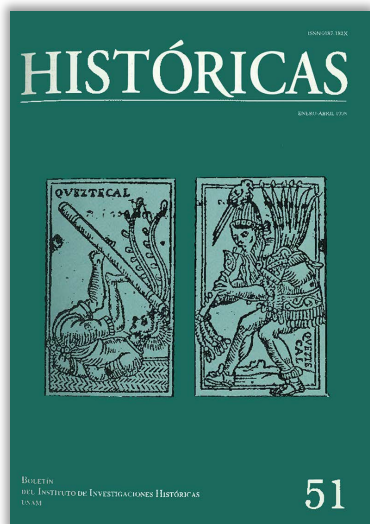




Revista: Históricas. Boletín de Información del Instituto de Investigaciones Históricas

Año: 1998

Número: 51

ISSN edición impresa: 0187-182X [Versión impresa]

ISBN de pdf: [en trámite]

Forma sugerida de citar: Históricas. Boletín de Información del Instituto de Investigaciones Históricas, 51 (1998).

<http://hdl.handle.net/20.500.12525/3479>

D.R. © 2024. Los derechos patrimoniales pertenecen a la Universidad Nacional Autónoma de México. Ciudad Universitaria, Coyoacán, C.P. 04510, Ciudad de México

Entidad editora: Instituto de Investigaciones Históricas. Universidad Nacional Autónoma de México

Correo electrónico: departamento.editorial@historicas.unam.mx

"Excepto donde se indique lo contrario, esta obra está bajo una licencia Creative Commons (Atribución-No comercial-Compartir igual 4.0 Internacional, CC BY-NC-SA Internacional, <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/legalcode.es>)"



Para usos con otros fines se requiere autorización expresa de la institución: departamento.editorial@historicas.unam.mx

Con la licencia CC-BY-NC-SA usted es libre de:

- **Compartir:** copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato.
- **Adaptar:** remezclar, transformar y construir a partir del material.

Bajo los siguientes términos:

- **Atribución:** debe dar crédito de manera adecuada, brindar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licenciante.
- **No comercial:** usted no puede hacer uso del material con propósitos comerciales.
- **Compartir igual:** si remezcla, transforma o crea a partir del material, debe distribuir su contribución bajo la misma licencia del original.



INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS



REPOSITORIO
INSTITUCIONAL
HISTÓRICAS
UNAM

HISTÓRICAS

ENERO-ABRIL 1998



Virginia Guedea
Directora

Amaya Garritz
Secretaria académica

Esther Arnaiz Amigo
Coordinadora de biblioteca

Carlos Rea
Secretario administrativo

Rosalba Cruz Soto
Coordinadora de publicaciones

Miriam C. Izquierdo
Secretaria técnica

Ramón Luna Soto
Asesor editorial

Investigadores

Claudia Agostoni, Felipe Ávila Espinosa, Johanna Broda, Rosa de Lourdes Camelo, Víctor M. Castillo Farreras, Felipe Castro, José Enrique Covarrubias, María José García Quintana, Amaya Garritz, Virginia Guedea, Patrick Johansson K., Miguel León-Portilla, Victoria Lerner Sigal, Janet Long Towell, Martha Loyo, Teresa Lozano, Leonor Ludlow, Pilar Martínez López-Cano, Carlos Martínez Marín, Álvaro Matute, Alicia Mayer, Ivonne Mijares Ramírez, José Luis Mirafuentes, Josefina Muriel, Federico Navarrete, Laura O'Dogherty Madrazo, Sergio Ortega Noriega, Patricia Osante, Enrique Plasencia, Ignacio del Río, J. Rubén Romero Galván, Javier Sanchiz, Elisa Speckman, Marcela Terrazas, Ernesto de la Torre Villar, Carmen Vázquez M., Silvestre Villegas Revueltas, Gisela von Wobeser, Carmen Yuste.

Técnicos académicos

Rosalba Alcaraz Cienfuegos, Esther Arnaiz Amigo, Fernando Betancourt M., Guadalupe Boronio Gaspar, Cristina Carbó, Rosalba Cruz, Carmen Fragano, Miriam C. Izquierdo, Roselía López Soria, Javier Manríquez, Miguel Meléndez, María Teresa Mondragón, María Luisa Reyes Pozos, Ricardo Sánchez Flores, Germán Santos, Juan Domingo Vidargas del Moral.

HISTÓRICAS

Elisa Speckman
Editora

Miriam C. Izquierdo
Secretaria de redacción

Comité Editorial
Johanna Broda
Rosa de Lourdes Camelo
Amaya Garritz
Virginia Guedea
Janet Long Towell
Martha Loyo
Teresa Lozano
Carlos Martínez Marín
Álvaro Matute
José Luis Mirafuentes
Ernesto de la Torre Villar

Portada e ilustraciones: Archivo General de Indias (Sevilla), *Mapas y Planos, México, 73*. Para cualquier asunto relacionado con *Históricas*, favor de dirigirse a: Dra. Virginia Guedea/Mtra. Elisa Speckman, Instituto de Investigaciones Históricas, Circuito Doctor Mario de la Cueva, Ciudad Universitaria, 04510, México, D.F. Teléfono y FAX: 665-00-70.

Correo electrónico <http://serpiente.dgsca.unam.mx/iuh/>. Composición electrónica: Sigma Servicios Editoriales, en tipo Gatinéau de 10 y 10.5. Impresión: Hemes Impresores. Tiraje: 1000 ejemplares.

HISTÓRICAS 51

BOLETÍN DEL INSTITUTO DE INVESTIGACIONES HISTÓRICAS, UNAM. ENERO-ABRIL, 1998. ISSN0187-182X

CONTENIDO

PRESENTACIÓN	2	Viejos problemas y nuevas perspectivas, <i>Elisa Speckman</i>	51
		<i>In tibiyo, in itlahol</i>	
ARTÍCULOS		<i>Beatriz de la Fuente</i>	52
<i>Serie en torno a</i> El mito de Quetzalcóatl, <i>de Enrique Florescano</i>		Padrón de frentes: de propietarios, de calles y de varias cosas más	
El mito de Quetzalcóatl		<i>Sergio Ortega</i>	55
<i>Enrique Florescano</i>	3	<i>Anuncios</i>	57
Las máscaras de Quetzalcóatl			
<i>Félix Báez-Jorge</i>	9	NOTAS DEL IIIH	
Quetzalcóatl como deidad		Incorporaciones	58
de la vegetación, <i>Doris Heyden</i> ...	14	Reconocimientos	58
Quetzalcóatl y el origen de la agricultura		Exámenes	58
<i>Johanna Broda</i>	18		
<i>Serie en torno a</i> El embrujo del lago, <i>de Gabriel Espinosa</i>		PUBLICACIONES	
El embrujo del lago		<i>Reseñas</i>	
<i>Gabriel Espinosa</i>	25	<i>La vida cotidiana en tiempos de los mayas</i> , de Federico Navarrete	
Comentario		<i>José Rubén Romero Galván</i>	
<i>Alejandra Moreno Toscano</i>	31	59	
Comentario		<i>Los zapotecos. Vida y cultura indígena en vísperas de la conquista</i> , de Ursula Thiemer-Sachse	
<i>Johanna Broda</i>	34	<i>N. Díaz de Arce</i>	
		61	
ENTREVISTAS		<i>El sol y la cruz: Los pueblos de indios en Oaxaca colonial</i> , de María de los Ángeles Romero Frizzi	
Entrevista a Miguel León-Portilla		<i>Janet Long Towell</i>	
<i>Alicia Salmerón y Elisa Speckman</i> ..	37	64	
		<i>Simbólicas</i> , de Marie-Odile Marion (compiladora)	
EVENTOS ACADÉMICOS		<i>Johanna Broda</i>	
<i>Presentación de libros</i>		67	
Resultados del proyecto Historia de las relaciones entre México y Estados Unidos.		<i>Novedades editoriales</i>	
		71	

