilla es ofrendado. Ritualmente, la unión de los hombres con el maíz marca el camino del Sol por el inframundo gracias al esfuerzo de los jicareros del centro ceremonial parental, el xiriki, que alude al cerro del Amanecer. Una particularidad de las religiones del Gran Nayar radica en que la muerte produce vida, y todas las cosas están animadas según un principio de dualismo jerarquizado, por tanto, “el culto a los ancestros es un buen caso para analizar la lógica de la transformación que convierte una religión casi estatal, casi prehispánica en los sistemas rituales existentes entre las comunidades indígenas contemporáneas”.⁴⁶⁶

En este sentido, el destino de los mara’akame, a diferencia de los muertos comunes que se pudren y se convierten en insectos, es el de los ancestros –que como las momias-, sufrieron la muerte sacrificial. Los rituales del tukipa remiten al mito en el que el venado se entregó a los primeros antepasados, quienes al consumirlo transfigurado en peyote, se convirtieron en los dioses que pueblan la geografía ritual como piedras, cerros, ojos de agua o manantiales. Por eso,

Los muertos comunes, en especial los que no cumplieron con “el costumbre” y/o cometieron muchas transgresiones sexuales, se quedan en la costa, en el país de los muertos, eventualmente convertidos en mosquitos como los que abundan en San Blas. Con una serie de medidas mágicas protectoras el mara’akame busca asegurar que estos muertos no regresen jamás y que no molesten a los sobrevivientes, ya que, potencialmente, todo lo relacionado con el mundo de “abajo” es peligroso y patógeno.

El muerto iniciado completa el camino solar o astral de poniente a oriente: después de atravesar el inframundo llega al lugar del amanecer donde estará con el sol. Los no iniciados quedan atrás en el poniente, es decir, en el pasado mítico.⁴⁶⁷

⁴⁶⁵ *Ibid.*, p. 506.

⁴⁶⁶ Johannes Neurath, “Momias, piedras, chamanes y ancestros”, p. 35.

⁴⁶⁷ *Ibid.*, p. 44.

Considero que para Neurath entonces, el ethos huichol dota de una identidad intrínseca a los individuos que comparten la religión que se expresa en los mitotes. El ethos, halla su lógica de sentido a partir de un ejercicio que el autor emprende hacia el pasado, siendo su correspondencia la de las instituciones nahua del periodo posclásico, pues como señala:

Igual que en los estados militaristas del Posclásico, el culto nayarita a las momias de Pilitzintli y tres de sus sucesores es un intento de prolongar el gobierno del hombre-dios fundador y validar gobernantes que carecen de la legitimidad político-religiosa del fundador. En estos contextos, la existencia histórica del hombre-dios no es lo más importante. Para compensar su falta de méritos personales, la dinastía gobernante necesita la figura del ancestro deificado.⁴⁶⁸

Hasta aquí, Neurath había trabajado la religión huichola desde una perspectiva atenta a los ciclos ceremoniales y al ritual, con miras a estudiar cómo estos habían podido conservar su sentido identitario en un contexto que los enfrentaba con el mundo mestizo y moderno capitalista; y que sin embargo era fundamental para los procesos de reproducción social. En sus ulteriores propuestas, sin embargo, desplazó los conceptos de cosmovisión y religión y su enfoque histórico, por el de las ontologías.

Neurath justifica este cambio metodológico bajo el argumento de que la religión wixarika no podía estudiarse desde la dicotomía mesoamericanista que distingue a los “pueblos sedentarios”, portadores de panteones organizados que desarrollan un culto institucionalizado y jerarquizado que es dirigido por especialistas rituales, de otros “cazadores salvajes” que rinden culto a los “espíritus fantasmales”. Sugiere en cambio, a partir del animismo y del analogismo, que es plausible sugerir que los huicholes viven mundos paralelos, pese a que ninguna de estas ontologías sea representativa de la totalidad cultural huichola.⁴⁶⁹

Desde su interpretación, los antepasados de los huicholes robaron las flechas y jícaras ceremoniales a los hewii, unos gigantes que son antepasados de los mestizos; aunque los huicholes conocían los rituales no tenían los objetos necesarios para llevarlos a cabo. De allí que Neurath sugiere que el conocimiento para los huicholes, exige articular dos formas de acción y de pensamiento, una reflexiva y otra repetitiva. Sugiere que el chamanismo extático propio de los rituales del tukipa y de las personas jícara, se sustenta en la depredación y el free gift,

⁴⁶⁸ Ibid., p. 51.

⁴⁶⁹ Johannes Neurath, “Don e intercambio en los mundos rituales huicholes”, p. 26.

mientras que al sacerdocio de los xiriki, de las personas-flecha, participa de una lógica de reciprocidad, de modo que la

producción ritual de ambas categorías de personas implica un tránsito ontológico que involucra analogismo y animismo. El jicarero comienza en una lógica analogista, pero su actuar implica un tránsito hacia el animismo. La existencia de una persona-flecha, por su parte, implica un retorno al analogismo.⁴⁷⁰

Dado que ninguna ontología es representativa de la totalidad cultural huichola, considera que se producen “relaciones rituales condensadas” que reflejan la dicotomía entre iniciados y no iniciados, ámbito en el que adquieren preponderancia las relaciones de reciprocidad y de depredación. En esta lógica, el ritual comunal no subsume al parental, ni el sacerdocio al chamanismo, lo que hay son “partes sin un todo”. En el primer ámbito ritual, de carácter animista, son importantes los rituales de iniciación, de depredación y de sacrificio; entonces el free gift, la experiencia visionaria y la memoria episódica adquieren un papel nodal. La ontología analogista del ritual del xiriki expresa la alianza de los hombres con el maíz y con los dioses del inframundo; entonces hay reciprocidad, y es donde se despliega la memoria semántica: “Ambas dinámicas coexisten, lo que no significa que puedan ‘reconciliarse’ la una con la otra. No haría sentido plantear la posibilidad de una síntesis”.⁴⁷¹

Este contraste de formas de vida, continúa Neurath, no puede verse desde la supuesta complementareidad que existe en las fiestas de secas y de lluvias, puesto que se corre el riesgo de no atender las diferencias cualitativas. La “vida nocturna” es anterior al tiempo; la “vida solar” es efímera y surge durante la visión del peyote; entonces los iniciados mueren, pues su sacrificio los transforma en dioses, en iniciados y en ancestros. La fiesta de Namawita neixa, la fiesta de la siembra, evoca la alianza entre antepasados y enemigos, entre los de arriba y los de abajo, y ésta alude a la alianza entre humanos y dioses del maíz. En los momentos críticos del ritual, las lógicas sacrificial y de reciprocidad se invierten; una particularidad de esta religión, añade, radica en que tiene la capacidad de cambiar de un esquema de la práctica a otro; los chamanes huicholes pueden, simultáneamente habitar mundos distintos y acumular identidades contrarias. En esta lógica:

⁴⁷⁰ *Ibid.*, p. 27.

⁴⁷¹ *Ibid.*, p. 30.

El rito sacrificial niega la reciprocidad y viceversa. Entre los huicholes, esta situación puede observarse en muchos, si no en todos los rituales. Según la lógica chamánica, todos los sacrificios se interpretan y se experimentan como autosacrificios voluntarios. El venado se deja alcanzar por sus perseguidores y la res está de acuerdo en que se le mate. En este contexto, lo más importante es la identificación del sacrificador con la víctima. El chamán no mata sino se transforma en las deidades ancestrales, que son los animales víctimas de sacrificio, y vive la muerte desde su punto de vista.⁴⁷²

Para Bonfiglioli en cambio, el sincretismo puede estudiarse a partir de un sistema de unión-disyunción-equilibrio, puesto que “el simbolismo de la lucha cósmica cruza distintos sistemas representativos” de modo “transversal”, aunado a que sus elementos simbólicos se distribuyen en alternancia: “el infierno, el paraíso y la vida sin fin, Tamonchan, Tollan, Tlalocan y Aztlan se funden y articulan en un único sistema que no es ni cristiano, ni pueblo, ni mesoamericano, o, si se prefiere, las tres cosas al mismo tiempo concretadas en diferentes variantes culturales”.⁴⁷³ Siguiendo esta idea, dentro del modelo “representacional”, reconoce que las teorías cognitivistas permiten analizar las “transformaciones sistémicas” desde una perspectiva en la cual fenómenos tales como la danza del yumari, realizada durante las raspas tarahumaras, permiten ver cómo el chamán se comunica con el “dador de vida” y “traduce” el mensaje a la comunidad. Entonces, “representaciones y presentaciones, metáfora y metonimia o, mejor dicho, la transformación de una en otra y viceversa, constituyen las dos caras de un mismo fenómeno”. Por eso, “bailar fariseo” o “bailar matachín” remite a un principio cíclico donde los agentes dancísticos son los dioses, los cuales constituyen un “discurso-ficción”, donde la representación de Cortés o de Moctezuma subordina la dimensión presentacional;

Lejos de constituir un suceso sustantivo por la cultura dominante, la supuesta representación de la Conquista presenta todas las características de una ontología relacional (aunque no sólo eso). En efecto, ¿de cuál conquista/derrota/resistencia; cuáles héroes/traidores estamos hablando? ¿Conquista para quién? ¿Cuáles valores por heredar y cuáles por execrar? Tal vez sean algunas preguntas respecto de las cuales las danzas en cuestión se presentan a manera de respuesta. Más allá del nombre impuesto, en los casos indígenas, por un contexto de dominación, hay que añadir que estas danzas no hablan solamente de Conquista sino también de alteridad, de puntos de vista.⁴⁷⁴

⁴⁷² Ibid., p. 34.

⁴⁷³ Carlo Bonfiglioli *et al.*, “Las vías del noroeste”, p. 24.

⁴⁷⁴ Carlo Bonfiglioli, “Danzas y andanzas a la luz del estructuralismo”, p. 469.

Dado que los mitos forman parte de un grupo de transformaciones, su relación no se agota sólo en lo que representa, sino en lo que transforma y, sobre todo en lo que elige no representar. El análisis morfológico de las danzas muestra, según Bonfiglioli, cómo cada pueblo piensa su historia. Su carácter “prohispanista” o “proindigenista” se debe a factores históricos; entre las danzas tarahumaras, algunas de sus variantes argumentales y coreográficas proceden del periodo de la Restauración durante el segundo mandato de Juárez.⁴⁷⁵ Sugiere que para el estudio de la transformación, es preciso emprender un “análisis estructural de equivalentes paradigmáticos”, que permiten ver cómo “las piezas que conforman un determinado sistema pueden trascender estas equivalencias directas poniendo en juego un conjunto heteróclito de formas expresivas y representaciones cuya relación es a primera vista inesperada”. En este sentido, por ejemplo, la derrota de los enemigos de Cristo, Judas y los judíos durante la Semana Santa, tiene un carácter transgresor y sexual que alude a la liberación de las primeras aguas, por lo que “tanto la muerte de Jesucristo como la muerte de los transgresores, termina así por ser benéfica para los rarámuri”.⁴⁷⁶ Para revivir al Sol, el sacrificio del toro y la danza del yumari tienen el sentido de una “cosmopresentación”, que concibe Bonfiglioli más como una transformación de la forma del Tamoanchan, que una transformación de su contenido.⁴⁷⁷

La crítica al concepto de cosmovisión que hace Galinier, así como su propuesta sobre las “estructuras simbólicas de fondo” y el “entendimiento mesoamericano”, permiten plantear alternativas para el estudio del pensamiento indígena al aportar ciertas lógicas que trascienden las explicaciones sobre la religión según procedan de una matriz prehispánica o europea, lo cual de alguna forma la esencializa y cosifica. En cambio sugiere que en el ritual y el sacrificio está presente la lógica religiosa que le asignan sus creyentes, y que se expresa en ámbitos como la geografía, las concepciones del tiempo, de los antepasados y de la alteridad. El estudio de lo religioso a partir del ritual, permitió que autores como Olivier estudiaran a los dioses desde una perspectiva capaz de articularlos con procesos cósmicos y relaciones de sentido mucho más amplias, donde el flujo y transformación de las esencias divinas se corresponde con las creencias sobre la vida, la muerte y el tiempo.

⁴⁷⁵ *Ibid.*, p. 472-475.

⁴⁷⁶ *Ibid.*, p. 481.

⁴⁷⁷ *Ibid.*, p. 483.

Neurath por su parte, procurando trascender los enfoques tradicionales que veían las continuidades culturales como formas inalteradas, estudió los procesos de reproducción sociocultural prestando atención a cómo los huicholes conservan sus rituales en contextos donde la irrupción del mundo moderno transformó sus actividades tradicionales. Más adelante, sin embargo, al eludir el empleo de las representaciones sociales, renuncia a la posibilidad de establecer un concepto de religión delimitado históricamente; Neurath no predefine qué es la religión para los huicholes.

Considero que a pesar de las críticas que Neurath hace al empleo de las representaciones sociales, al establecer que existe una memoria semántica y otra episódica, elabora una tipología, similar en su acotamiento y contenido, a la que se planteó antes en torno a la existencia de las sociedades frías y calientes, aunque las dota de un contenido particular que se expresa como relaciones de reciprocidad o de depredación. Además, al no proponer un concepto de religión con el cual contrastar la dinámica emanada de las ontologías que propone (el animismo y el analogismo), renuncia a su estudio de manera procesual: no hay una articulación respecto de las formas del pasado que permitan comprender los elementos religiosos puestos en juego y sus cambios en el tiempo, lo mismo que no atiende a la complejidad de sus interacciones con el mundo mestizo y moderno.

Bonfiglioli, en cambio, opta por acudir a la dimensión representacional para el estudio de la religión rarámuri. Sugiere estudiar su cambio a partir de las danzas de conquista atendiendo las “transformaciones sistémicas”, bajo el entendido de que los elementos presentes de origen autóctono o español, se explican, más que por su origen rígido, por su articulación con los demás elementos presentes en el ritual y con las contingencias históricas que le anteceden, ya que el ritual contiene la memoria de ellas, y les otorga un lugar preciso. Su propuesta, la de emprender un “análisis estructural de elementos paradigmáticos”, es pertinente en tanto que permite encontrar los nodos para comprender las relaciones de sentido presentes en las prácticas, tanto como en las interacciones entre grupos culturales distintos, ya que es de igual importancia estudiar los elementos que componen el ritual, como aquellos que se transforman o se omiten de acuerdo a la lógica o a la razón cultural propia.