Presentación

En el presente número, dedicado al México prehispánico, se incluye una serie de obras que se han publicado recientemente y que, sin duda, enriquecen el panorama historiográfico en este campo de la historia.

La sección de Artículos (integrada por textos que fueron recopilados y editados por Johanna Broda) está consagrada a dos libros: *El mito de Quetzalcóatl*, de Enrique Florescano, y *El embrujo del lago*, de Gabriel Espinosa. Cada uno de estos trabajos dio lugar a una serie, que inicia con un ensayo del autor y que se acompaña de comentarios en torno a su obra. Así, el texto de Enrique Florescano es presentado por Félix Báez-Jorge, Doris Heyden y Johanna Broda, mientras que sobre el de Gabriel Espinosa damos a conocer las opiniones de Alejandra Moreno Toscano y de Johanna Broda.

Otras importantes obras están reseñadas en la sección de Publicaciones, la cual presenta dos libros sobre vida cotidiana y cultura. El primero, sobre los mayas, es obra de Federico Navarrete y, el segundo, de Ursula Thiemer-Sachse sobre los zapotecos. Las otras dos reseñas no se refieren a obras que se sitúan en la época prehispánica, pero abordan temáticas que pueden resultar afines. Así, se incluye el comentario al trabajo de Ángeles Romero Frizzi, que versa sobre los pueblos indios pero en una época más tardía, pues se centra en Oaxaca colonial. Por último, se presenta una publicación de carácter teórico, compilada por Marie-Odile Marion, en la cual se explora la presencia de los símbolos en estudios de antropología e historia cultural.

En Eventos académicos se publica el comentario de Beatriz de la Fuente al libro editado en honor de Miguel León-Portilla. Con este motivo, además de la consideración a su trayectoria y al impacto que sus obras han tenido en el estudio de la cultura prehispánica, la entrevista de este número se dedica a Miguel León-Portilla.

En síntesis, el número presenta los resultados de estudios recientes en el área del México prehispánico, así como la propuesta y/o trayectoria de destacados investigadores de este campo.

O ARTÍCULOS

SERIE EN TORNO A *EL MITO DE QUETZALCÓATL*, DE ENRIQUE FLORESCANO

El mito de Quetzalcóatl*

Enrique Florescano

Consejo Nacional para la Cultura y las Artes

Después de publicar un libro sobre el mito de Quetzalcóatl y varios ensayos donde suscribo interpretaciones heterodoxas acerca de ese personaje evanescente, advierto que mis encuentros con Quetzalcóatl cambiaron mi concepción de la historia al menos en tres ocasiones.

El primer encuentro con esa entidad mítica coincidió con el inicio de mis estudios de historia. En esos años, por una predestinación imponderable, la costumbre de componer un trabajo escrito para evaluar el desempeño de los alumnos me llevó derechamente a la figura múltiple de Quetzalcóatl. A los pocos días de establecer ese contacto, mis lecturas sobre este mito me transportaron a un medio desconocido. Casi sin darme cuenta, fui sustraído de mi realidad y depositado en el ámbito encantado que gobernaba ese personaje. La perplejidad que me producía acercarme al dios y al fundador de reinos legendarios o el impulso que me empujaba a perseguir su huella en los escenarios más extraños se convirtieron en una experiencia cotidiana.

No percibí entonces que había transitado senderos considerados ineludibles en el oficio de historiador: concentración en un tema específico; ir y venir por diferentes rutas para percibir el objeto perseguido; disposición para el asombro... Lo cierto es que esos acontecimientos iniciales relacionados con la figura mítica sellaron mi relación futura con Quetzalcóatl.¹ Más tarde, este encandilamiento temprano con el mito me predispuso a perseguir el fantasma de Quetzalcóatl cada vez que intuía la presencia de una de sus manifestaciones. Pero en esos años ignoraba lo que era esencial en el mito. Al mismo tiempo que fui deslumbrado por sus múltiples apariencias, apenas percibí su íntima relación con la planta del maíz.

Mi segundo encuentro con Quetzalcóatl ocurrió veinte años después y me llevó a conocer sus innumerables manifestaciones y el misterioso significado de sus mensajes. En *Memoria mexicana* (1987), me había propuesto

* Este texto se leyó en la presentación del libro del mismo título, celebrada en el Instituto Hondureño de Antropología e Historia, Tegucigalpa, Honduras, Galería Nacional de Arte, jueves 11 de septiembre de 1997.

¹ Enrique Florescano, "Tula-Teotihuacán, Quetzalcóatl y la Toltecáyotl", *Historia Mexicana*, v. viii, octubre-diciembre, 1963, p. 193-234; y "La Serpiente Emplumada, Tláloc y Quetzalcóatl", *Cuadernos Americanos*, v. 2, marzo-abril, 1964, p. 121-166.

registrar la diversidad de representaciones del pasado construidas por los grupos que poblaron el territorio que hoy llamamos México. Al abrirme a esa perspectiva me encontré con muchas memorias y reconstrucciones del pasado. Registré una multiplicidad de interpretaciones cuyas características comunes eran ser cada una distinta de la otra, servir de instrumento de identidad al grupo que las producía y reflejar una concepción del mundo diferente. Entre estas variadas representaciones del pasado, la que más llamó mi atención fue la memoria que se expresaba a través del lenguaje del mito. Pero resultó ser una memoria incomprensible para mí, porque no entendía sus símbolos ni sabía leer su lenguaje.

Desafiado por esos obstáculos, en la segunda edición de esa obra² me esforcé por ahondar mi entendimiento del mito y esclarecer las relaciones entre el mito y la historia. Advertí entonces que para los pueblos mesoamericanos el mito fundador de los orígenes y la concepción cíclica del tiempo eran los articuladores de la memoria histórica. Según esta concepción, el cosmos, la naturaleza y las creaciones humanas tuvieron un momento de plenitud máxima. Este tiempo pleno fue el momento de la creación original, cuando las cosas fueron por primera vez establecidas y estaban imbuidas del vigor y la plenitud de la creación primordial.