Cabe destacar, sin embargo, que Neurath con el modelo de hombre-dios que plantea para el estudio de huicholes en el siglo XVII no presenta una transformación

sistémica con el hecho de la conquista; Bonfiglioli, cuando alude al Tamoanchan como escalera cósmica tampoco plantea su transformación estructural, después de que se incorporó al occidental a los mitos del origen del mundo.

LA COSMOVISIÓN, EL MITO DE INCOACIÓN Y LA RECIPROCIDAD

Es en Los mitos del tlacuache de 1990 López Austin reconoce en el totemismo de Lévi-Strauss, la posibilidad de acceder al código con el cual cada cultura expresa y distribuye las propiedades sobrenaturales en los campos de naturaleza y cultura; desde una “lógica de lo sensible”. Reconoce que tanto la religión como la mitología formaron “parte del lenguaje común en la babel mesoamericana”,⁴⁷⁸ por ello, los sistemas clasificatorios que se componen y articulan según sus propiedades sensibles, tienen sentido a partir del principio que dota de un isomorfismo el crecimiento del maíz y la vida del hombre.⁴⁷⁹ Este autor define el mito como un “sistema lógico-simbólico” que cruza diversos órdenes ideológicos y normativos (los hay de distinta intensidad), por lo cual, resulta preciso identificar su naturaleza y su cadena de continuidad, pues éste opera “por oposiciones binarias y por el método de transformación, expresándose en las estructuras internas de narraciones específicas que se refieren a los enigmas fundamentales del ser humano y el mundo”.⁴⁸⁰

Escribió entonces haciendo frente a las críticas de una antropología simbólica ahistórica –y que considero, que pueden aplicarse también al perspectivismo-, que al definir el “mito como texto” se pierde de uno de sus aspectos nodales: el de su historicidad. Dado que el mito es una vía de acceso para comprender histórica, situacional y diacrónicamente “la complejidad inherente a las realidades sociales”,⁴⁸¹ éste, no sólo hace referencia a la realización, o a la estructura normativa en que sucede -el “mito-creencia” y el “mito-narración”, respectivamente-, sino que también constituye la unión dialéctica de diversos órdenes y de sus heterogéneas realizaciones. Su representación como “creencia” es precisamente el el proceso que lo proyecta a los diversos ámbitos de la interacción social. El mito del Cristo-Sol asociado al amanecer del mundo y al canto del gallo, constituye una reelaboración

⁴⁷⁸ Alfredo López Austin, *Los mitos del tlacuache*, p. 31.

⁴⁷⁹ *Ibid.*, p. 35-37.

⁴⁸⁰ *Ibid.*, p. 46.

⁴⁸¹ *Ibid.*, p. 103.

del mito de origen que se refiere a la expulsión de los dioses de Tamoanchan, pero en un contexto ya cristiano.⁴⁸²

Con el robo del fuego o del maíz, que constituye el mito de incoación –o mito del origen de la vida breve-, el tlacuache instauró el camino del malinalli; entre los tzotziles, es dotado de la calidad ‘uch (de creador-criatura), que lo vuelve un ladrón, borracho, parrandero y lascivo ser, asociado a Jesucristo por sus propiedades sensibles. En su advocación solar antecede a la salida del “Orto solar” y a sus desdoblamientos en tlacuache-Quetzalcóatl como Tlahuizcalpantecuhtli o como Ehécatl; su opuesto complementario, el del dominio de la oscuridad es Tezcatlipoca, que en términos de sus cualidades sensibles puede transformarse en coyote. La distribución de las esencias divinas en el mundo depende de combinaciones particulares; la casa, el solar y los animales domésticos pertenecen a un ámbito profano, mientras que los dueños del monte, cargados de sacralidad, son peligrosos y pertenecen al sobrenatural.⁴⁸³

López Austin reconoce en estos mitos de incoación que los antepasados son los reyes que crearon el mundo pero huyeron de él y se refugiaron en el monte; fueron sorprendidos en el Amanecer cuando llegó el Cristo-Sol, momento a partir del cual adquirieron su forma actual, habitando dominios como los cerros, las cuevas, las barrancas, las piedras u otros accidentes geográficos; aunque se manifiestan como la fuerza regenerativa de las semillas;

Los dioses poseen la capacidad de reintegrarse a su fuente; pero mientras cumplen aquí su misión, fraccionados en sus imágenes, en los bultos sagrados, o como fuego de vigor y de poder reproductivo en cada uno de sus hombres, en cada una de las semillas que germinan en

⁴⁸² *Ibid.*, p. 110-123.

⁴⁸³ *Ibid.*, p. 159 y ss. En un trabajo posterior, López Austin y López Luján reconocen que los términos naturaleza/sobrenaturaleza no son los más adecuados para el estudio de la *tradición religiosa mesoamericana*, pues la materia ligera y pesada, y la relación de los procesos ecuménicos y anecuménicos se mezclan, aceptan dicha división, bajo el entendido de que el campo de la sobrenaturaleza comparte tres impulsos y dos características centrales: a) se componen de una sustancia imperceptible para los seres humanos cuando están en condiciones normales de vigilia; b) su origen antecede a la creación del mundo del hombre y, c) afectan el mundo perceptible. La sobrenaturaleza se divide en fuerzas sobrenaturales impersonales y dioses que: a) tienen una personalidad muy similar a la humana y; b) ejercen por su voluntad una acción eficaz sobre el mundo perceptible. En el conjunto se muestran las posibilidades de existencia, entre ambos polos está el ecúmeno;

“En éste no existe una separación tajante entre lo natural y lo sobrenatural; lo que llamamos naturaleza tiene un carácter mixto; además, la combinación está permanentemente cruzada, intervenida y modificada por los seres del anecúmeno. Las criaturas son seres compuestos de sustancia ligera, divina, y sustancia pesada, mundana. Lo mundano es lo divino cubierto, limitado, sometido al ciclo de estancia y destrucción en los cuatro pisos intermedios que separan las dos mitades del anecúmeno. Cada criatura que es invadida por un nuevo ser divino, se transforma al asimilarlo y convertirlo en parte de su propio ser”. En *Monte Sagrado. Templo Mayor*, p. 165.

sus milpas, son de aquí. Al revés de los santos del catolicismo, han transitado de la divinidad a la humanización. Por ello el indígena se refiere frecuentemente a los santos católicos como dioses de origen, anteriores al género humano.⁴⁸⁴

El sacrificio y la transgresión de los dioses permitieron tanto el fluir del tiempo como la irrupción de lo sagrado en el mundo social. Sus historias, son la síntesis ideológica de las relaciones entre las culturas a lo largo del tiempo; por ellas transitan episodios nuevos y viejos; sus aventuras proceden de las intenciones de una praxis colectiva y normativa que trascienden la conciencia y la voluntad individuales. En este sentido es que el principio binario en torno al cual se proyecta la religión mesoamericana –o la tradición religiosa mesoamericana- puede estudiarse a partir de una división gramatical, por géneros, donde

la oposición binaria origina una clasificación holística que remite su explicación al mito en toda su amplitud, como orden de creencias en torno al origen del mundo y al curso permanente de las influencias divinas sobre la tierra. Pero la clasificación dual, con todo y ser básica en el pensamiento mesoamericano, no es sino el punto de partida.⁴⁸⁵

Lo anterior remite al problema de la “obsesión embriogénica” del historiador señalada por Bloch. Sobre ella, siquiere distinguir el estudio del origen del pensamiento mítico del de los mitos en sí, entendiendo que este último es un proyecto de estudio asequible, pues remite a un proceso social, vivo y cambiante. Mientras que el “mito-creencia” es el punto de partida, los “mitos-narración” evidencian desde la larga duración, sus procesos y ritmos estructurantes y cambiantes:

El mito, hecho histórico con elementos importantes de muy larga duración, debe estudiarse como conjunto de núcleos duros, pero también de partes lábiles; como complejo de variantes; como expresión de belleza; como fuente de una variada gama de posibilidades de sentidos, y como emanador y receptor de funciones. Su dimensión temporal, por tanto, se desliza sobre procesos que pertenecen al tiempo largo; pero también a la coyuntura y hasta la vida efímera. El decurso transforma –lentamente- los mitos y los envejece. También puede rejuvenecerlos; y puede rebasar la capacidad de resistencia de los elementos dúctiles para penetrar y destrozar el núcleo más resistente.⁴⁸⁶

⁴⁸⁴ *Ibid.*, p. 177.

⁴⁸⁵ *Ibid.*, p. 227.

⁴⁸⁶ *Ibid.*, p. 388.

Los distintos componentes de las narraciones pueden ser descompuestos y su valor determinarse según la relación que guardan entre el proceso que narra el mito de incoación y sus transformaciones subsecuentes; la milagrería permite fundir el mito con la historia, siendo los derechos territoriales y la pertenencia grupal, dos tópicos fundamentales que se expresan en lo que denomina como tradición religiosa mesoamericana, pues aunque condensan distintas formas de pensamiento, comparten un decurso histórico común:

Desde la conquista española el mito tiene vida colonial. En el pasado, el mito fluía por una corriente de aguas homogéneas. En la colonia (hasta hoy), se fuerza la inclusión de episodios, personajes y significados exógenos. En el pasado las creencias y las narraciones tenían congruencia en un contexto amplísimo de pensamiento; coexistían con sus instituciones, con sus obras de arte, con sus cuentos y leyendas, con sus arquetipos. Hoy el indígena se sabe incluido en un mundo cuyas manifestaciones próximas, poderosas, le son ajenas. Sus creencias y prácticas colonizadas –‘la costumbre’- se manifiestan en forma vergonzosa, o al menos hacen necesaria la justificación frente al extraño.⁴⁸⁷

La dimensión incoactiva de los mitos del Cristo-Sol y su transformación, añade en otro trabajo, puede advertirse a partir del “ajuste intramítico” que incorporó “la experiencia histórica colonial”, y que es el fundamento de la tradición religiosa mesoamericana.⁴⁸⁸ Este ajuste sucede mediante tres vías. Las innovaciones por vía alóctona que identificaron a Cristo como al Sol, y que permitieron conservar el sentido mesoamericano, si bien incorporando algunos rasgos católicos; las innovaciones autóctonas, donde Cristo accede como hijo de la pareja original, transformó la naturaleza de las cosas a su condición actual con la salida prístina del Sol; las innovaciones de raíz colonial, se caracterizan por destacar ciertas equivalencias como la isotopía de Cristo y el maíz, entre otras que plasman dicha experiencia, al punto que están

empalmadas las características del Cristo-Sol creador y las de un amanecer equiparado a la evangelización. La conversión de los dioses en seres del mundo del hombre aparece como un castigo. Si la evangelización es el primer amanecer del mundo, el castigo recae en los seres que se resisten a ser cristianizados. El mito dice que en el momento liminar a la salida del Sol, algunos de los dioses que darían lugar a los animales vieron a Cristo-Sol como su enemigo y rechazaron su imperio. Rebeldes, se escondieron en el cerro para evadir la luz naciente. El castigo para los que huyeron fue su transformación en animales comestibles.⁴⁸⁹

⁴⁸⁷ *Ibid.*, p. 391-392.

⁴⁸⁸ Alfredo López Austin, “Cuando Cristo andaba de milagros”, p. 234.

⁴⁸⁹ *Ibid.*, p. 249-250.

Esta lógica adquiere correspondencia en los marcos de la cosmovisión. En un trabajo posterior, el autor se propuso estudiar las concepciones que los nahuas tenían sobre dos lugares míticos, Tamoanchan y Tlalocan, donde confluyen elementos naturales, sociales y divinos. Sugiere que el principio de deuda que los hombres adquieren con la tierra, con el maíz y con los dioses permitió el flujo que instaura el malinalli en el amanecer del mundo. El principio de “deuda” obliga a los muertos a permanecer en el mundo hasta que restituyen a los dioses los bienes que recibieron en vida. El Mictlan es donde se pagan los pecados y se adquiere la fuerza vital; uno de sus nombres, ximoayan (xima, “dólar”, “pulir”), refiere al proceso en el que las esencias vuelven a ser semillas.⁴⁹⁰ El término nextlahualtin, “los pagos”, remitía a la deuda última que sería saldada con la occisión ritual, en pago por los bienes que los hombres adquirieron en vida.⁴⁹¹ La relación entre lo sagrado y lo profano, y la distribución de las esencias en el mundo, se corresponden en el ritual, puesto que invadía “una realidad sobrenatural”, dado que para el creyente,

el rito no era un mero símbolo, si por símbolo entendemos –como lo concibe Cassirer– una parte del mundo humano, el mundo del sentido, en contraposición al carácter del signo, que según el filósofo neokantiano pertenece al mundo del ser. Al analizar el rito mesoamericano se percibe que lo divino no era un mero referente: estaba inserto en el artificio. En efecto, el rito trascendía a sus autores y participaba de la realidad sobrehumana; era porción, proyección y trasunto del acaecimiento cósmico que celebraba. Su forma más terrible era la occisión ritual. En ella los hombres entregaban su propio ser para convertirse en teteo imixiptlahuan, imágenes mundanas dentro de las cuales los dioses mismos recibían la muerte.⁴⁹²

Es por ello que para López Austin, la cosmovisión es un instrumento analítico pertinente por su importante valor heurístico. Frente a la crítica de que la cosmovisión es una construcción exógena que responde a los intereses teóricos de etnólogos e historiadores, López Austin sostiene que es precisamente ésta la base de las relaciones prácticas y cotidianas sobre la cual se ordena una particular “visión del mundo”, y se transforma, pues como la gramática, es obra de todos y de nadie, y su congruencia siempre es relativa.⁴⁹³ Asimismo, el carácter de sistema ideológico de la religión al interior de la cosmovisión, le permite sostener que “puede afirmarse que la lógica y la coherencia de los sistemas cosmológicos y religiosos es

⁴⁹⁰ Alfredo López Austin, *Tamoanchan-Tlalocan*, p. 222.

⁴⁹¹ Alfredo López Austin, “Ofrenda y comunicación en la tradición religiosa mesoamericana”, p. 213.

⁴⁹² Alfredo López Austin, “Modelos a distancia: antiguas concepciones nahuas”, p. 88.