Para los pueblos mesoamericanos el tiempo más significativo era el del pasado, el momento en que por primera vez se establecieron los fundamentos del cosmos y de la vida humana. En las culturas que florecieron en Mesoamérica, el mito de la creación del cosmos narra simultáneamente el ordenamiento del mundo, el comienzo del tiempo y el origen de los seres humanos, la agricultura, las ciencias y las artes. Es decir, el mito de la creación del cosmos cuenta el nacimiento portentoso de la vida civilizada. Al llegar a este punto de mi comprensión del mito, volví a encontrar la gran figura de Quetzalcóatl. A fines de la década de 1980, la progresiva lectura de los glifos mayas llevó a varios investigadores a reconocer vestigios del mito náhuatl de Quetzalcóatl en numerosos monumentos y estelas mayas de la época clásica (300-900 d. C.), donde Quetzalcóatl aparecía bajo el nombre maya de Hun Nal Ye, que quiere decir Uno Semilla de Maíz.

Estos descubrimientos, y mi renovada fascinación por el mito de Quetzalcóatl, me indujeron a perseguir las transformaciones de ese personaje y a escribir el libro que lleva el mismo título. Al comenzar esta investigación, mis ingenuos propósitos eran precisar las múltiples presencias del dios en los diferentes ámbitos de Mesoamérica, dar cuenta de sus características y explicar sus transformaciones a través de su larga historia.

Por supuesto, mi intento de reconstrucción histórica nunca pudo alcanzar esas metas, pero sí mostró que la figura del dios del maíz era la deidad más importante de los antiguos pueblos de Mesoamérica. Puede decirse que nació con la misma civilización mesoamericana, y es una de sus representa-

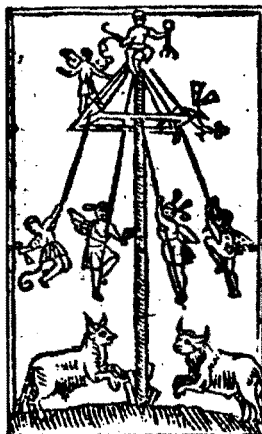
² *Memoria mexicana*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994.

ciones más expresivas. En la historia mesoamericana los símbolos de la creación primordial, del origen del tiempo, la fertilidad, el nacimiento de los seres humanos y la aparición de la civilización están íntimamente relacionados con el dios del maíz, quien en las culturas más tempranas tiene el rango de progenitor del cosmos y de ordenador de la nueva era, habitada por los agricultores civilizados. En los años que siguen a la caída de Teotihuacan y del reino de Tula, la figura de Quetzalcóatl se multiplica y su simbolismo se vuelve más complejo.

Desde entonces, sus antiguos significados son constantemente reinterpretados y fundidos con otras tradiciones. Su figura ubicua se emparenta con Ehécatl, el dios del viento, y con el rico simbolismo de Venus; con los cultos de la renovación vegetal y con los mitos de la realeza y la vida eterna. Quetzalcóatl se relaciona con esos cultos, dioses y mitos. Se mezcla con entidades oriundas de distintas partes de Mesoamérica y cambia sus símbolos y representaciones.

Para asir esta figura proteica que constantemente se disuelve en otras más complejas, recurrí a diversos métodos. Pero, en lo fundamental, seguí el método de los historiadores, que aconseja examinar el cambio que experimentan las cosas humanas a partir de las huellas que van dejando en el proceso histórico. Sin embargo, también recurrí a los instrumentos creados por los antropólogos para analizar la estructura de los símbolos y el lenguaje del mito.

Al tratar de comprender la estructura que subyace en el mito del dios del maíz, lo que más me sorprendió es que desde sus manifestaciones más tempranas incorpora en su secuencia narrativa los procesos fundamentales del cultivo de la planta del maíz. Constaté con asombro que el pasaje que corresponde a la cosecha de las mazorcas en el cultivo, en el relato mítico se convierte en la decapitación de Hun Nal Ye y en los episodios que describen la



fatalidad del sacrificio de una parte de la vida, para asegurar la reproducción del conjunto cósmico y humano. De los frutos que cada año ofrece la madre tierra, una porción se convierte en alimento de los seres humanos y la otra vuelve al seno materno, para continuar el ciclo de muerte y recreación de la naturaleza.

Otro gran momento del ciclo agrícola, la siembra de las semillas en el interior de la tierra, está representado en el mito por el descenso de Hun Nal Ye o Quetzalcóatl a las profundidades de esa región en busca de las primeras semillas. La permanencia de las semillas en el interior de la tierra, que biológicamente corresponde al pasaje de su transformación bajo la intervención conjunta de los jugos de la tierra y el agua, adquiere en el mito la forma de una contienda entre los señores de Xibalbá y los emisarios celestes, los Gemelos Divinos. Como sabemos, en el *Popol Vuh* esa contienda se resuelve en el triunfo de los Gemelos: gracias a su victoria imponen a los señores del inframundo la aceptación del ciclo anual de la siembra, la reproducción de las plantas en el interior de la tierra y la devolución periódica de los frutos sembrados por los agricultores.

Del mismo modo, en el relato mítico el brote de la planta del maíz en la superficie terrestre se transforma en la resurrección maravillosa de Hun Nal Ye-Quetzalcóatl de las profundidades de la tierra, que simbólicamente expresa el triunfo de las fuerzas creativas sobre las de la muerte y el otorgamiento a los seres humanos del alimento que asegurará la reproducción de las generaciones futuras. La identificación de este alumbramiento agrícola con el origen del cosmos, el nacimiento de los seres humanos y el comienzo de la vida civilizada expresa la importancia que estos pueblos le atribuyeron a la domesticación de la planta del maíz. Hun Nal Ye es la primera deidad americana cuyo cuerpo, la mazorca del maíz, se convierte en hechura y alimento de los nuevos seres humanos. Según esta concepción, el dios creador y sus criaturas tienen el mismo origen y están hechos de la misma sustancia.

La correspondencia tan notable de los procesos del cultivo de la planta del maíz con los episodios que componen el relato mítico muestra que la mentalidad mítica es un reflejo de la realidad natural y social que nutría a los creadores de esas construcciones. Este descubrimiento debe resaltarse pues, cuando percibimos que la trama básica del relato mítico es la expresión simbólica del proceso agrícola más importante de los pueblos mesoamericanos, no sólo tocamos el núcleo profundo que da razón de la estructura general del mito sino que, a partir de ese conocimiento, podemos explorar con mayor seguridad sus variaciones y modificaciones a través del tiempo y seguir su tránsito por las distintas culturas que lo recogen y lo dotan de nuevos significados.

La tercera lección que recibí de Quetzalcóatl tiene que ver con la forma como se expresa el lenguaje mítico. Desde que terminé el libro que ingenuamente pretendía esclarecer las mil caras de Quetzalcóatl, no cesé de pregun-

tarme por qué artes esa figura legendaria ha logrado permanecer en la memoria mexicana desde hace tres mil años. Si miramos hacia atrás, nos percatamos de que esa entidad acompañó a los pueblos mesoamericanos desde la fundación de sus primeros estados hasta la caída de Tenochtitlan, bajo los nombres de Hun Nal Ye, Ehécatl, Kukulcán, Cucumatz, Nácxit, Ce Ácatl Topiltzin Quetzalcóatl, Serpiente Emplumada, Quetzalcóatl y muchos otros que ignoramos. Más tarde, durante los tres siglos de dominación colonial, la figura y los símbolos de Quetzalcóatl renacieron, impulsados por interpretaciones más audaces. En los últimos dos siglos esa figura no ha cesado de reaparecer; ha resucitado ideas, imágenes y utopías extraordinarias, que han enriquecido su naturaleza múltiple.