⁴⁹³ Alfredo López Austin, *Tamoanchan-Tlalocan*, p. 14.

directamente proporcional a su valor operativo en los ámbitos no religiosos”, ya que en Mesoamérica, "la religión constituyó un sistema que rebasó los límites de cada una de las distintas unidades políticas pertenecientes a esta extensa tradición histórica y cultural, y fue uno de los factores primarios de la unidad mesoamericana".⁴⁹⁴

La división dual establece la “materia original de los dioses” y permite que sus esencias –fusibles y fisibles-, distribuidas por el flujo del malinalli, habiten diversas regiones, se dividan o reintegren. Es entonces que adquiere sentido el desdoblamiento de los dioses y su jerarquización en el plano social y sobrenatural, pues los seres mundanos, suma de la materia divina y de una cobertura contagia de muerte, de sexo y de capacidad reproductiva. Las almas a su vez participan de este complejo proceso cósmico, pues son

composiciones de elementos heterogéneos que hacen de cada individuo un ser diferente, pese a que el núcleo anímico, común a otros individuos, lo hace pertenecer a una clase. Y es un complejo mutable porque las fuerzas divinas temporales también se encuentran entre los componentes. En otras palabras, hay esencias que transitan por los cuerpos, o que se instalan en ellos; se agrupan en torno a la esencia de clase, en ocasiones conflictivamente, para integrar el complejo. Esto hace que los seres mundanos tengan su historia dentro. Cada ser, más allá de la clase, es un individuo con pasado propio. Y más que un individuo, es un cambiante microcosmos sumergido en el devenir. Todo se encuentra en el complejo de sus entidades anímicas. Su interioridad invisible es un verdadero mosaico de esencias.⁴⁹⁵

De esta conceptualización de la cosmovisión y de la religión mesoamericanas, López Austin vuelve al problema de la relación entre historia y mito, para enfrentar la hipótesis de autores como Piña Chan, que veían Tamoanchan como la construcción de los iluminados creadores del calendario adivinatorio de Xochicalco y del culto a Quetzalcóatl en Mesoamérica, el cual devino en mito cuando colapsaron las culturas del periodo Clásico. Sugiere en cambio, que estos lugares míticos o terrenales aparecen en las fuentes documentales, ya mediados por la conquista; de modo que las narraciones procuran desmitificar algunos pasajes o corregir algunos hechos opuestos al dogma cristiano. Chicomóztoc y Teotihuacan no podían ser los lugares donde nacieron el Sol y la Luna, por lo que los mexicas ubicaron Tamoanchan en las tierras de Cuauhnáhuac, para así reclamar una legitimidad territorial y adscribirse como chichimecas -sin que lo fueran verdaderamente- frente a los españoles. Para

⁴⁹⁴ *Ibid.*, p. 15.

⁴⁹⁵ *Ibid.*, p. 35.

legitimar sus tierras, tampoco podían recurrir a que sus antiguos dioses o el dios cristiano se las hubiese otorgado –pues no conocían la doctrina-.⁴⁹⁶ Se dijo entonces que el dios había partido al oriente, quedando “un precario orden de vida” gracias a cuatro viejos que escribieron unos libros; sin embargo el orden “regresaba en la fe cristiana con los españoles, ante quienes ellos reclamaban el respeto a su antigua propiedad de la tierra”.⁴⁹⁷

Tamoanchan como lugar de la creación y del pecado es también el axis mundi, pues de allí fueron expulsados los dioses; por eso, este lugar, en su advocación de Chicnauhnepaniuhcan, “lugar de las nueve confluencias”, es donde las fuerzas celestes y las frías forman el malinalli:

Tamoanchan es el eje del cosmos y el conjunto de los árboles cósmicos. En ella se dio el pecado. Los dioses unieron las sustancias contrarias, originaron el sexo, y con él la producción de otro espacio, otros seres, otro tiempo: el mundo del hombre. Por su acción, los dioses pecadores fueron castigados: desterrados al mundo de la muerte y a la superficie de la tierra. Los dioses iniciaron otro tipo de existencia: transformados, dieron origen a los seres de este mundo; pero entonces estaban contagiados de muerte, que es consecuencia del sexo. Su vida estaría limitada en el tiempo, limitada en el espacio, limitada en sus percepciones. Tendrían, a cambio, la posibilidad de reproducirse.⁴⁹⁸

Debido a que el Tlalocan fue asimilado como el infierno cristiano -a diferencia del modelo de Tamoanchan que pudo reconstituir fundamentalmente desde una lectura del libro X de Sahagún-, el autor acudió a etnografías de pueblos culturalmente diversos, como son los tzotziles, los huicholes y los nahuas de la Sierra Norte de Puebla, que sin embargo compartían todos estos grupos una geografía montañosa así como la práctica del cultivo de maíz.⁴⁹⁹ Del conjunto y sistematización de los datos históricos y etnográficos encuentra cinco complejos

⁴⁹⁶ De este modo, los mexica pueden adscribirse como chichimecas sin serlo verdaderamente, y adquieren legitimidad territorial por mandato divino; el sentido historiográfico integral muestra quienes son los mexica, pues en el momento de la llegada de los españoles tres tipos de hombres: “los primeros son los muy antiguos pobladores del territorio fértil que quedaron por siempre viviendo en él; los segundos son los grupos de pobladores originarios del territorio fértil que por mandato divino salieron de él, fueron a vivir en tierras desérticas septentrionales, junto a los chichimecas, en Chicomóztoc, y después, también por mandato divino, regresaron a su antigua casa; el tercer grupo lo formaban verdaderos chichimecas, cazadores que habitan los páramos septentrionales. Los mexicas pertenecen al segundo grupo, y de esta clasificación depende el sentido de su historia”. *Ibid.*, p. 67.

⁴⁹⁷ *Ibid.*, p. 68.

⁴⁹⁸ *Ibid.*, p. 101.

⁴⁹⁹ *Ibid.*, p. 106.

culturales susceptibles de articularse de manera coherente, los cuales proyecta para estudiar la religión de los pueblos del Altiplano en el Posclásico. Estos son:

- Una *base taxonómica*, cuya lógica procede del principio dual y del mito de incoación que establece el flujo de fuerzas gracias a la muerte o el sacrificio del dios y el principio de deuda.
- Los *corazones* que conectan a los gobernantes con los cerros, las iglesias, los linderos de los pueblos, las milpas u otros dominios.
- La *réplica*, que permite a la divinidad separarse y conjugarse en diversos ámbitos; los hombres-dioses serían *réplicas* de los lugares míticos.
- El *dominio de los dioses terrestres, pluviales, fríos y nocturnos* permiten el crecimiento, la reproducción y la muerte, y
- El *ciclo temporal* con una relación entre la vida vegetal y la humana.⁵⁰⁰

Del dominio inferior, el Dueño del Monte remite a aquellos “reyes subterráneos” que renunciaron al cristianismo o lucharon contra el “Rey Cristiano”, y que derrotados, prometieron volver, o lo hacen para ayudar o castigar a sus súbditos: “son, en resumen, los ‘padres-madres’, los dioses convertidos en ‘semillas-corazones’ de los seres mundanos, la parte sutil de los creadores-criaturas que permiten la continuidad de las clases de los seres que existen en la era presente sobre la superficie de la tierra”.⁵⁰¹ La evangelización y la salida prístina del Sol se funden en el mito colonial, mientras que la opresión colonial les aportó el elemento de retorno, de emancipación:

El mito fue anhelo de libertad o de venganza; pero, de cualquier manera, el deseo de que llegara el fin de la opresión secular. Y el mito ya libertario, ya escatológico –construcción utópica de una casi total desesperanza-, se unió al acontecimiento histórico o a la memoria histórica –fiel o imaginativa, indígena o ladina- para hacerse presente en los líderes portentosos, cubiertos por los mantos sacros.⁵⁰²

Del mismo modo que el Dueño distribuye la esencia de semilla-corazón entre los animales y las personas, o entre los modelos cósmicos y las estructuras políticas, sus súbditos, Cristo, María o los santos, se articulan en torno a la “religión de cerro”, donde éste es el máximo donador y acreedor. Por eso el Dueño se asoció al Diablo.

⁵⁰⁰ *Ibid.*, p. 160 y ss.

⁵⁰¹ Alfredo López Austin, “Los reyes subterráneos”, p. 52.

⁵⁰² *Ibid.*, p. 54.

Los pactos que se hacen con él, sin embargo, no se asocian a la escatología cristiana que teme a la condena eterna, ya que su religión está construida –mediada– por un principio de reciprocidad:

La concepción indígena del pacto sobrenatural se ajusta a la idea de que los procesos naturales generados en el inframundo requieren del esfuerzo de múltiples trabajadores, y que éstos pueden ser hombres muertos o esclavizados. Los trabajadores humanos del Lugar de la Muerte no necesariamente van allí por un pacto, sino como víctimas de los enanos de la Lluvia, quienes causan enfermedades mortales para conseguir peones que realicen las faenas del inframundo.⁵⁰³

En un artículo denominado “Con el dios en el cuerpo”, López Austin se pregunta por la naturaleza “descascarada” de los dioses mesoamericanos, la cual sucede antes de la salida prístina del sol y cuando muere el individuo. En el primer momento los dioses –procedentes de ámbitos heterogéneos como el reino animal o los meteoros– adquirieron su cáscara, y en el segundo se reintegran como “semilla corazón”; es entonces que los xantiles, los dueños o los reyes subterráneos participan como auxiliares pluviales y germinales.⁵⁰⁴ Con la conquista, la “matriz mítica” que refiere la transformación de los dioses en creadores-criaturas en el Orto solar, siguió dos patrones: uno de conversos y otro de rebeldes, aunque en ambos se advierte su naturaleza descascarada, “ya como razas anteriores a la humana, ya como seres subterráneos”.⁵⁰⁵

El primer patrón es glorificante en tanto que la evangelización es equiparada como el principio del mundo, mientras el segundo rememora a un dios huidizo, a veces llamado Montezuma o Montizón, que incorpora a la tradición religiosa mesoamericana a los “otros” europeos, donde los reyes en las cuevas esperan revertir el orden apoyados por los dioses ancestrales. Sus costumbres anteceden a la llegada de los cristianos y a las leyes que dictó el Sol en el Amanecer. Estos seres evocan a los “insectos sociales” que como “árboles cósmicos, árboles-abejas, hemípteros, seres primitivos, gentiles y ejércitos de Montezuma subterráneo confluyen con sus figuras en la idea de los dioses descascarados”.⁵⁰⁶ La relación de los dioses con los extremos del mundo tiene que ver con la idea del tiempo:

⁵⁰³ Alfredo López Austin y Leonardo López Luján, *Monte Sagrado. Templo Mayor*, p. 126.

⁵⁰⁴ Alfredo López Austin, “Con el dios en el cuerpo”, p. 21.

⁵⁰⁵ Alfredo López Austin, “Los reyes subterráneos”, p. 24.

⁵⁰⁶ *Ibid.*, p. 35.

para los mesoamericanos la conjugación del tiempo y el espacio causa que el presente se ubique en el axis mundi. A partir del centro la distancia hace que el tiempo retroceda, de tal manera que en los confines del mundo se encuentra la antigüedad extrema. Aquí está el hoy, en el allá distante se encuentra el tiempo del inicio, lo salvaje, lo incivilizado, lo primitivo, lo ajeno, lo inhumano, que es lo rústico, lo canibalesco, lo salvaje de los xantiles.⁵⁰⁷

La propuesta de López Austin, la de entender la religión como un sistema ideológico inserto en el macrosistema de la cosmovisión, considero que le permite articular diversos complejos religiosos en lo que denomina como tradición religiosa mesoamericana. El valor heurístico que se desprende de esta propuesta, permite recuperar los principios político-religiosos del Hombre-dios, compartidos por los grupos del periodo Posclásico, transformados tras la irrupción de los españoles.

El carácter incoactivo de los mitos del Cristo-Sol, muestran la naturaleza de los dioses, su posibilidad de fusión y fisión, así como su distribución jerárquica por el mundo humano, social y sobrenatural; de ahí que el nahualli, el ixíptla y el principio de “réplica”, como características a partir de las cuales los dioses de la religión mesoamericana podían irrumpir en el mundo cotidiano e interactuar con él, pueden compararse, desde una lógica de lo sensible, con aquellas características análogas, presentes en la religión cristiana. La naturaleza xantil o cristiana en la cual aparecen los hombres-dioses durante el periodo colonial y contemporáneo en los mitos indígenas, no deben entenderse según su adscripción semántica o su matriz cultural “formal”, sino a partir de su lógica mítica inserta en un decurso de larga duración.

CONCLUSIONES

A diferencia de los modelos de las sociedades frías y calientes, o los que procedían del mito del origen del eterno retorno, donde si bien se rompe con la objetividad de las cronologías lineales, se establecen tipologías ideales desde las cuales el observador explica las transformaciones (prueba de ello, como ya se ha señalado procede de la “doble identidad equivocada” de Lockhart o la reinterpretación colonial de la escatología prehispánica mediante la mezcla de sus concepciones cronológicas y cíclicas del tiempo), la pluralidad del tiempo social de Braudel permite entender el tiempo como una categoría articulada desde una lógica de lo sensible, que en el caso de Mesoamérica en particular, muestra que se articula con los

⁵⁰⁷ *Ibid.*, p. 35-36.

dioses, la memoria, los antepasados, la alteridad, la noción de vida y muerte, entre otras.

Del mismo modo que Lévi-Strauss mostró que la articulación de los campos de naturaleza y cultura, según las lógicas totémicas distribuyen lo sagrado y lo profano de manera arbitraria, el principio del “hombre-dios” de López Austin, sustentado en el “mito del eterno retorno” de Eliade, mostró para Mesoamérica que la dicotomía religión/política sólo se concibe como independiente como producto del pensamiento moderno; siendo en cambio la mitología una vía mediante la cual es posible identificar la articulación de la esfera religiosa con la política, y adentrarse en su sentido lógico, en momentos precisos de la historia. En esta propuesta, la cosmovisión como “macroconcepto conceptual” integró la religión como un sistema ideológico, aportando una alternativa a los estudios sobre el cambio religioso que partían de la base conceptual del “catolicismo popular” o del idealismo gradual.