Deslumbrado por esas reapariciones, advertí que la constante en todas ellas es la envoltura mítica que las transmite. Sea cual fuere la figura que asume Quetzalcóatl o sus manifestaciones y mensajes, éstos siempre se presentan bajo el lenguaje del mito.

Si observamos la forma como se presentan los mitos cosmogónicos mesoamericanos, advertimos que, aun cuando el mito parece concentrarse en los ingentes esfuerzos de los dioses para dominar las potencias que producen el caos, en realidad, su relato abarca el conjunto de los asuntos sobrenaturales y humanos que sustentan la vida y dan razón de ella. Los temas que concentran la atención del mito cosmogónico son la descripción y el ordenamiento del cosmos, el origen y el destino de los seres humanos, la naturaleza que los rodea y los grandes acontecimientos que tejen la vida de los pueblos y construyen la historia de los reinos.

La necesidad de almacenar, ordenar y transmitir en forma segura esa memoria colectiva es el fin último del mito. En su versión oral o escrita, el mito cosmogónico adquiere la forma de una suerte de enciclopedia inventada por los pueblos antiguos para preservar su identidad y asegurar su sobrevivencia. Para cumplir esa función social, el lenguaje del mito tiene que reunir dos requisitos: por una parte, debe cautivar a su auditorio y, por otra, tiene que compendiar en el relato los conocimientos indispensables que aseguran la sobrevivencia del grupo. Cuando una comunidad logra plasmar los saberes que la sustentan en un relato con estas características, su máxima ambición es darle estabilidad a ese mensaje, y transmitirlo incesantemente a las generaciones futuras.³

Esto es lo que hicieron los mayas con el *Popol Vuh*, un relato que empezaron a contarse una y otra vez desde los albores de su civilización, en cantos y en figuras grabadas en lápidas, en vasijas pintadas, en las portadas de sus

³ Sobre los inicios de la formación y conservación de la memoria colectiva y su plasmación en textos orales o escritos, véase Eric A. Havelock, *Preface to Plato*, Cambridge, Harvard University Press, 1994, p. 42-49 y 291; y, del mismo autor, *The muse learns to write*, New Haven, Yale University Press, 1986, p. 54-77.

templos, en las paredes de los palacios, en ceremonias teatralizadas y en ritos que conmemoraban los actos fundacionales de su historia.

El *Popol Vuh* es la versión popular de la gran enciclopedia de conocimientos que los mayas elaboraron para sobrevivir como pueblo civilizado. Utiliza un lenguaje narrativo y se concentra en episodios protagonizados por personajes bien caracterizados (los dioses creadores, los Gemelos Divinos, los señores de Xibalbá, los hermanos envidiosos). La trama (la formación del cosmos) y el desenlace del relato (el nacimiento de la vida civilizada) expresan los valores más altos del pueblo cakchiquel, los cuales son transmitidos con las técnicas del cuento maravilloso o de la representación teatral, formas de comunicación que hoy siguen en uso entre sus descendientes.

Al comparar las aventuras de los Gemelos Divinos narradas en el *Popol Vuh* con los textos y las pinturas de la época clásica, se tiene la impresión de haber recorrido un tramo muy largo de la historia humana y tocado algo profundo de esa historia. De pronto, percibimos que durante más de quince siglos los mayas se contaron una misma historia acerca de los orígenes del cosmos y los fundamentos de la vida civilizada.

El relato cosmogónico que los mayas clásicos grabaron en los monumentos de Copán, Quiriguá, Bonampak y Palenque indica que en sus orígenes éste fue un mito agrícola, una narración centrada en el brote de la planta del maíz de las profundidades de la tierra. El hecho de que la cosmogonía maya se refiera a la presente creación del cosmos como un alumbramiento agrícola y haga brotar a la nueva humanidad de la masa del maíz revela que, para los pueblos más antiguos de Mesoamérica, la civilización nació con los orígenes de la agricultura y el cultivo del maíz. Éste es el mensaje esencial que los mayas quisieron transmitir a las generaciones futuras y que llegó a nosotros encerrado en la maravillosa brevedad del mito. □



El mito, tal vez la construcción intelectual más formidable y dinámica lograda por el hombre, es el tema del revelador libro de Enrique Florescano.

Quetzalcóatl, suma de un dios y un héroe civilizador, es el personaje polisémico que guía la pesquisa. Los referentes geográficos de esta fascinante indagación están marcados por las tierras americanas (en particular el área cultural mesoamericana), los lejanos territorios de Egipto, Mesopotamia y la cuenca del Mediterráneo. La investigación traspone los estrictos límites de la disciplina histórica, para situarse de lleno en el dilatado plano del humanismo alimentado por diversas afluentes teóricas: sean éstas la etnología, la historia comparada de las religiones, la prehistoria o la arqueología.

Florescano sigue la ruta tempranamente trazada por los estudios antropológicos sobre la religión respecto de la íntima articulación entre mito y culto, característica fundamental de la mayoría de las llamadas formas primitivas de la vida religiosa. Este enfoque explicita que, en cada ámbito social donde funcionan, mitos y cultos se constituyen en poderoso entramado simbólico que influye en las diversas instituciones, al mismo tiempo que opera como medio privilegiado de comunicación, convirtiéndose en parte sustantiva de la dialéctica del pensar y del vivir. Al lado de esta orientación debe anotarse el interés del autor por elucidar el sentido interior de las mitologías examinadas, ejercicio que realiza guiado por las aportaciones magistrales de Joseph Campbell: desde su ya clásica obra *El héroe de las mil caras. Psicoanálisis del mito* (1959) hasta sus notables ensayos agrupados en *The masks of God* (1976).

El examen de la extensa bibliografía sobre el tema lleva a concluir a nuestro autor a que “ninguna de las innumerables interpretaciones conocidas sobre el dios, héroe cultural, supremo sacerdote y rey de Tula, ha logrado el consenso ni de los expertos, ni del público” (Florescano 1995: 98). Así, mientras una tendencia analítica explica los relatos acerca de Quetzalcóatl como una “constelación de mitos” sin vinculación con los hechos históricos, en sentido opuesto, otros autores consideran que tales relatos “permiten discernir la existencia histórica de un personaje real” fundador de Tula, instaurador de importantes reformas religiosas y de “un modelo de gobierno cuyas resonancias se extendieron a diversas partes de Mesoamérica” (*ibid.*). En efecto, la nómina de los expositores de una y otra interpretaciones recoge ilustres nombres. En el primer caso Florescano ubica, entre otros, a Daniel G. Brinton,

Eduard Seler, George C. Vaillant y Konrad T. Preuss. Respecto de quienes se pronuncian por la existencia histórica de Ce Ácatl Topiltzin Quetzalcóatl destacan Alfredo Chavero, Herbert J. Spinden, Manuel Gamio, Laurette Séjourné y Wigberto Jiménez Moreno, pero la lista podría ampliarse considerablemente. Se aprecia, con razón, que Henry B. Nicholson (1957) y Alfredo López Austin (1973) han evaluado exhaustivamente las diferentes interpretaciones propuestas.