El dialogismo por su parte, aportó críticas a los postulados etnocéntricos de las teorías materialistas y, recuperando la dimensión simbólica de la cultura, procuró insertar sus análisis en contextos históricos estructurados y procesuales. Sin embargo, los modelos de etnogénesis que caracterizan este enfoque, impidieron comprender los antecedentes históricos y las lógicas sensibles puestas en juego, desde el momento mismo del contacto intercultural. Los regímenes de historicidad, sin embargo, lograron atender estas lógicas, recuperando los campos de representación social mediante las nociones de “bien cultural” y “anclaje territorial”. Ello permitió ver cómo dentro de un mismo grupo, las relaciones entre pasado y futuro se articulan y se transforman en la praxis, de modo que los complejos míticos articulados con los ámbitos representacionales del “bien cultural”, como es la dicotomía identitaria chichimeca/tolteca en tiempos prehispánicos, o el “anclaje territorial” del cual se desprende la dicotomía nahua/teenek en la etnografía actual, aportan una caracterización de la religión –en función de elementos identitarios–, que muestra las intenciones y permite ver las transformaciones en momentos precisos.

La crítica al concepto de cosmovisión que hace Galinier, y sus propuestas de las “estructuras simbólicas de fondo” y el “entendimiento mesoamericano”, muestran alternativas para el estudio de la religión y el pensamiento indígenas más allá de lo que los límites idealistas y materialistas aportan. Su lógica religiosa, comprensible desde la condensación ritual y sus procesos, le permiten entender la adscripción identitaria y la incorporación de la alteridad, desde un enfoque donde la memoria

indígena los transforma y distribuye siguiendo el principio de transformación. La crítica al concepto de religión que hizo Graulich a Gruzinski y Bernard, mostró aún con más ímpetu la necesidad de articular las críticas a contextos históricos estructurados, atendiendo a las fuerzas socioeconómicas, expresadas en la dimensión sensible del ritual. Autores como Olivier, desde esta base, lograron articular el carácter de los dioses según los procesos cósmicos, rituales y los mitos, que en conjunto se articulan con la lógica de la transformación.

Neurath y Bonfiglioli comparten algunos principios y críticas señalados por Galinier a los modelos de representación con los cuales abordan ciertos ejes característicos de la religión de pueblos de una “Mesoamérica marginal”, siguen vías distintas para el estudio de la religión indígena. El primero, partiendo del estudio sobre los ciclos ceremoniales y los procesos de reproducción social, procuró hacer frente a los límites epistemológicos de las metodologías que supuso, permitían a los investigadores estudiar a las sociedades de cazadores o de agricultores como dicotomías irreconciliables, para lo cual acudió al perspectivismo, eludiendo los modelos de representación social, y proponiendo en cambio el animismo y el analogismo como dos ontologías, capaces de articular -“como partes sin un todo”- los principios de reciprocidad y de depredación, características de la religión huichola. El segundo, en cambio, si bien reconoce los ocultamientos que los modelos de representación social han impuesto en muchas de las etnografías en Mesoamérica, destaca la importancia que tiene el ejercicio comparativo, y por ello no renuncia a la dimensión representacional, pues considera que esta es capaz de aportar un enfoque para emprender un “análisis estructural de elementos paradigmáticos”, donde los rasgos religiosos de los grupos tarahumaras se explican según el principio de las “transformaciones sistémicas”, según historicidades específicas.

Al final, la propuesta de López Austin de homologar el mito con la historia, le permitió trascender el enfoque relativista que contrastaba el mito con la historia, cuya caracterización de uno y otra se hacía bajo los criterios de objetividad del investigador, a partir de la cual, éstos explicaban los procesos acaecidos. Propone entonces una heurística donde los mitos de incoación de la tradición religiosa mesoamericana, se hallaban ya impactados por la irrupción europea, como sucede en la síntesis del Cristo-Sol. A partir de la identificación de las continuidades religiosas prehispánicas en una “religión de cerro”, compartida por muchos grupos

indígenas contemporáneos, emergen ciertos principios cosmológicos, donde los procesos acuáticos son fundamentales, y que fueron recuperados como síntesis ideológicas en númenes como el Dueño del Monte, el mestizo, el diablo, los xantiles, los santos, Cristo, las vírgenes u otros héroes culturales; mismos que adquieren un sentido histórico –de síntesis ideológica-, pautado por la experiencia colonial, siendo asignados en su justo lugar, en última instancia, por la moralidad que el principio de reciprocidad le consigna.

CONCLUSIONES

El primer reto de esta investigación -que ha tenido como objetivo conocer las distintas posturas que han estudiado el cambio religioso tanto desde la historia como la etnografía, destacar sus aportaciones y limitaciones, y proponer vías donde es posible el diálogo-, fue sistematizar los diversos enfoques dentro de capítulos cuyo orden más que disciplinario, siguiera una lógica atenta a identificar los principios epistemológicos y ontológicos que subyacen en las propuestas de los autores, estableciendo aportes y ocultamientos.

En un primer capítulo incorporé a los autores que denominé como “idealistas” en la medida que conciben la religión como un producto de las ideas, escindidas de las condiciones materiales de existencia -y a las que considera ideología- en un momento dado. En el segundo capítulo, se expuso la posición de los autores “materialistas”, que a partir del modelo de la “revolución neolítica” y de la identificación del “patrón de subsistencia”, se enfrentaron con el problema del cambio social y religioso en el México prehispánico, y cuyas reflexiones se extendieron hacia el periodo colonial y contemporáneo. Estos autores propusieron una delimitación del área cultural denominada como Mesoamérica, y se atendió su profundidad histórica.

En un tercer capítulo, incorporé a los autores que si bien comparten el mismo principio “idealista”, rompen con los autores anteriores al mostrar el sesgo relativista que subyace en sus interpretaciones, pues desplazan su interés de lo simbólico al campo de la lógica de lo sensible. En este mismo capítulo se mostró el equívoco que impone el ocultamiento de la díada naturaleza/cultura para el estudio de la religión en procesos históricos, evidenciando algunos de sus límites para su aplicación en la diacronía, y se articuló con la dicotomía religión/política.

En el cuarto incorporé la crítica epistemológica a la dicotomía religión/política, prestando atención a que no existe una barrera que haga del pasado y del presente momentos sin continuidad; para identificar el sentido de la experiencia colonial entre los indígenas, se destaca cómo el principio político-religioso del “hombre-dios”, presente entre los nahuas del Posclásico, fue transformado en el Cristo-Sol con la irrupción europea, y como mito de incoación -o del “origen de la vida breve”-. Ello aporta una guía para hacer de la tradición religiosa mesoamericana un instrumento heurístico pertinente para el estudio de la religión colonial y contemporánea.

Derivado del ordenamiento anterior y de la identificación en cada punto de los debates y los problemas consignados elaboro las siguientes conclusiones:

1. LA CRÍTICA A LA OBJETIVIDAD CONCEPTUAL A PARTIR DE LA EVIDENCIA ETNOGRÁFICA. LA DICOTOMÍA NATURALEZA/CULTURA

Considero que la crítica fundamental que aporta Lévi-Strauss a los fundamentos epistemológicos de las ciencias sociales para el estudio de la religión proceden de la atención que prestó a la dicotomía naturaleza/cultura; misma que presupone que existe un campo ontológico natural y universal -del que las ciencias sociales es ajeno-, y otro subjetivo y cultural -donde sí participa-. La evidencia etnográfica a su vez, le permitió evidenciar que las relaciones de sentido que construyen qué es sobrenatural y qué no lo es en una cultura, no pueden evaluarse desde criterios exógenos, ya que lo que conforma a un sistema religioso no es la cantidad de rasgos y su similitud con los esquemas conceptuales preconcebidos, sino la lógica de sentido que se desprende de la relación entre los elementos propios y exógenos, nuevos y viejos. Las lógicas totémicas, el sacrificio y la mitología, son algunas vías donde reconoce que era posible encontrar la lógica de los sistemas religiosos. Ello evidenció que no existían humanidades culturales modernas que terminaban superponiéndose a otras naturales y atrasadas.

Lo anterior mostró que el problema de delimitar qué es lo que puede concebirse como un fenómeno religioso y qué no lo es había sido resuelto por el racionalismo secular a partir de conjuntar todas aquellas prácticas y creencias heterogéneas que existían en las culturas del mundo encaminadas a explicar el orden político y cósmico, que supuso que no compartía. Entonces quedaron consignadas como sociedades religiosas tanto las monarquías medievales como las sociedades tribales que regían su vida política a partir de dogmas religiosos, irracionales.

Siguiendo esta crítica Wagner, cuestionó la pertinencia del empleo de cultura como el criterio objetivo capaz de dar cuenta de la diversidad humana; Strathern y Viveiros a su vez, cuestionaron que el estudio sobre las sociedades se haga tradicionalmente a partir de la relación individuo-sociedad. Si bien estas críticas son sugerentes, llevaron la dicotomía de la naturaleza/cultura además de la antropología, a los campos de la sociología y de la filosofía. Sin embargo, cuando han sido llevadas al campo de la historia para el estudio de la religión, los resultados no

siempre fueron pertinentes. Sahlins, Pagden y el mismo Viveiros, procuraron llevar esta crítica al campo de la historia, bajo la consigna de que para comprender los sistemas religiosos y su transformación, es necesario desembarazarse de los conceptos cargados de ideología y de los modelos generales y, en cambio, recuperar las concepciones locales sobre el tiempo y así, aplicar los principios del sacrificio y de los mitos que según su concepción, determinan el carácter los sistemas religiosos.

Estas críticas, prestas a denunciar el colonialismo que subyace en la carga ideológica de los conceptos, han cobrado fuerza durante los últimos años en la antropología mexicana, y se han volcado a cuestionar uno de los paradigmas hegemónicos de esta tradición: el de Mesoamérica, y a dudar, en consecuencia, de la pertinencia del empleo de dos de sus instrumentos nodales, que son la cosmovisión y la larga duración. Pese a los aportes de estos enfoques, considero que las críticas lanzadas por Lévi-Strauss, la antropología simbólica y el giro ontológico a la historia, pese a tener más de 60 años de distancia, comparten ciertos elementos: se critica una historia etnocéntrica y abstracta sin que se aporte una alternativa para conceptualizar la historicidad –se proponen tipologías ideales, cerradas en sí mismas, o se omite enfrentar el problema del cambio religioso en periodos concretos-. De esta forma cuestionan el occidentalismo mediante la premisa de que subyace siempre en el estudio de las religiones y su transformación, pero en aras de prestar atención a las categorías y a las relaciones de sentido en el ámbito local, eluden caracterizar qué es la religión, por lo que no sólo se vuelve imposible definir una religión en un momento dado, sino que como consecuencia, les es imposible abordarla ni estudiarla en su transformación.

2. LA MODERNIDAD ABSTRACTA: HECHO DIVERSO Y CAMBIANTE. LA DICOTOMÍA RELIGIÓN/POLÍTICA

Pese a los aportes de estos enfoques, la díada naturaleza/cultura no es pertinente para el estudio del cambio religioso en un momento histórico preciso; en cambio, la discusión en torno de la dicotomía religión/política permite cuestionar el supuesto orden universal sustentado en una racionalidad económica y de Estado, frente a un supuesto desorden inherente a las formaciones políticas (político-religiosas) del pasado.

Como se mostró con Koselleck, la modernidad como proceso ideológico y proyecto político procede de impulsos heterogéneos –algo que no lo logran advertir los autores que parten de la crítica naturaleza/cultura-, identificables desde la dicotomía religión/política. De manera tal que el “campo de experiencia” y el “horizonte de expectativa” permiten distinguir cómo la cosmovisión medieval y la moderna concebían de diferente forma sus experiencias del tiempo, y que la conformación del proyecto de “historia universal”, procede de la secularización del siglo XVI y de la filosofía de la historia del siglo XVIII.

Sobre esta lógica, la *doble fractura conceptual* de Guerreau mostró que cada “modernidad” tiende relaciones específicas con su pasado, las cuales están mediadas por los procesos ideológicos y por los proyectos de nación según la distancia que dispone cada uno a partir de la díada religión/política. Bajo esos argumentos, los elementos identitarios depositados en el pasado religioso, me permitieron identificar tres paradigmas, que son el México Antiguo, *Middle America* y Mesoamérica. Los *regímenes de historicidad* de Hartog a su vez, me permitieron mostrar cómo cada uno de los paradigmas adaptó sus ejes ideológicos en contextos y crisis político-religiosas precisas.

El paradigma del México Antiguo arrojó, que en su base conceptual, se hallaba la impronta ideológica del movimiento político criollo que, en el siglo XVIII, trasladó la teleología divina escolástica por otra “católico-nacionalista” donde los criollos como herederos de las grandes civilizaciones precolombinas, asumieron el control de la nación moderna, avalada por algunos pilares identitarios como la virgen de Guadalupe o como el proyecto de emancipación de los políticos católicos a mediados del siglo XIX. A mediados del siglo XX, la supuesta secularización se convirtió el eje identitario de la nación, y se dispuso desde un *régimen de historicidad* “universalista-nacionalista”, que orientó la pugna del régimen anterior entre los liberales y los adeptos de la monarquía republicana, a un debate ideológico entre los polos indianista e hispanista.

El paradigma de *Middle America*, que procede de un régimen de historicidad atento a un “horizonte de expectativa”, evidenció la polarización que subyace en los debates mexicanistas del México Antiguo entre las posturas indianista e hispanista, y en cambio, puso como eje interpretativo para explicar la naturaleza religiosa y su cambio, el acudir a las concepciones que los mismos grupos indígenas expresan a partir de criterios lingüísticos. Este enfoque, a partir de las teorías de la etnogénesis,

si bien permitió estudiar los procesos de interacción emanados del contacto intercultural, al no considerar los antecedentes históricos ni las lógicas que anteceden al momento de la etnogénesis, no han sido capaces de explicar los cambios religiosos de manera procesual. Además de que en ocasiones elaboró interpretaciones escindidas de sus contextos históricos específicos.

El paradigma de Mesoamérica, en cambio, parte de un régimen de historicidad “nacionalista-posrevolucionario” que considera que es la dimensión material de la cultura, y no la idealista, la que determina en última instancia el carácter y la significación de la religión y sus manifestaciones; además de que enfatiza la significación de las religiones rurales en contextos históricos de subordinación cultural. Si bien la “revolución neolítica”, propia de este paradigma, constituye un punto de partida arbitrario –como la etnogénesis en cierto modo-, aporta dos elementos neurálgicos. El primero es que permite analizar la información desde un enfoque atento al carácter dialéctico de la religión, la cual es posible de estudiar solamente desde un enfoque interdisciplinario, y donde la unidad y la diversidad cultural forman parte de un decurso común –aunque pautado por especificidades históricas y culturales-. El segundo es que muestra cómo los distintos grupos humanos asignan al medio ambiente –gracias en buena medida a las fuerzas productivas- valores específicos, e interactúan con otros grupos humanos a partir de él, derivando en la existencia de una cultura común que no necesariamente construye una diferencia tajante entre la cultura de élite y la común. De tales principios procede el concepto de cosmovisión mesoamericana.