En uno de los tres capítulos agregados a esta segunda edición, Enrique Florescano propone una nueva interpretación del mito después de analizar las distintas manifestaciones asumidas por la imagen de Quetzalcóatl a través de los siglos. Para tal fin, se vale del método histórico, y examina las aportaciones de los recientes hallazgos arqueológicos, la epigrafía, la iconografía, así como los estudios arqueoastronómicos y los modernos análisis en torno a las mitologías. Empieza así por el nacimiento del mito en los tiempos arcaicos y concluye con su diversificación y manipulación en la época del esplendor mexica. La detallada pesquisa analiza el origen del cosmos de acuerdo con la visión del mundo maya que narra el *Popol Vuh*, situando en este ámbito las primeras tareas de Hun Nal Ye (temprana advocación de Quetzalcóatl), un ejercicio que identifica los fundamentos de la antropogénesis mesoamericana y destaca la importancia del inframundo en la creación cosmogónica. Aquí cabe mencionar que un aspecto cimero de la obra es la comparación de las prodigiosas aventuras de los Gemelos Divinos, narradas en el *Popol Vuh*, con los estudios que descifran los textos y el simbolismo presente en los monumentos mayas.

En opinión de Florescano, al “reunir en una sola entidad los atributos de la serpiente y el pájaro, que metafóricamente se referían a los poderes germinativos de la tierra y a los creativos del cielo, la Serpiente Emplumada vino a ser sinónimo de gemelo precioso”. En este orden de ideas apunta que

desde los tiempos más remotos hasta la época de los aztecas, parece que el significado de la Serpiente Emplumada remitía a la renovación vegetal. Las plumas verdes del quetzal que cubren el cuerpo de la serpiente eran una representación simbólica del momento en que la estación seca era sustituida por el ropaje verde de la vegetación. La tierra, representada por la piel rugosa de la serpiente o del caimán, se cubría de los hoyos verdes del maíz, y ese fenómeno agrícola maravilloso tomaba la forma, en el imaginario mesoamericano, de una serpiente emplumada [*op. cit.*: 221].

Las transformaciones en la sociedad mesoamericana determinarían cambios sustanciales en el simbolismo del antiguo dios del maíz. Florescano precisa que la época en que ocurren modificaciones en la figura y el significado de la divinidad “corresponde al florecimiento tolteca y a la irradiación de su influencia por diversas partes del ámbito mesoamericano” (*op. cit.*: 225).

Advierte, además, que la mayoría de los símbolos y nombres que en ese tiempo remiten a Quetzalcóatl, Kukulcán, Gucumatz o Ná'cxit están representados por la Serpiente Emplumada, emblema que en tales circunstancias, en vez de referirse al antiguo dios del maíz, parece relacionarse con un alto cargo político o militar, como sucede en las crónicas cakchiqueles y quichés, en las cuales los nombres antes citados aluden a un capitán investido de poderes sobrenaturales que realiza conquistas y hazañas guerreras, funda ciudades y "edifica templos grandiosos que llevan su nombre". Todos los elementos simbólicos de este personaje, su origen y atributos, convergen en la mítica Tollan, lugar de la abundancia de bienes materiales y del esplendor civilizatorio (*ibid.*).

Durante la época clásica de Mesoamérica, la identificación del mito de la muerte y resurrección del maíz con el ciclo dinástico de la muerte y resurrección de sus reyes es reconocido por nuestro autor en el relieve de la lápida que cubre el sarcófago de Pacal en el Templo de las Inscripciones en Palenque. Al inhumarlo, el dignatario sería vestido con el traje verde del dios del maíz, convirtiéndose en Hun Nal Ye, y renaciendo como tal de las profundidades del inframundo para transformarse en dios y ancestro tutelar del reino de Palenque, singular idea de la reencarnación que ha sido registrada por los etnógrafos contemporáneos en el área maya. Y es precisamente a partir del simbolismo que identifica el ciclo humano con el ciclo de la naturaleza como Floresco se adentra en las cosmogonías de Egipto, Mesopotamia y la cuenca mediterránea, con el propósito de hacer una comparación entre sus dioses y héroes civilizatorios y la figura numinosa de Quetzalcóatl.

En el capítulo quinto de la obra, después de proceder al examen de Dumunzi, Tammuz, Osiris, Adonis y Perséfone, en tanto hijos de la Diosa Madre Primordial y como deidades que simbolizan la regeneración de la naturaleza, Enrique Floresco explica que, toda vez que los principales episodios del mito de Quetzalcóatl están relacionados con las fases de la siembra, la gestación en el interior de la tierra, el renacimiento y la cosecha del grano, las series simbólicas inherentes a las divinidades primero citadas pueden equipararse con las que corresponden a la deidad mesoamericana. Indica que, tanto "en los mitos mesopotámicos y egipcios como en los griegos y mesoamericanos, la secuencia narrativa del relato repite la temporalidad que adopta el proceso biológico de la gestación de las plantas, con las variantes propias del clima y el tipo de cultivo" (*op. cit.*: 359). De la misma manera que en Egipto Osiris fue reverenciado como el propagador de la agricultura, en Mesopotamia y Grecia ésta es un don de las divinidades terrestres, que se asocia al protagonismo de los héroes culturales. Asimismo en Mesoamérica, advierte Floresco, "el dios del maíz es sinónimo de vida civilizada". Ciertamente, esta divinidad (que como hemos visto originalmente se llamó Hun Nal Ye) mudó de nombre, de símbolos y cultos. Fue sucesivamente, conocida como 9 Viento, Ehécatl, Kukulcán, Ná'cxit, Quetzalcóatl y Hun Hunahpu.

“Muchas veces su nombre y su culto se mezclaron con los de otros dioses y el culto del antiguo dios del maíz recibió a su vez la influencia de nuevos dioses y cultos” (*op. cit.*: 367), mutación denominativa, cambio de máscaras, adopción de nuevos disfraces que se corresponden plenamente con el carácter fundamental cambiante del pensamiento mítico.

Desde luego, en su análisis el autor incorpora el mito del primigenio ser andrógino dividido en dos (el cielo y la tierra), Quetzalcóatl y Tezcatlipoca, concepción creacionista que la cosmovisión mesoamericana comparte con las de Egipto y Mesopotamia. Y en este trazo comparativo establece también similitudes entre los misterios de Eleusis (como se sabe, el sitio donde se erigió el templo dedicado a Deméter, donde se realizaban ritos vinculados con el tránsito vida-muerte) y el culto que en torno a la aparición anual de la planta de maíz se celebraba en la ciudad maya de Copán. Advierte en tal sentido que en el ritual de Eleusis la “representación de la semilla del trigo adquiriría el sentido de una revelación única, destinada al grupo privilegiado. El proceso litúrgico convertía paso a paso la semilla vegetal en un objeto sagrado, y los fieles descubrían que el sentido último de los cereales era volverse carne de los seres humanos” (*op. cit.*: 360-361).

Es evidente que una de las interrogantes que más apasionan en la historia comparada de las religiones hace referencia a la asombrosa semejanza entre deidades, mitologías y rituales de cosmovisiones distantes en el tiempo y en el espacio. En tanto la temática constituye un verdadero nudo gordiano en la historia cultural, se advierte el valor de las indagaciones que en esta dirección plantea Enrique Florescano, atendiendo a las enriquecedoras controversias que seguramente habrán de producir las comparaciones anotadas. En efecto, para beneficio del estudio comparado del pensamiento religioso mesoamericano, es de desearse la realización de nuevos esfuerzos en tal perspectiva, superando las limitaciones advertidas en el pasado y poniendo al día anteriores pesquisas como la de Francisco Plancarte y Navarrete, quien en su *Prehistoria de México* (1923) estudió los paralelismos simbólicos entre Tlazoltéotl y Afrodita, Ixchel y Harmonía, Cadmo y Quetzalcóatl.

En esta perspectiva deben recordarse también las investigaciones difusionistas de Heine-Geldern, Gorden Ekholm y, finalmente, las de Paul Kirchhoff (1964), quien planteó importantes hipótesis respecto de la relación simbólica entre veintiocho divinidades calendáricas hindúes (y sus respectivos animales) y dioses mesoamericanos (Bhaga y Tezcatlipoca, Agni e Itzpapálotl, Vayus y Xochipilli). Los postulados difusionistas de Kirchhoff serían sometidos a severas críticas por Alfonso Caso (Júpiter Tonante de la arqueología mexicana), señalando nuevas líneas para un debate que permanece abierto.

En otro lugar he señalado (*cfr.* Báez-Jorge, 1988) que en el pensamiento religioso de configuración arcaica los humanos personificaron a sus dioses, condicionados por su infraestructura material y sus entornos ecológicos. De tal suerte, naturaleza, sociedad y símbolos sagrados se imbrican y se

explican articulados en lo que constituye un todo sistemático. Precisamente en las raíces terrenales que sirven de sustento a estas cosmovisiones debe buscarse, en primer término, la unidad del espíritu humano por cuanto hace a los paralelismos referidos, en tanto la religión refleja en forma fantástica la opresión real que ejerce la naturaleza sobre la sociedad: péndulo que oscila entre el creer y el imaginar, entre la devoción y el culto, entre el mito y el ritual. Esta compleja realidad es la que la pluma erudita de Enrique Florescano nos enseña al detallar, en este libro polémico y fascinante, cómo el mito de Quetzalcóatl constituye un notable testimonio de las transformaciones simbólicas y de la historia de Mesoamérica. □

REFERENCIAS

BÁEZ-JORGE, Félix

1988 *Los oficios de las diosas*, Xalapa, Veracruz, Universidad Veracruzana.

CAMPBELL, Joseph

1959 *El héroe de las mil caras. Psicoanálisis del mito*, México, Fondo de Cultura Económica.

1976 *The masks of god*, 3 v., New York, Penguin Books.

KIRCHHOFF, Paul

1964 "The diffusion of a great religious system from India to Mexico", en *XXXV Congreso Internacional de Americanistas*, México, 1962, "Actas y Memorias", v. 1: 73-100.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo

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

NICHOLSON, Henry B.

1957 *Topiltzin Quetzalcóatl of Tollan: A problem in Mesoamerican ethnohistory*, Tesis de doctorado, Cambridge, Massachusetts, Harvard University.

PLANCARTE Y NAVARRETE, Francisco

1923 *Prehistoria de México*, México.

Quetzalcóatl como deidad de la vegetación

Doris Heyden

Dirección de Etnología y Antropología Social, INAH

Ahora se presenta la nueva edición, aumentada y actualizada, del libro *El mito de Quetzalcóatl*.¹ El héroe cultural, dios, personaje mítico, figura de mil caras —Quetzalcóatl— ha sido tratado de muchas maneras por innumerables investigadores. Preguntamos: ¿cómo es posible hacer una nueva interpretación, ver el mito y el personaje, de una manera no vista antes? Pues sí, ha sido posible y aquí está la prueba en este libro de Enrique Florescano.

Se puede decir que en general nosotros los historiadores mexicanos, y también los de otros países, tenemos la tendencia a concentrarnos cada uno en una región, una cultura. A los que se dedican a la historia de la cultura azteca-mexica, por ejemplo, se les dice que llevan anteojos "color mexica". Pocos tenemos el valor de adentrarnos en diferentes áreas, hablar de los mexicas y los mayas al mismo tiempo, ver los fenómenos como fenómenos y no como región, época y grupo nada más. Mucho menos nos atrevemos a hablar de los mitos griegos comparados con los de Mesoamérica. Pero, ¿por qué no? El mismo sol, las mismas estrellas, brillan sobre nuestras tierras y otras lejanas; las plantas alimenticias son deificadas, aunque con nombres diferentes, en un lugar u otro; el calendario agrícola se observa aquí y allá, adaptado por supuesto al clima, geografía y movimientos de los astros de cada pueblo y lugar. Florescano se ha enfrentado a este reto con gran éxito. Nos abre los ojos a las costumbres y los mitos de nuestra tierra y de la tierra de otros pueblos. Como Enrique ha dicho:

Si se revisan los estudios acerca de los dioses y religiones de Mesoamérica, se advierte la falta de análisis comparativos entre los dioses de una región y otra. Más sensible es la ausencia de comparaciones entre los dioses de Mesoamérica y los de otros lugares del continente o del mundo. Desde que Frazer [...] sentó las bases del moderno análisis comparativo de los cultos religiosos, en lugar de aumentar disminuyeron los análisis globales que incluían a los cultos, dioses y mitos de Mesoamérica. En [este libro] [...] me he propuesto discernir las características de las deidades de la vegetación en varias culturas del mundo y compararlas en el epílogo con las que asume

¹ Texto leído en la presentación del libro *El mito de Quetzalcóatl* (2a. edición, Fondo de Cultura Económica), de Enrique Florescano, en la Feria Internacional del Libro, Palacio de Minería, México, D.F., 2 de marzo de 1998.