3. APORTES PARA CARACTERIZAR LA RELIGIÓN

Pese a los ocultamientos ideológicos que subyacen en los tres paradigmas antes vistos, considero que hay aportes que permiten ubicar estructuras, tendencias y contextos históricos y culturales donde los sistemas religiosos surgen, significan y se transforman, y que además pueden estudiarse desde la lógica de sus propiedades sensibles.

Al paradigma del México Antiguo, a pesar de sus limitaciones, considero que se le deben reconocer sus aportaciones para la caracterización de la religión. El enfoque hispanista mostró que los antecedentes históricos que caracterizaron a la sociedad medieval permiten comprender este periodo como lógico, a partir del sentido político que subyace en ámbitos como la realeza sagrada, la teología moral y

algunos mitos como la redención. Estos fueron los antecedentes que en la Nueva España, permitieron a los europeos caracterizar la religión prehispánica como supersticiosa. Los estudiosos de esta vertiente llegaron por tanto a comprender la complejidad e importancia de la pugna entre el clero regular y el secular, así como sus consecuencias en el proceso de evangelización. El enfoque indianista aportó a su vez el reconocer la existencia de saberes complejos en el pensamiento religioso nahua, como la filosofía, la mitología o la poesía, en buena medida gracias a la labor de sistematización y de traducción de las fuentes en lengua náhuatl; ello a pesar de haber subordinado el carácter de lo religioso a interpretaciones patrimonialistas, producto del proyecto ideológico de nación católico-nacionalista.

En el caso de Middle America, considero que su aportación fundamental consiste en que mostró los ejes ideológicos nacionalistas del paradigma anterior, lo cual le permitió afirmar que el carácter de la religión de los pueblos indígenas, no podía explicarse a partir de oscilar entre las la herencia española o prehispánica; ya que en última instancia, el carácter de la religión era asignado por sus propios creyentes. Sin embargo, al eludir el estudio de la religión desde un enfoque histórico y omitiendo la dimensión material de la vida social como contexto de la religión, perdieron de vista su historicidad.

La “historia social”, al aportar la amplia base del “catolicismo popular”, recuperando el sentido subalterno contenido en las “religiones rurales”, como una aportación, mostró que en las historias y mitos de tradición indígena, subyace una lógica político-religiosa de raigambre precolombina, que adquiere plena significación en los conflictos sobre tierras. Eventualmente, el paradigma de Mesoamérica, al sistematizar la evidencia arqueológica, documental y etnográfica, fue capaz de mostrar, dentro del modelo de la cosmovisión, cómo un conjunto de elementos significativos, histórica y culturalmente construidos y heredados, se articulaban para evidenciar las continuidades culturales. En un primer momento, la propuesta de López Austin sobre el “hombre-dios” aportó ciertos ejes para el estudio de las concepciones político-religiosas entre los nahuas del periodo Epiclásico, mostrando un modelo de organización social sustentado en una lógica mítica que trascendía los cortes tajantes que separaban al periodo Clásico y el Posclásico en lo diacrónico, y el cultural que distinguía a los refinados toltecas de los salvajes chichimecas.

Lo anterior demuestra que principios de la religión mesoamericana como el *ixíptla*, el *nahualli*, la deuda, el sacrificio y otros tantos númenes, se articularon con

otros elementos sensibles dentro de la religión cristiana, como la transubstanciación, la eucaristía y la virginidad de María, entre otros elementos. Asimismo, los mitos de incoación mesoamericanos se articularon con algunos mitos como la redención dentro de la teología moral cristiana, lo que resultó para los herederos de la tradición prehispánica en la síntesis del Cristo-Sol, que instauró la tradición religiosa mesoamericana.

4. LAS VÍAS DEL SINCRETISMO RELIGIOSO

A diferencia de las teorías sobre el cambio cultural que sugieren que éste puede ser dirigido por una cultura secular, o que lo conciben según las similitudes y paralelismos existentes en los sistemas religiosos puestos en interacción, considero que un manejo adecuado de las díadas religión/política y naturaleza/cultura al interior del modelo de la cosmovisión, permiten estudiar el sincretismo religiosos desde una complejidad mayor.

La larga duración aportada por Braudel mostró la cadena de continuidad que existió no sólo entre el periodo precolombino, el colonial y el moderno, sino que también permitió entender la continuidad religiosa del periodo Clásico al Posclásico y el entendimiento que existía entre toltecas y chichimecas. Mientras que el sacrificio y la mitología de Lévi-Strauss, estudiados desde una lógica de lo sensible, permiten encontrar los sistemas religiosos y su lógica de transformación.

Considero que el presente estudio es un aporte a los debates entre historiadores y antropólogos, el cual trasciende los límites tradicionales marcados por las disciplinas. En particular, la sistematización de las posturas en los paradigmas arriba señalados, me permitió reconocer que el debate entre el denominado “giro ontológico” y el paradigma de Mesoamérica, lejos de ser irreconciliable, comparte preocupaciones comunes. Sin embargo, afirmo que para el estudio de la religión mesoamericana y sus transformaciones coloniales y actuales, el rechazo a representar la cosmovisión y la religión de las culturas en interacción en momentos precisos, termina por ser infértil, pues se cae en un ahistoricismo radical y en una indefinición de lo que es la religión.

De igual modo considero inexacto afirmar que la venganza y la depredación son dos alternativas para superar los límites etnocéntricos que supuestamente subyace en el principio de reciprocidad –inserto en el modelo de la cosmovisión- en Mesoamérica; tales nociones hacen referencia a la persistencia de una deuda como

el principio que dinamiza a la memoria y permite integrar a la alteridad como antepasado por un principio de “desequilibrio perpetuo”. Esta última propuesta es similar a la que se plantea dentro del modelo de cosmovisión con el principio de reciprocidad, con la salvedad de que la primera, al remitirse a una temporalidad sincrónica siempre incorporará a la alteridad en una misma condición, mientras que el segundo, al advertir las contingencias históricas y remitirse a una perspectiva de larga duración, permite incorporar dentro de un sistema de transformaciones paradigmáticas no sólo la alteridad, sino cualquier otro elemento producto de la interacción entre culturas, dentro de la lógica de un pensamiento propio. Por ello, la incorporación del cristiano en el siglo XVI, o posteriormente la del mestizo o del petrolero, pueden ser lógicos dentro de la “reciprocidad negativa”, mientras que otros héroes culturales como los *xantiles* –bajo el nombre de personajes como Manuel Lozada o Emiliano Zapata-, podrán incorporarse con otras connotaciones, en momentos precisos.

Bajo tales reflexiones, considero que es pertinente acudir a la historiografía de tradición indígena, pero también a la documentación española, a las disposiciones jurídicas y a otros tantos documentos, que indudablemente comparten las lógicas míticas que en su momento terminaron, por un lado por reconocer a una religión supersticiosa que condenó a sus creyentes, y por el otro a incorporar al extranjero como antepasado.

Recurrir al método de los equívocos me permitió encontrar los ocultamientos ideológicos que subyacen en el estudio de la religión por los distintos enfoques. Como consecuencia, elaboré una taxonomía que me ha permitido advertir aciertos así como limitaciones a partir de las cuales considero que se puede elaborar una nueva aproximación al estudio de la religión y su transformación en el tiempo, que supere las polémicas enconadas que han imposibilitado el diálogo entre diferentes perspectivas. Queda su aplicación como una tarea pendiente.

BIBLIOGRAFÍA

AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo, *Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial*, México, INI, 1963.

AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo, *Zongolica: encuentro de santos patronos*, México, INI-FCE, 1986.

ALEJOS, José, *Mosojântel: Etnografía Del Discurso Agrarista Entre Los Choles De Chiapas*, México, UNAM, 1994.

ALTBACH PÉREZ, Daniel, “El concepto de Mesoamérica en el estudio de procesos históricos. El debate entre unidad y diversidad”, Tesis de licenciatura en Historia, México, FFyL-UNAM, 2010.

“Anexo documental. Las Declaraciones de Barbados”, en Miguel Alberto Bartolomé, *Procesos interculturales. Antropología política del pluralismo cultural en América Latina*, México, Siglo XXI, 2006, p. 314-318.

ARIEL DE VIDAS, Anath, “Entre rito y mito. Relaciones diferenciadas a la alteridad entre nahuas y teenek de la Huasteca veracruzana (México)”, en María Eugenia Olavarría, Saúl Millán y Carlo Bonfiglioli, *Lévi-Strauss: un siglo de reflexión*, México, UAM-Juan Pablos, 2010, p. 119-142.

ARMILLAS, Pedro, “Tecnología, formaciones socioeconómicas y religión en Mesoamérica”, en Teresa ROJAS (ed.), *Pedro Armillas: vida y obra*, México, CIESAS, 1991, [1949].

BÁEZ-JORGE, Félix, *Entre los naguales y los santos. Religión popular y ejercicio clerical en el México indígena*, 2ª ed., México, Universidad Veracruzana, 2008 [1998].

BÁEZ-JORGE, Félix, *¿Quiénes son aquí los dioses verdaderos? Religiosidad indígena y hagiografías populares*, México, Universidad Veracruzana, 2013.

BAJTIN, Mijail, “Formas del tiempo y del cronotopo en la novela”, en *Teoría y estética de la novela*, Madrid, Taurus, 1989, p. 237-303.

BAJTIN, Mijail y B. A. USPENSKIJ, ““Sobre el mecanismo semiótico de la cultura”, en *Semiótica de la cultura*, Madrid, Cátedra, p. 67-92, 1971.

BARABAS, Alicia, “Unicidad y diversidad en Mesoamérica: una discusión inacabada”, en *Diario de Campo. Boletín interno de los investigadores del área de antropología*, n. 93, México, INAH, julio-agosto de 2007, p. 58-67.

BARABAS, Alicia, “La ética del don. Los sistemas indígenas de reciprocidad”, en *Dones, dueños y santos. Ensayo sobre religiones en Oaxaca*, México, INAH-Porrúa, 2006, p. 149-178.

BARABAS, Alicia, “El aparicionismo: fenómeno de la identidad colectiva, en *Dones*,

dueños y santos. Ensayo sobre religiones en Oaxaca, México, INAH-Porrúa, 2006, p. 195-212.

BARABAS, Alicia, “Cosmovisión y entidades territoriales”, en *Dones, dueños y santos. Ensayo sobre religiones en Oaxaca*, México, INAH-Porrúa, 2006, p. 25-48.

BARABAS, Alicia, “Introducción: una mirada etnográfica sobre los territorios simbólicos indígenas”, en *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, V. I, INAH, México, 2003, p. 13-36.

BARTOLOMÉ, Miguel Alberto, “La identidad residencial en Mesoamérica. Fronteras étnicas y fronteras comunales”, en *Gente de Costumbre y gente de razón las identidades étnicas en México*, 2ª ed., Siglo XXI, México, 2004 [1992], p. 124-141.

BARTOLOMÉ, Miguel Alberto, *Procesos interculturales. Antropología política del pluralismo cultural en América Latina*, México, Siglo XXI, 2006.

BASCHET, Jerome, *La civilización feudal. Europa del año mil a la colonización de América*, México, FCE, 2009.

BEAUMONT, Pablo, *Crónica de la provincia de los Santos Apóstoles San Pedro y San Pablo y San Pablo de Michoacán*, México, Imprenta de Ignacio Escalante, 1873-1874.

BERNAL, Ignacio, “Formación y desarrollo en Mesoamérica”, en *Historia General de México*, T. I, 2ª ed., Daniel Cosío Villegas (coord.), México, 1976, 125-163.

BERNARD, Carmen y Serge GRUZINSKI, *De la idolatría. Una arqueología de las ciencias religiosas*, México, FCE, 1992.

BENEDICT, Ruth, *El crisantemo y la espada. Patrones de la cultura japonesa*, 4ª reimpr. de la 2ª ed., Alianza, España, 2008 [1946].

BLOCH, Marc, *Apología para la historia o el oficio de historiador*, 2ª ed., prefacio de Jacques LE GOFF, Traducción de María Jiménez y Danielle Zaslavsky, México, FCE, 2001 [1993].

BLOCH, Marc, *Los reyes taumaturgos*, México, FCE, 1988 [1924].

BOAS, Franz, *Cuestiones fundamentales de antropología cultural*, Buenos Aires, Ediciones Solar, 1964.

BONFIGLIOLI, Carlo, Arturo GUTIÉRREZ, María Eugenia OLAVARRÍA, “Las vías del Noroeste: hacia una perspectiva sistémica de una macrorregión indígena americana”, en *Las vías del Noroeste I: una macrorregión indígena*, México, UNAM, 2006, p. 15-34.

BONFIGLIOLI, Carlo, “Danzas y andanzas a la luz del estructuralismo”, en María Eugenia Olavarría, Saúl Millán y Carlo Bonfiglioli (coords.), *Lévi-Strauss: un siglo de reflexión*, México, UAM-Juan Pablos, 2010,

BONFIL, Guillermo, "Lo propio y lo ajeno, una aproximación al problema del control cultural", En Gilberto Giménez, *Teoría y análisis de la cultura* V. II, México, CONACULTA-Instituto Coahuilense de Cultura, 2005, p. 293-299.

BRAUDEL, Fernand, *El mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*, 2 t, traducción de Mario Monteforte Toledo y Wenceslao Roces, México, FCE, 1953 [1949].

BRAUDEL, Fernand, "Geohistoria: la sociedad, el espacio y el tiempo", en *Las ambiciones de la historia*, prologado por Maurice Aymard, Trad. María José Furió, Barcelona, Crítica, 2002, p. 53-91 [1942].

BRAUDEL, Fernand, "Las responsabilidades de la historia", en *Las ambiciones de la historia*, prologado por Maurice Aymard, Trad. María José Furió, Barcelona, Crítica, 2002, p. 101-118 [1950].

BRAUDEL, Fernand, "La larga duración", en *Las ambiciones de la historia*, prologado por Maurice Aymard, Trad. María José Furió, Barcelona, Crítica, 2002, p. 147-177.

BRODA, Johanna, "Las fiestas aztecas de los dioses de la lluvia", en *Revista Española de Antropología Americana*, V. 6, Madrid, 1971, p. 245-327.

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, p. 461-500.