Quetzalcóatl en Mesoamérica. Aun cuando mi intento está limitado por las deidades seleccionadas y la brevedad del análisis, revela semejanzas sorprendentes en los símbolos, los ritos y los mitos que rodeaban a los dioses de la vegetación.²

En este breve texto me referiré solamente a la personalidad de Quetzalcóatl como deidad de la vegetación, específicamente del maíz. Florescano muestra la importancia de este grano en diferentes culturas. En la Izapa del periodo preclásico, algunos de los relieves de las estelas representan las imágenes más antiguas de los Gemelos Divinos, más tarde protagonistas del *Popol Vuh* de los mayas. El autor relaciona estas escenas no solamente con la cosmogonía sino con el cultivo de las plantas y la vida agrícola; recordemos que la humanidad se hizo del maíz, después del fracaso de los dioses al crearla de otros materiales, según el *Popol Vuh* (Florescano 1995:215). En el tablero de la Cruz Foliada de Palenque se ve el Árbol Cósmico que es el maíz estilizado (fig. III.24), con las cabezas de los hombres-mazorcas en la planta.

Siguiendo con los mayas, es interesante que Florescano relaciona el ciclo de la siembra y la cosecha del maíz con la sucesión de las dinastías palencanas, ya que este tablero describe en los relieves la sucesión del rey Pacal por su hijo Chan Bahlum, quien brota de una foliación de maíz, mientras que el padre baja al inframundo (indicado por la efigie del dios del maíz debajo de Pacal, en el inframundo) (*op. cit.*: 216). Y el hijo, nuevo gobernante, se viste como el joven dios del maíz.

Esta asociación de los humanos con el ciclo de vida y muerte de la planta divina, tan claramente expuesta por el autor, me recuerda la asociación de la gente con el maíz, no entre los reyes sino entre los indios pawnee del norte (Estados Unidos de América), donde la vida de las niñas corre de modo paralelo al crecimiento de la planta del maíz. Cuando el maíz empieza a brotar, desarraigan las tiernas mazorcas de una manera que simboliza el parto humano. Luego una mujer lleva una mazorca a la casa de la comunidad, como llevaría a un bebé. La mazorca es tratada como humana, pasando por las etapas de crecimiento, al igual que la niña, hasta la pubertad, cuando se le considera la Joven Madre del Maíz (Heyden 1983:137).

Y sin cruzar fronteras, se puede ver en el México antiguo cómo cada etapa de crecimiento del maíz se identificaba con una deidad: el elote tierno, acabado de nacer, con la joven Xilonen; luego la planta madura, "ya sazónada", con Chicomecóatl; y el maíz enfermo, es decir con *huillacoché*, que puede ser Atlantonan, "nuestra Madre el Agua", patrona de los leprosos, que según Durán (1967, I:136) era sinónimo de las diosas mencionadas (Heyden, *op. cit.*).

Los mitos, dice Florescano, se transmiten en forma oral de una generación a otra (*op. cit.*: 218); por eso tenemos creencias e imágenes que viajan

² Florescano 1995: 291-292. Cita a Frazer, 1961.

de una época a otra, de una región a otra, de Izapa a los mayas, a Teotihuacan o Tajín, a Xochicalco y Cacaxtla, a Tula, a los mexicas, con los mismos elementos básicos (*op. cit.*: 219) —aunque a veces, diría Panofsky, con diferentes significados e imágenes asociados.

Florescano habla de los ciclos de sembrar y cosechar, del viaje al inframundo y el retorno a la superficie en diferentes épocas del año, o sea, la semilla que germina en la oscuridad y luego brota a la tierra verde cuando es su tiempo. Compara esta transformación con los mitos similares de otros países, por ejemplo en Mesopotamia, Egipto y Grecia (*op. cit.*: 305-347). Es evidente que para Florescano una de las características de Quetzalcóatl es ser el protector de la vegetación. No voy a describir, entonces, todos los aspectos de Quetzalcóatl, muchos de ellos bien conocidos por los lectores de la historia y la mitología de México, como el héroe civilizador y cultural, el dios y gobernante de los toltecas, la Estrella Matutina, el dios del viento, como Ehécatl (*op. cit.*: 60-97), sino que tocaré un aspecto básico de la identificación de Quetzalcóatl, su nombre, "Serpiente Emplumada", y su relación con los bienes de la tierra.

La serpiente está íntimamente relacionada con el agua que fluye y con la lluvia, por consiguiente con la fertilidad de la tierra, con la vegetación. Florescano cita a Inga Clendinnen (1991), quien observa que "en la mayoría de las esculturas y pinturas de las serpientes en el arte mexica la piel rugosa y las escamas de la serpiente se transforman en un tejido de plumas o simulan la exuberancia vegetal, y [con frecuencia] de su cuerpo brotan las mazorcas del maíz". Florescano nos recuerda, también, que las plumas de quetzal eran un ornato principal de los gobernantes y eran sinónimas de "cosa preciosa" (*op. cit.*: 221). Ya que las plumas forman parte importante del nombre del personaje-dios y de su indumentaria (por ejemplo, en los códices *Florentino*, f. 10v; *Borbónico*, p. 3; *Magliabechiano*, f. 62, entre otros), quiero referirme a la manera en que Diego Durán describe las plumas como elemento diagnóstico de los dioses del maíz: las verdes plumas forman parte esencial de la indumentaria de las deidades del maíz y la vegetación. Xochiquétzal, Xilonen y Chicomecóatl llevan plumas verdes en su tocado, que significan la espiga del maíz, mientras que el pelo de las deidades simboliza el pelo sedoso del elote. Al sacrificar a la representante de la diosa del maíz en la fiesta Ochpaniztli, al principio del otoño, como parte del rito se cortaba el pelo de la víctima-representante, simbolizando de esta manera la cosecha del maíz y la caída de las primeras frutas (Durán 1967, I: 136-137). Claramente, entonces, la pluma equivale al maíz mismo y a la riqueza de la vegetación que, junto con la serpiente —el agua—, se identifican con Quetzalcóatl por su nombre.

Hay muchos aspectos de Quetzalcóatl, el dios de mil caras, que no he tocado, los he dejado a los otros comentaristas. Este libro presenta muchas de estas mil caras, de manera científica y amena. Un detalle más que quiero

mencionar es la Tabla 2, que puede ser muy útil para el lector al ordenar el contenido mítico de algunas de las fuentes históricas consultadas por el autor: es el "Cuadro comparativo de textos indígenas que narran el origen del cosmos y la fundación de sus primeros reinos y dinastías", donde se proporcionan datos como las primeras creaciones cosmogónicas, la creación del sol e inicio del tiempo y de la vida en el mundo terrestre, así como la relación histórica de las dinastías gobernantes y principales acontecimientos ocurridos al grupo étnico, con referencia a varias fuentes escritas y pictóricas (*op. cit.*:172).

La reconstrucción de Quetzalcóatl en todo el ámbito de Mesoamérica —hecha, por Enrique Florescano en este libro, de manera original y erudita—, que cubre con un análisis comparativo no solamente a esta región sino a gran parte del orbe en tiempo y espacio, es una rica contribución a la historia, religión y mitología de ese personaje que es "central en la cultura prehispánica". □

REFERENCIAS

CLENDINNEN, Inga

1991 *Aztecs. An interpretation*, Cambridge, Cambridge University Press.

Codex Magliabechiano (facsimilar)

1970 *Códices Selecti*, Graz, Austria, Akademische Druck-und Verlagsanstalt.