BRODA, Johanna, "La etnografía de la fiesta de la Santa Cruz: una perspectiva histórica", en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, CNCA-FCE, 2001, p. 165-238.

BRODA, Johanna, "Historia y antropología", en *Perfiles y rumbos de la historia. El historiador frente a la historia*, Virginia Guedea (coord.), México, UNAM, 2007, p. 177-199.

BROWN, Peter, *The Cult of Saints. Its Rise and Function in Latin Christianity*, Chicago, University of Chicago Press, 1982.

CASAS, fray Bartolomé, *Apologética historia sumaria quanto a las qualidades, disposición, descripción, cielo y suelo destas tierras, y condiciones naturales, policía, repúblicas, manera de vivir e costumbres de las gentes destas Indias Occidentales y Meridionales, cuyo imperio soberano pertenece a los Reyes de Castilla*, 2 V., Edición de Edmundo O'Gorman, México, UNAM, 1967.

Cantares mexicanos. Songs of the aztecs. Traducido del náhuatl, introducción y comentarios de John Bierhorst, California, Stanford University Press, 1985.

CLINE, Howard, "Introductions: Reflections on Ethnohistory", en *Handbook of Middle American Indians. Archaeology of Northern Mesoamerica I*, Texas University Press,

Austin Texas, 1971, p. 3-15.

CARRASCO, Pedro, *El catolicismo popular de los tarascos*, México, SEP, 1974.

CARRASCO, Pedro, "The Civil-religious Hierarchy in Mesoamerican Communities: Pre-Hispanic Background and colonial development", en *American Anthropologist*. V. 63, Wisconsin, Anthropologist Association, junio de 1963, p. 483-497.

CARRASCO, Pedro, "La importancia de las sobrevivencias prehispánicas en la religión tarasca: la lluvia", en *Verhandlungen des XXXVIII. Internationalen Amerikanistenkongresses*, vol. III, Stuttgart-München, 1971, p. 265-275.

CASO, Alfonso, "¿Religión o religiones mesoamericanas?", en *Verhandlungen des XXXVIII. Internationalen Amerikanistenkongresses*, vol. III, Stuttgart-München, 1971, p. 189-200.

CASO, Alfonso, *El pueblo del sol*, México, FCE, 1953.

CASTILLEJA, Aída, "La *Cha'nantskua* o Fiesta del Corpus en pueblos purépechas", en Johanna Broda y Catharine Good (coords.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, México, UNAM-INAH, 2004, p. 387-414.

CASTILLEJA, Aída y Gabriela CERVERA, "Entre la comunidad y la región: relaciones interétnicas e identidades en la región purépecha", en Miguel A. Bartolomé (coord.), *Visiones de la diversidad. Relaciones interétnicas e identidades indígenas en el México actual*, V. IV, CONACULTA-INAH, 2005, p. 215-290.

CASTILLEJA, Aída, Gabriela CERVERA, Marta BUSTAMANTE, Carlos GARCÍA MORA, Jesús LARA, Hilario TOPETE y Karla VILLAR "Purécherio, juchá echerio. El pueblo en el centro", en Alicia Barabas, (coord.), *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México V.III*, México, INAH, 2003, p. 251-329.

CASTRO, Felipe, *Los tarascos y el imperio español, 1600-1740*, México, UMSNH-UNAM, México, 2004.

CHAPMAN, Anne, "Mesoamérica: ¿estructura o historia?", en *La validez teórica del concepto Mesoamérica*, XIX Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología, México, INAH, 1990, p. 21-33.

CHAVERO, Alfredo, "La piedra del Sol", en *Anales del Museo Nacional de México*, T. II, 1882, p. 3-49.

CHILDE, Gordon, *Los orígenes de la civilización*, trad., Eli de Gortari, FCE, México, 1954 [1936].

CIRESE, Alberto, "Gramsci y el folklore como concepción tradicional del mundo de las clases subalternas", en Gilberto Giménez, *Teoría y análisis de la cultura*, V I, p. 299-312 [Conferencia radiofónica transmitida en 1976].

CLAVIJERO, Francisco Xavier, *Historia Antigua de México*, 4 V, edición y prólogo del P. Mariano Cuevas, Porrúa, México, 1958.

Coloquios y doctrina cristiana. Con que los doce frailes de San Francisco, enviados por el papa Adriano VI y por el emperador Carlos V, convirtieron a los indios de la Nueva España. En lengua mexicana y española. Edición facsimilar, introducción, paleografía, versión del náhuatl y notas de Miguel León-Portilla, UNAM, 1986.

Constitución Federal de los Estados Unidos Mexicanos de 1824, en: www.bibliojuridica.org/libros/4/1671/35.pdf

DAHLGREN, Barbro, “El área circunncaribe: antecedentes”, en *II Coloquio Paul Kirchhoff. La etnografía de Mesoamérica meridional y el Área Circunncaribe*, Andrés Medina (coord.), México, UNAM, 1996, p. 38-39.

DEHOUE, Danièle, “A propósito de Mesoamérica”, en *Diario de Campo*, no. 96, México, INAH, enero-febrero de 2008, p. 72-75.

DEHOUE, Danièle, “El venado, el maíz y el sacrificado”, en *Diario de Campo*, México, INAH, Cuadernos de etnología 4, 2008, p. 1-39.

DILTHEY, Wilhelm, *Crítica a la razón histórica*, prol. Carlos Moya, Barcelona, Península, 1986.

FÁBREGAS PUIG, Andrés, “El concepto de frontera como teoría en el análisis de la regionalidad mexicana”, en *Regiones y esencias. Estudios sobre la gran chichimeca*, Andrés Fábregas-Puig, et al., (coords.), Universidad de Guadalajara- Universidad Autónoma de Zaqcatecas- Universidad autónoma de Aguascalientes- Universidad Intercultural de Chiapas, El Colegio de San Luis- El Colegio de Michoacán- El Colegio de Jalisco- Universidad Autónoma de Coahuila, México, 2008, p. 33-56.

FARRISS, Nancy, “Recordando el futuro, anticipando el pasado”, en *La memoria y el olvido. Segundo Simposio de Historia de las Mentalidades*, México, INAH, 1985, p. 47-60.

FERNÁNDEZ, Justino, “Introducción a la estética del arte mexicano”, en Álvaro Matute (comp.), *El historicismo en México. Historia y antología*, México, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 2002, p. 223-256.

FLORES, María Luisa, “Hacia una poética de la historiografía náhuatl”, en Evelia Trejo y Álvaro Matute (eds.), *Escribir la historia en el siglo XX. Treinta lecturas*, México, UNAM, 2005, p. 195-206.

FOSTER, George, *Cultura y Conquista*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1985.

GALINIER, Jacques, *La mitad del mundo: cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, UNAM –INI-CEMCA, 1990.

GALINIER, Jacques, "Un círculo desprovisto de centro. Las investigaciones antropológicas francesas en México", en Gloria Artís (coord.), *Encuentro de voces. La etnografía de México en el siglo XX.*, México, INAH, 2005, p. 171-190.

GALINIER, Jacques, "El entendimiento mesoamericano. Categorías y objetos del mundo", en *El espejo otomí. De la etnografía a la antropología psicoanalítica*, México, CEMCA-Comisión Nacional Para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas-INAH, 2009 [1998], p. 135-152.

GALINIER, Jacques, "Pensar fuera de sí. Espejos identitarios en Mesoamérica", México, CEMCA-Comisión Nacional Para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas-INAH, 2009 [1999], p. 153-168

GALINIER, Jacques, "El depredador celeste", en *Anales de Antropología V. XXVII*, México, UNAM, 1995, p. 251-268.

GAMIO, Manuel, *Programa de la Dirección de Antropología para el estudio y mejoramiento de las poblaciones regionales de la República formulado por el Director Manuel Gamio*, Secretaría de Agricultura y Fomento, México, Poder Ejecutivo Federal, Departamento de Aprovisionamientos Generales-Dirección de Talleres Gráficos de la Nación, 1919, 51 p.

GAMIO, Manuel, *La población del Valle de Teotihuacan: el medio en el que se ha desarrollado su evolución étnica y social, iniciativas para procurar su mejoramiento*, 3 V., México, SEP, 1919 [1917-1922].

GAMIO, Manuel, *Forjando Patria*, México, Porrúa, 1992.

GAOS, José, "Prólogo a la Historia de nuestra idea del mundo", en *El historicismo en México. Historia y antología*, Álvaro Matute Estudio introductorio y selección, México, 2002, p. 139-172.

GARCÍA AGUIRRE, Aleida "De Santa Isabel a *General Trías* y viceversa", Tesis de Licenciatura en Historia, FFyL-UNAM, 2009.

GARCÍA DE LEÓN, Antonio, "El universo sobrenatural de los nahuas de Pajápan, Veracruz", en *Estudios de Cultura Náhuatl V. 8*, México, UNAM, 1969, p. 279-311.

GARCÍA DE LEÓN, Antonio, *Resistencia y utopía*, México, ERA, 1985.

GARIBAY, Ángel María, "Proemio a la serie de Estudios de Cultura Náhuatl", en *Estudios de Cultura Náhuatl V. I*, México, UNAM, 1959, p. 5-8.

GARIBAY K., Ángel María, *Historia de la literatura náhuatl 2 V*, México, México, Porrúa, 1953.

GEERTZ, Clifford, *La interpretación de las culturas*, 5ª reimpr., Trad. Alberto Buxio, Barcelona, Gedisa, 1992, [1973].

GIBSON, Charles, *Los aztecas bajo el dominio español 1519-1810*, 3ª ed., trad., Julieta Campos, México, Siglo XXI, 1977 [1967].

GIMÉNEZ, Gilberto, *Cultura popular y religión en el Anáhuac*, México, Centro de Estudios Ecuménicos, 1978,

GIMÉNEZ, Gilberto, "Identidades étnicas: estado de la cuestión", en *Los retos de la etnicidad en los estados-nación del siglo XXI*, Leticia Reina (coord.), México, CIESAS-INI-Porrúa, 2000, p. 45-69.

GIMÉNEZ, Gilberto, "Cultura e identidades", en *Estudios sobre la cultura y las identidades sociales*, México CONACULTA-ITESO, 2007, p. 53-92.

GIMÉNEZ, Gilberto, "Territorio, cultura e identidades. La región sociocultural", en *Estudios sobre la cultura y las identidades sociales*, México CONACULTA-ITESO, 2007, p. 115-148.

GINZBURG, Carlo, *Los benandanti. Brujería y cultos agrarios entre los siglos XVI y XVII*, México, Universidad de Guadalajara, 2005 [1966].

GINZBURG, Carlo, en *El hilo y las huellas. Lo verdadero, lo falso, lo ficticio*, trad. de Luciano Padilla López, México, FCE, 2010 [2006]. 413-432.

GIRARD, Rafael, "El colapso maya y de los nahuas", en *VIII Asamblea de la Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología*, México, Talleres de impresiones modernas, 1959, p. 34-47.

GOOD, Catharine, "El ritual en la reproducción de la cultura: ceremonias agrícolas, los muertos y la expresión estética de los nahuas de Guerrero", en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, FCE-CONACULTA, 2001, p. 239-297.

GOOD, Catharine, "La vida ceremonial en la construcción de la cultura: procesos de identidad entre los nahuas de Guerrero", en Johanna Broda y Catharine Good (coords.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, México, UNAM-INAH, 2004, p. 127-150.

GOOD, Catharine, "Reflexiones teóricas sobre la cultura: hacia un enfoque histórico-procesual en Mesoamérica", en Julieta Aréchiga Viramontes (ed.), *Migración, población, territorio y cultura. Homenaje a Román Piña Chan*, México, INAH, 2004, p. 73-85.

GOOD, Catharine, "Y continúa la polémica. Unidad y diversidad en Mesoamérica", en *Diario de campo* 93, México, INAH, julio-agosto de 2007, p. 54-57.

GOW, Peter, (2006), "Forgetting conversion: the Summer Institute of Linguistics mission in the Piro lived world", en F. Cannell (ed.), *The anthropology of Christianity*. Durham, Duke University Press, p. 211-239.

GRAULICH, Michel, "Les Aztèques avaient-ils une religion?", en Ugo Bianchi, *The Notion of 'Religion' in Comparative Research: Selected Proceedings of the XVI International Association of History of Religions Congress*, París, L'Erma, 1993, p. 239-245.

GRAULICH, Michel, *Myths of Ancient Mexico*, traducción de Bernardo Ortiz de Montellano y Thelma Ortiz de Montellano, University of Oklahoma Press-Norman and London, 1997 [1990].

GRUZINSKI, Serge, *Man-Gods in the Mexican Highlands. Indian Power and Colonial Society, 1520-1800*, Stanford, Stanford University Press, 1989.

GRUZINSKI, Serge, *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español: siglos XVI-XVIII*, México, FCE, 1991.

GRAMSCI, Antonio, *Introducción a la filosofía de la praxis*, Argentina, Lautaro, 1958.

GÜEMES, Lina Odena, "Chicomóztoc. Un signo de inteligibilidad de Mesoamérica", Tesis de doctorado, ENAH, México, 2010.

GUERREAU, Alain, *El feudalismo. Un horizonte teórico*, Barcelona, Crítica, 1984 [1980].

GUERREAU, Alain, *El futuro de un pasado: la Edad Media en el siglo XXI*, Barcelona, Crítica, 2001.

GUITERAS, Calixta, *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil*, 1ª reimpr., de la 2ª ed., Trad., Carlo Antonio Castro, FCE, 1996 [1961].

HARTOG, Francois, *Regímenes de historicidad*, México, UIA, 2008.

HARTOG, Francois, *Evidencia de la historia*, México, UIA, 2011.

HEYDEN, Doris, *La flora en el México prehispánico*, México, UNAM, 1985.

HOLBRAAD, Martin, "Ontology is just another Word for culture", en *Key Debates*, Manchester, 2008.

HUGH-JONES, Stephen, en N. Thomas y C. Humprey (eds.), *Shamanism, history and the State*, University of Michigan Press, Ann Arbor, p. 32-75.

JAMESON, Franklin J, "A New American Historical Journal", en *The Hispanic American Historical Review*, Vol. 1, No. 1, febrero de 1918, p. 2-7.

JIMÉNEZ MORENO, Wigberto, "¿Religión o religiones mesoamericanas?", en *Verhandlungen des XXXVIII. Internationalen Amerikanistenkongresses*, vol. III, Stuttgart-München, 1971, p. 201-206.

JIMÉNEZ MORENO, Wigberto, "Mesoamérica", *Sobretiro especial del tomo VIII de la Enciclopedia de México*, México, 1975, p. 469-483.

JIMÉNEZ MORENO, Wigberto, "Vida y acción de Paul Kirchhoff", en *Mesoamérica. Homenaje al doctor Paul Kirchhoff*, Bárbara Dahlgren (coord.), México, SEP-INAH, 1979, p. 11-25.

KATZ, Friedrich, "Las rebeliones rurales en el México precortesiano y colonial", en Friedrich Katz (comp.), *Revuelta, rebelión y revolución. La lucha rural en México del siglo XVI al siglo XX*, 2ª ed., de la 1ª reimpr., México, ERA, 2004 [1988], p. 65-93.

KIRCHHOFF, Paul, "Gatherers and Farmers in the Great Southwest: A problem in Classification", *American Anthropologist*, vol. 56, no 4, 1954, p. 529-560.

KIRCHHOFF, Paul, "Mesoamérica. Sus límites geográficos, composición étnica y caracteres culturales", Suplemento de la revista *Tlatoani*, 2ª ed., México, 1960.

KIRCHHOFF, Paul, "Los estudios mesoamericanos hoy y mañana", en Antonio Pompa y Pompa (ed.), *Summa Antropológica en homenaje a Roberto J. Weitlaner*, México, INAH, 1966, p 205-208.

KIRCHHOFF, Paul, "Las 18 Fiestas anuales en Mesoamérica", en *Verhandlungen des XXXVIII. Internationalen Amerikanistenkongresses*, vol. III, Stuttgart-München, 1971, p. 207-221.

KIRCHHOFF, Paul, "El Imperio Tolteca y su caída", en *Mesoamérica y el centro de México*, en Jesús Monjarás-Ruiz, Rosa Brambilia, Emma Pérez-Rocha (eds.), México, INAH, 1985, p. 249-272.

KROEBER, Alfred, "El concepto de cultura en la ciencia", en Paul BOHANNAN, y Mark GLAZER (eds.), *Antropología. Lecturas*, 2ª ed., trad, Maria Luisa Carrio y Mercedes Valles, McGraw-Hill, España, 1998, p. 101-121.

KROEBER, Alfred, *Cultural and natural areas of native North America*, en Jorge A. VIVÓ, et al., *Por una definición de Mesoamérica*, 2ª ed., México UNAM, 2001 [1980].

KOSELLECK, Reinhart, "Futuro pasado del comienzo de la modernidad", *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, Paidós, 1993 [1979], p. 21-40.

KOSELLECK, Reinhart, "Historia magistra vitae", *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos* p. 41-66.

KOSELLECK, Reinhart, "Criterios históricos del concepto moderno de revolución", *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, Paidós, 1993 [1979], p. 67-86.

KUBLER, George, "La evidencia intrínseca y la analogía etnológica en el estudio de las religiones mesoamericanas", en *Religión en Mesoamérica*, XII Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología, INAH, México, 1972, p. 1-25.

LARA, Gerardo, *¿Ignorancia invencible? Superstición e idolatría ante el provisorato de Indios y Chinos del Arzobispado de México en el siglo XVIII*, México, UNAM. En prensa.

- LATOUR, Bruno, "Perspectivismo: 'Type' or 'bomb'", en *Anthropology Today*, no. 2, V. 25, Singapur, COS Printers, Abril de 2009, p. 1-2.
- LATOUR, Bruno, *Nunca hemos sido modernos: ensayo de antropología simétrica*, Argentina, Siglo XXI, 2007 [1993].
- LEÓN Y GAMA, Antonio León y Gama, "Descubrimiento de la Coatlicue y de la piedra del Sol", en *Lecturas históricas mexicanas*, 2ª ed., v. I, Ernesto de la Torre Villar (comp.), 711-717, UNAM, 1998, [1966].
- LEÓN-PORTILLA, Miguel, "Prólogo a la segunda edición", en Ángel María Garibay, *Historia de la literatura náhuatl*,
- LEÓN-PORTILLA, Miguel, *La filosofía náhuatl. Estudiada en sus fuentes*, México, UNAM, 1987.
- LEÓN-PORTILLA, Miguel, *La visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la Conquista*, 15ª ed., 1998, [1959].
- LEÓN-PORTILLA, Miguel, "¿Una nueva interpretación de los *Cantares mexicanos*? La obra de John Bierhorst", México, UNAM, *ECN* no. 35, 2005, p. 385-400.
- LÉVI-STRAUSS, Claude, *Las estructuras elementales del parentesco*, 2 V., Barcelona Planeta- Agostini, 1993 [1949].
- LÉVI-STRAUSS, Claude, *Tristes trópicos*, prolog. Carlos Reynoso, Buenos Aires, Paidós, 1988 [1955].
- LÉVI-STRAUSS, Claude, *El pensamiento salvaje*, 12ª reimpr., trad., Francisco González, México, FCE, 2001, [1962]
- LÉVI-STRAUSS, Claude, *Mitológicas. Lo crudo y lo cocido*, 8ª reimpr., Trad., Juan Almeda, México, FCE, 2010 [1964].
- LÉVI-STRAUSS, Claude, *Mitológicas. De la miel a las cenizas*, Trad., Juan Almeda, México, FCE, 2010 [1966].
- LEVIN ROJO, Danna, "Historiografía y separatismo étnico: el problema de la distinción entre fuentes indígenas y fuentes españolas", en Danna Levin y Federico Navarrete (coords.), en *Indios, mestizos y españoles. Interculturalidad e historiografía en la Nueva España*, México, UAM-UNAM, 2007, p. 21-54.
- LIRA, Andrés, *Comunidades indígenas frente a la ciudad de México*, México, El Colegio de México, 1991 [1983].
- LIRA, Andrés, "Presentación", *Las fuentes eclesiásticas para la historia social de México*, Brian Connaughton y Andrés Lira Coordinadores, 1ª reimpr., México, COLMICH-Instituto Mora- El Colegio de México- UAM, 1996 [2009].

LIRA, Andrés, *Historia de nuestra idea del mundo en la obra de José Gaos*, Monterrey, UANL, 2010.

LIRA, Andrés, “La religión, una vía para conocer la obra de Edmundo O’Gorman”, en *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, 2012, <http://nuevomundo.revues.org/63410>.

LITVAK, Jaime, “En torno al problema de la definición de Mesoamérica”, en *Anales de Antropología*, vol. 12, México, UNAM, 1975, p. 171-195.

LOCKHART, James, “Care, Ingenuity, and Irresponsibility: The Bierhorst Edition of the Cantares Mexicanos. En *Nahuas and Spaniards: Postconquest Central Mexican History and Philology*, Stanford University Press, 1991, p. 141-157.

LOCKHART, James, *Los nahuas después de la Conquista*, México, FCE, 1999.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, “Los caminos de los muertos”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, V. 2, México, UNAM, p. 141-150.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, “El hacha nocturna”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, V. 4, México, UNAM, 1963, p. 179-185.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, *Textos de medicina náhuatl*, México, UNAM, 1993 [1971].

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, *Hombre-dios. Religión y política en el mundo náhuatl*, 3ª ed., México, UNAM, 1998 [1973].

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, “El fundamento mágico-religioso del poder”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, V.12, México, UNAM, 1976, p. 197-240.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, 2 vols., 2ª reimpr., de la 3ª ed., México, UNAM, 2000, [1980].

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, *Tamoanchan y Tlalocan*, 3ª reimpr., México, FCE, 2000, [1994].

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, “Cuando Cristo andaba de milagros”, en Xavier Noguez y Alfredo López Austin (coords.), *Hombres y dioses*, México, El Colegio Mexiquense/El Colegio de México, 1997, p. 229-254.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, “Ofrenda y comunicación en la tradición religiosa mesoamericana”, en Xavier Noguez y Alfredo López Austin (coords.), *Hombres y dioses*, México, El Colegio Mexiquense/El Colegio de México, p. 209-227.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, *Los mitos del tlacuache. Los caminos de la mitología mesoamericana*, México, UNAM, 2006, [1990].

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, “Modelos a distancia: antiguas concepciones nahuas”, en Alfredo López Austin, (Coord.), *El modelo en la ciencia y la cultura*, México, UNAM-Siglo XXI, 2005, p. 68-93.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, "Los reyes subterráneos", en Nathalie Ragot, Sylvie Peperstraete y Guilhem Olivier, *La quête du serpent à plumes. Arts et religions de l'Amérique Précolombienne. Hommage à Michel Graulich*, Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Francia, 2011, p. 39-57.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo, "Con el dios en el cuerpo", en *Dimensión Antropológica* Año 16, V. 46, México, INAH, mayo-agosto de 2009, p. 7-29.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo y Leonardo LÓPEZ LUJÁN, *Mito y realidad en Zuyúa. Serpiente emplumada y las transformaciones mesoamericanas del clásico al Posclásico*, México, FCE/El Colegio de México, 1999.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo y Leonardo LÓPEZ LUJÁN, *Monte Sagrado. Templo Mayor*, México, CONACULTA/INAH/UNAM, 2009.

MANRIQUE Jorge Alberto, "Introducir a la divinidad en las cosas: finalidad del arte náhuatl", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, V. 2, 1960, p. 197-207.

MARTÍNEZ, Luis M., "Nuestra posición", en *Ábside* no. 1, México, diciembre de 1940, p. 3-5.

MARTÍNEZ, Roberto, *El nahualismo*, México, UNAM, 2011.

MATOS Moctezuma, Eduardo, "De Coatlicue al Templo Mayor", en *Arqueología Mexicana* vol. V, no. 30, marzo-abril de 1998, p. 18-20.

MATOS MOCTEZUMA, Eduardo, "El proceso de desarrollo en Mesoamérica", en *Teorías, métodos y técnicas en arqueología*, México, IPGH, 1982, p. 161-175.

MATUTE, Álvaro, "El historiador Edmundo O'Gorman (1906-1995). Introducción a su obra y pensamiento histórico", en *Mexican Studies*, V. 13, No. 1, Invierno de 1997, University of California Press, p. 1-20.

MAYER, Alicia, *Lutero en el paraíso. La Nueva España en el espejo del reformador alemán*, México, UNAM-FCE, 2008.

MEDINA, Andrés, *En las cuatro esquinas, en el centro. Etnografía de la cosmovisión mesoamericana*, 1ª reimpr., México, IIA-UNAM, 2003.

MEDINA, Andrés, "La cosmovisión mesoamericana: una mirada desde la etnografía", en *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), México, CONACULTA-FCE, 2001, p. 67-164.

MENDIZÁBAL, Miguel Othón de, "La influencia de la sal en la distribución geográfica de los pueblos indígenas de México", en *Obras Completas*, V. 2, México, Talleres Gráficos de la Nación, 1946.

MENDIZÁBAL, Miguel Othón de, "Los cuatro problemas fundamentales del indígena", en *Obras Completas*, V. 6, México, Talleres Gráficos de la Nación, 1946, p. 525-551.

MIER, Servando Teresa de, *El heterodoxo gadalupano*, en *Obras completas T. III*, Estudio preliminar, selección de textos de Edmundo O'Gorman, México, UNAM, 1981.

MILLÁN, Saúl, "El sincretismo a prueba. La matriz religiosa de los grupos indígenas de Mesoamérica", en *Dimensión Antropológica*, INAH-CONACULTA, año 8, v. 23, septiembre-diciembre de 2001, p. 33-50.

MOTOLINIA, Fray Toribio, *Historia de los indios de la Nueva España*, México, Porrúa, 1979 [1858]

MONSIVÁIS, Carlos, *La cultura mexicana en el siglo XX*, México, COLMEX, 2011.

NAVARRETE LINARES, Federico, "Las fuentes indígenas más allá de la dicotomía entre historia y mito", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, V. 30, México, UNAM, 1999, p. 231-256.

NAVARRETE LINARES, Federico, "¿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. 29-52.

NAVARRETE LINARES, Federico, "La tierra sin mal, una utopía anti-estatal americana", en Símbolos de poder en Mesoamérica, Guilhem Olivier (coord.), México, UNAM, 2008, p. 475-492.

NAVARRETE LINARES, Federico, *Los orígenes de los pueblos indígenas del valle de México. Los altépetl y sus historias*, México, UNAM, 2011.

NAVARRO, Desiderio, "Al lector: sobre selección y la traducción", en Iuri Lotman, *La Semiósfera I. semiótica de la cultura y del texto*, Madrid, Cátedra Universidad de Valencia, 1996.

NEURATH, Johannes, "Lluvia del desierto: el culto a los ancestros, los ritos agrícolas y la dinámica étnica de los huicholes t+apuritari", en Félix Báez-Jorge y Johanna Broda, *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, CONACULTA-FCE, 2001, p. 485-525.

NEURATH, Johannes, *La fiesta de la Casa Grande. Procesos rituales, cosmovisión y estructura social en una comunidad huichola*, INAH-Universidad de Guadalajara, 2002.

NEURATH, Johannes, "Fiestas agrícolas y fiestas católicas-solares en el Gran Nayar", en Johanna Broda y Catharine Good (coords.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, México, UNAM-INAH, 2004, 105-126.

NEURATH, Johannes, "Unidad y diversidad en Mesoamérica: una aproximación desde la etnografía", en *Diario de Campo. Boletín interno de los investigadores del área de antropología* no. 92, México, INAH, mayo-junio de 2007, p. 80-86.

NEURATH, Johannes, "Momias, piedras, chamanes y ancestros. Un estudio etnohistórico sobre la temporalidad de la muerte en el Gran Nayar", en Lourdes Baez Cubero y Catalina Rodríguez Lazcano (coords.), *Morir para vivir en Mesoamérica*, Consejo Veracruzano de Arte Popular-INAH, 2008, p. 23-56.

NEURATH, Johannes, "Don e intercambio en los mundos rituales huicholes. Una contribución a los debates sobre chamanismo y ontologías indígenas", en Laura Romero (coord.), *Chamanismo y curanderismo: nuevas perspectivas*, Puebla, BUAP, 2011, p. 21-42.

NEURATH, Johannes, "Totemismo, sacrificio, ontologías múltiples", en María Eugenia Olavarría, Saúl Millán y Carlo Bonfiglioli (coords.), *Lévi-Strauss: un siglo de reflexión*, México, UAM-Juan Pablos, 2010, p. 91-118.

NICHOLSON, Henry B., "The religious-ritual system of late prehispanic central Mexico", en *Verhandlungen des XXXVIII. Internationalen Amerikanistenkongresses*, vol. III, Stuttgart-München, 1971, p.

NUTINI, Hugo, "Algunos comentarios sobre la etnografía mexicana en el siglo XX", en Gloria Artís (coord.), *Encuentro de voces. La etnografía de México en el siglo XX*, México, INAH, 2005, 131-170.

O'GORMAN, Edmundo, "La conciencia histórica en la Edad Media", en *Edmundo O'Gorman. Historiología: teoría y práctica*, estudio introductorio y selección de Álvaro Matute, México, UNAM, 1999 [1943], p. 29-114.

O'GORMAN, Edmundo, *La invención de América. Investigación acerca de la estructura histórica del Nuevo Mundo y del sentido de su devenir*, 7ª reimpr, México, FCE, 2001, [1958].

O'GORMAN, Edmundo, "Sentido y significación histórica de la Apologética historia sumaria", en *Cuatro historiadores de indias. Siglo XVI*, 2ª ed., Alianza Editorial Mexicana, México, 1998, [1972], p. 71-120.

O'GORMAN, Edmundo, *Destierro de sombras. Luz en el origen de la imagen y culto de Nuestra Señora de Guadalupe del Tepeyac*, 1ª reimpr., de la 2ª ed., México, UNAM, 2001 [1986].

OCHOA, Lorenzo, *Historia prehispánica de la huasteca*, México, UNAM, 1979.

OCHOA, Lorenzo, "La vara, el abanico y el tiburón. Denotación del poder político-religioso en la Costa del Golfo", en Guilhem Olivier (coord.), *Imagen, símbolos y metáforas del poder en Mesoamérica*, México, UNAM, 2008, p. 133-162.

OLIVÉ NEGRETE, Julio César, *Estructura y dinámica de Mesoamérica*, Sociedad de Alumnos de la ENAH, 1958.

OLIVIER, Guilhem, *Tezcatlipoca. Burlas y metamorfosis de un dios azteca*, México, FCE, 2004 [1997].

OLIVIER, Guilhem, "El panteón mexicana a la luz del politeísmo grecolatino: el ejemplo de la obra de fray Bernardino de Sahagún", en *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, V. 76, (2), Italia, 2010, p. 389-410.

OLIVIER, Guilhem "El simbolismo sacrificial de los Mimixcoa: cacería, guerra, sacrificio e identidad entre los mexicas", en Guilhem Olivier y Leonardo López Luján (coords.), *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*, México, INAH-UNAM, 2010, p. 453-482.

OLIVIER, Guilhem, "Gemelidad e historia cíclica. El 'dualismo inestable de los amerindios', de Claude Lévi-Straus, en el espejo de los mitos mesoamericanos", en María Eugenia Olavarría, Saúl Millán y Carlo Bonfiglioli, *Lévi-Strauss: un siglo de reflexión*, México, UAM-Juan Pablos, 2010, p.

PAGDEN, Anthony, *La caída del hombre natural. El indio americano y los orígenes de la etnología comparada*, Madrid, Alianza, 1988 [1983].

PALACIOS, Guillermo, "Los *Bostonians*, Yucatan y los primeros rumbos de la arqueología americanista estadounidense, 1875-1894", en *Historia Mexicana*, LXII, (1), 2012, p. 105-193.

PASO Y TRONCOSO, Francisco del, "Utilidad de la lengua mexicana en algunos estudios literarios", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, no. 43, 2012, p. 188-198 (1887).

PAZ, Octavio, *Claude Lévi-Strauss o el nuevo festín de Esopo*, México, Seix Barral, 1967.

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, UIA-Plaza y Valdéz-INI, 1996, p. 41-82.

PIÑA CHAN, Román, *Un modelo de evolución social y cultural del México precolombino*, México, INAH, 1976.

PIÑA CHAN, Román, *Quetzalcóatl. Serpiente Emplumada*, México, FCE, 1977.

PIÑA CHAN, Román, *Una visión del México prehispánico*, México, UNAM, 1967.

PITARCH, Pedro, "El canon prehispánico", *Diario de Campo. Boletín interno de los investigadores del área de antropología* no. 94, INAH, septiembre-octubre 2007, p. 70-77.

RANKE, Leopold Von, *Historia de los papas en la época moderna*, 2ª ed en español., trad., Eugenio Ímaz, México, FCE, 1951 [1834-1836].

REDFIELD, Robert, *The Folk Culture of Yucatan*, Chicago, The University of Chicago Press, 1941.

REDFIELD, Robert y Sol TAX, "General Characteristics of Present-Dan

Mesoamerican Indian Society”, en Sol Tax (ed.), *Heritage of Conquest. The Ethnology of Middle America*, Illinois, The Glencoe Press, 1952, p. 31- 39.

REIFLER-BRICKER, Victoria, “The Caste War of Yucatán: The History of a Myth and the Myth of History”, en Grant D. Jones (ed.), *Anthropology and History in Yucatán*, Texas, University of Texas Press, 1977, p. 252-258.

REYES, Alfonso, “Visión de Anahuac”, en *Páginas escogidas. Alfonso Reyes*, selección y prólogo de Ricardo Repilado, La Habana, Casa de las Américas, 1978, p. 1-29.

RICARD, Robert, *La conquista espiritual de México : Ensayo sobre el apostolado y los metodos misioneros de las ordenes mendicantes en la nueva España de 1523-1524 a 1572*, México, FCE, 1986, [1933].

RÍOS SALOMA, Martín, *La Reconquista. Una construcción historiográfica (siglos XVI-XIX)*, México, UNAM-Marcial Pons, 2011.

ROMERO GALVÁN, José Rubén, “Introducción”, en *Historiografía mexicana. Historiografía novohispana de tradición indígena*, V. I, Juan Ortega y Medina y Rosa Camelo coords., México, UNAM, 2003, p. 9-20.

ROMERO GARCÍA, Juan Manuel, “La filosofía náhuatl y el proceso de interlocución”, en Evelia Trejo y Álvaro Matute (eds.), *Escribir la historia en el siglo XX. Treinta lecturas*, México, UNAM, 2005, p. 249-270.

RUBIAL, Antonio, *La hermana pobreza. El franciscanismo: de la Edad Media a la evangelización novohispana*, México, FFyL-UNAM, 1996.

RUBIAL, Antonio, *La santidad controvertida*, México, FCE-UNAM, 1999.

RUTSCH, Metlitch, “En torno al Coloquio Mesoamérica y nuestra memoria del doctor Paul Kirchhoff”, p. 38-39

SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo, *Filosofía de la praxis*, 3ª ed., México, Grijalbo, 1972 [1967].

SAHLINS, Marshall, *Islas de historia. La muerte del capitán Cook. Metáfora, antropología e historia*, trad., Beatriz López, 4ª reimpr., España, Gedisa, 2008, [1977].

SANDERS, William y Barbara PRICE, *Mesoamerica. The evolution of a Civilization*, Nueva York, Random House, 1968.

SEVERI, Carlo, *La memoria ritual. Locura e imagen del blanco en una tradición chamánica amerindia*, Quito, Abya-Yala, 1996.

SILVA HERZOG, Jesús “Cuadernos Americanos y España”, año XXII, vol. CXXVI, no. 1, enero-febrero de 1963, p. 7-10.

SHWEDER, Richard, "La rebelión romántica de la antropología contra el iluminismo, o el pensamiento es más que razón y evidencia.", en Clifford GEERTZ, JAMES Clifford y otros, *El surgimiento de la antropología posmoderna*, 5ª ed., España, Gedisa, 2003, [1991], p. 78-113.

SOLIS, Felipe, "Eduard Seler y las colecciones arqueológicas del Museo Nacional de México", en Renata von Hanffstengel y Cecilia Tercero Vasconcelos (eds.), en *Eduard y Caecilie Seler: Sistematización de los estudios americanistas y sus repercusiones*, México, UNAM-INAH-Instituto de Investigaciones Interculturales Germano-Mexicanas, A.C.-Ediciones y Gráficos Eón, S.A de C.V, 2003, p. 211-222.

SPINDEN, Herbert, *Ancient civilizations of Mexico and Central America*, en Jorge, A. VIVÓ et al., *Por una definición de Mesoamérica*, México, UNAM, 2001, p. 52-63 [1917].

STRATHERN Marilyn, *The Gender of the Gift. Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*, University of California Press, 1988.

TORQUEMADA, Fray Juan de, *Monarquía Indiana*, 7 v., México, UNAM, 1975.

TYLOR, E.B., *Cultura primitiva. I- Los orígenes del a cultura*, prólogo de Paul Radin, Trad., Marcial Suárez, Madrid, Editorial Ayuso, 1977.

TYLOR, E.B., "Sobre un método de investigación del desarrollo de las instituciones aplicado a las leyes del matrimonio y la descendencia", en Tylor et. al., *El parentesco. Textos fundamentales*, Introducción, selección y traducción de Federico Bossert, Pablos Sendón y diego Villar, Biblios, Buenos Aires, 2012 [1889], p. 79-102.

VALENZUELA ARCE, José Manuel, *Impecable y diamantina. La deconstrucción del discurso nacional*, México, COLEF-ITESO, 1999.

VALENZUELA ARCE, José Manuel, "El futuro ya fue. Juventud, educación y cultura", en *Anales de la educación común*, Año 1 no. 1-2, Publicación de la Dirección General de Cultura y Educación de la Provincia de Buenos Aires, Buenos Aires, septiembre de 2005, p. 28-71.

VALIÑAS, Leopoldo, "Historia lingüística: Migraciones y asentamientos. Relaciones entre pueblos y lengua", fotocopiado, 2010.

VAVÍLOV, Nikolai I., "México y Centroamérica como centro básico de origen de las plantas cultivadas del Nuevo Mundo", en *Etnobiología* 10, Suplemento 1, abril de 2012, p. 28-40 [1930].

VASCONCELOS, José, *La raza cósmica*, México, Asociación Nacional de Libreros, 1925.

VÁZQUEZ LEÓN, Luis, "Graebner y la estructura teórica subyacente en la Mesoamérica de Kirchhoff", en *Dimensión Antropológica* V. 19, México, INAH, 2000, p. 167-190.

VILACA, Aparecida, "Missions et conversions chez les Wari" en *Entre protestantisme et catholicisme*, Francia, *L'Homme*, n. 164, V. 4, Éditions de l'EHESS, 2002, p. 57-79.

VILLA ROJAS, Alfonso, "La tenencia de la tierra entre los mayas de la antigüedad", en *Estudios de Cultura Maya V. I*, México, UNAM, 1961, p. 23-45.

VILLA ROJAS, Alfonso, "El nagualismo como recurso de control social entre los grupos mayenses, Chiapas", en *Estudios de Cultura Maya V. 3*, México, UNAM, 1963, p. 243-260.

VILLORO, Luis. *Los grandes momentos del indigenismo en México*, México, El Colegio de México, 1950.

VIQUEIRA, Juan Pedro, "Éxitos y fracasos de la evangelización en Chiapas (1545-1859)", en *Encrucijadas chiapanecas. Economía, religión e identidades*, México, Tusquets-El Colegio de México, 2002, p. 177-199.

VIQUEIRA, Juan Pedro, "¿Qué había detrás del petate de la ermita de Cancuc?", en *Encrucijadas chiapanecas. Economía, religión e identidades*, México, Tusquets-El Colegio de México, 2002, p. 201-259.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo, "O mármore e a murta: sobre a inconstancia da alma selvagem", en *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*, San Pablo, Cosac y Naify, 2002, p. 181-264.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo, *Metafísicas caníbales*, Líneas de antropología postestructural, Trad., Stella Mastrangelo, Buenos Aires, Katz Editores, 2010 [2009].

VIVÓ, Jorge, "Rasgos fundamentales y correlaciones culturales de Mesoamérica", en Emma HURTADO, (ed.), *México prehispánico. Culturas, deidades y monumentos. (Antología de This Week 1935-1946)*, prólogo Alfonso Caso y selección de Jorge Vivó, México, 1946, p. 71-74.

VIVÓ, Jorge, "Horizontes culturales de Mesoamérica", en Emma HURTADO, (ed.), *México prehispánico. Culturas, deidades y monumentos. (Antología de This Week 1935-1946)*, prólogo Alfonso Caso y selección de Jorge Vivó, México, 1946, p. 75-81.

VOGT, Egon, "Introduction", en Gordon Ekholm e Ignacio Bernal (eds), *Handbook of Middle American Indians*, V, 7, Texas University Press, 1969, p. 3-17.

VOLSHINOV, Valentin, *El signo ideológico y la filosofía del lenguaje*, Buenos Aires: Nueva Visión, 1976.

WAGNER, Roy, *The invention of Culture*, 2a ed., The University of Chicago Press, Chicago and London, 1981 [1975].

WARMAN, Arturo, "Sobre la creatividad... o cómo buscarle tres pies al gato, que como es sabido, sólo tiene dos", En Guillermo Bonfil Batalla, *et. al.*, *Culturas populares y política cultural*, México, Conaculta, 1995. P. 87-96.

WARMAN, Arturo, *La danza de moros y cristianos*, México, 1972.

WEBER, Max, *Sociología de la religión*, en , Ediciones Coyoacán, 2001 [1921].

WILLEY, Gordon, "Recent researches and perspectives in Mesoamerican archaeology: an introductory commentary", en Jorge VIVÓ, *et al.*, *Por una definición de Mesoamérica*, 2a ed., p. 140-189, 2001, [1980].

WISSLER, Clark, *The American Indian. An introduction to the anthropology of the New World*. 2a ed., Nueva York, Oxford University Press, 1931.

WOLF, Eric, *Pueblos y culturas de Mesoamérica*, 4ª ed., México, ERA, 1977 [1957].

WOLF, Eric, *Europa y la gente sin historia*, 1ª reimpr., México, FCE, 2006 [1982].

WOOD, Stephanie, "The Cosmic Conquest: Late-Colonial Views of the Sword and Cross in Central Mexican Títulos", en *Ethnohistory*, no. 2, vol. 38, primavera de 1991, p. 176-195

ZANTWIJK VAN, Rudolph, *Los servidores de los santos. La identidad social y cultural de una comunidad Tarasca en México*, México, INI, 1974.

ZERMEÑO, Guillermo, "Historia/Historia en Nueva España/México (1750-1850)", en *Historia Mexicana*, Num.3 Vol. LX, México, El Colegio de México, 2011, p. 1733-1806.