Códice Borbónico

1980 México, Editorial Siglo XXI.

Códice Florentino (facsimilar)

1979 *Ms. 218-220 de la Colección Palatina de la Biblioteca Medicea Laurenziana*, 3 v., México, Secretaría de Gobernación-Archivo General de la Nación.

DURÁN, fray Diego

1967 *Historia de las Indias de Nueva España*, 2 v., México, Editorial Porrúa.

FLORESCANO, Enrique

1995 *El mito de Quetzalcóatl*, 2a. edición, México, Fondo de Cultura Económica.

FRAZER, George James

1961 *La rama dorada*, México, Fondo de Cultura Económica.

HEYDEN, Doris

1983 *Mitología y simbolismo de la flora en el México prehispánico*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.

Quetzalcóatl y el origen de la agricultura¹

Johanna Broda

Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM

El mito de Quetzalcóatl, de Enrique Florescano, reúne una serie de cualidades excepcionales. Es una obra académica pero, a la vez, dirigida a un público más amplio, interesado en las culturas prehispánicas de Mesoamérica, la religión, la cosmovisión, la iconografía y el estudio comparado de las religiones. En lugar de ser un análisis tedioso, está escrito como un relato, forma apropiada para el tratamiento de los temas míticos que constituyen su contenido principal. Se lee como novela, pues tiene una trama apasionante desde el inicio hasta el final.

Los buenos libros son aquellos que verdaderamente ayudan a obtener una comprensión más detallada, profunda y global de temas conocidos que aparecen bajo la luz de una nueva síntesis que ayuda a alcanzar un mayor nivel de comprensión. El libro de Enrique Florescano, sin duda, cumple con estas funciones.

Pero veamos más en detalle cuáles son los temas y las aportaciones más significativas.

En una introducción sobria, el autor enuncia sintéticamente los propósitos del libro. El nombre de Quetzalcóatl, "la serpiente de quetzal", la pluma verde preciosa que significaba la vegetación, resumía los ámbitos básicos de la cosmovisión mesoamericana: la tierra y el cielo. Estas regiones significativas del pensamiento cosmológico tuvieron gran valor simbólico desde las más antiguas culturas de Mesoamérica. De acuerdo con Florescano, "entre los olmecas y los mayas, ya se observa el intento de fundir en una figura simbólica las fuerzas creadoras del cielo y de la tierra concurriendo en el acto maravilloso de producir la renovación anual de la vegetación o la alternancia del día y de la noche: la caída nocturna del sol en las fauces del monstruo de la tierra y su brillante resurgimiento en el oriente" (Florescano 1995: 14).

Junto con la figura de la Serpiente Emplumada, el tema mítico de los Gemelos Divinos también apareció desde los albores de la civilización mesoamericana: está documentado, probablemente por primera vez, en una estela de la cultura de Izapa. Florescano habla de la "metáfora de los Geme-

¹ Texto leído en la presentación del libro *El mito de Quetzalcóatl*, de Enrique Florescano (Fondo de Cultura Económica, México, 1995), Instituto Hondureño de Antropología e Historia y Ministerio de Cultura, Artes y Deportes, Tegucigalpa, D. C., Honduras, 11 de septiembre, 1997.

los Divinos: un par de héroes que, como el sol y las semillas nutricias, se hunden en el seno de la tierra devoradora, sortean los peligros de la región de la oscuridad, vencen a los Señores de la Muerte y reaparecen triunfantes en la superficie terrestre, donde prodigan sus poderes creativos y reguladores" (*ibidem*). Esta saga está documentada en el siglo xvi, con detalle, en el *Popol Vuh*, el libro sagrado de los maya-quichés de Guatemala, evidenciando de esta manera la larga duración en la vigencia de uno de los grandes temas de la mitología mesoamericana.

Además del cielo y la tierra, la otra región fundamental de la cosmovisión era el inframundo, equivalente al interior de la tierra. Éste era concebido como una gran boca que devora y por la que desaparecían los seres humanos, las semillas y los astros. Aunque el inframundo era la región del frío y de la oscuridad, era también el lugar de la germinación de las semillas y su transformación en vida. El interior de la tierra fue concebido como cueva donde yacían los mantenimientos; los nahuas lo llamaban el *tonacatépetl*, "la montaña de nuestro sustento" (*op. cit.*: 17, 163).

Los antiguos mesoamericanos establecían una analogía entre el ciclo del crecimiento del maíz y el ciclo anual de la renovación de la naturaleza, la alternancia entre la estación seca y de lluvias. Según Florescano, "los atributos de la planta [...] se transformaron en símbolos de la fecundidad, el renacimiento y la inmortalidad, [y también] en emblemas del poder real" (*op. cit.*: 18). Los gobernantes cumplían con importantes funciones religiosas y se representaban en estelas, monumentos, pinturas y códices, ejerciendo control "sobre los poderes germinales del inframundo y los fecundadores del cielo" (*op. cit.*: 18). Es decir, el poder real y el poder político, en términos generales, se fundamentaban ideológicamente en las cualidades eternas que tenían los ciclos naturales.

Si bien estos cultos tienen sus raíces en el Preclásico, al parecer, en la cultura olmeca (recientemente se han hecho numerosas nuevas investigaciones sobre los conceptos cosmológicos de los olmecas), están plenamente documentados en la época clásica.

En la gran metrópoli de Teotihuacan "es ubicua la representación de la Serpiente Emplumada como símbolo de la fertilidad [...] casi siempre vinculada a un medio acuático y rodeada de lirios, conchas, chalchihuites y semillas" (*op. cit.*: 19).

Entre los mayas clásicos, el culto de la fertilidad se manifestaba a través de la representación del "dios del maíz renaciendo en la superficie de la tierra. Otro símbolo aún más difundido era el del inframundo, la región donde tenía lugar la milagrosa transformación de la muerte en fuerza vital" (*ibidem*).

Después del derrumbe de las culturas clásicas, se vislumbra un desdoblamiento de los cultos dedicados a la fertilidad. La figura de la Serpiente Emplumada, que vemos multiplicarse en Xochicalco, El Tajín, Cacaxtla, Tula y Chichén Itzá, adquiere otros significados. En lugar de aludir únicamente, como

en la época clásica, a la fertilidad y la renovación vegetal, sus vínculos con el poder político adquieren mayor relevancia (*op. cit.*: 20, 21). Surgen las tradiciones históricas acerca de Gucumatz, Kukulcán, Nácxit o Quetzalcóatl. En el altiplano central de México es conocido el mito sobre Quetzalcóatl, gobernante de la prodigiosa Tula y modelo de las virtudes sacerdotales (*op. cit.*: 21).

Conforme cambia la historia política durante el Posclásico, Florescano propone que la figura de Quetzalcóatl asume funciones más variadas que son constantemente reinterpretadas y fundidas con otras tradiciones (*ibidem*). El mito se vuelve cada vez más complejo y heterogéneo, aglutinando mayor cantidad de atributos simbólicos.

El libro plantea un enfoque histórico en la génesis del mito de Quetzalcóatl. Asienta que es necesario distinguir diferentes periodos en la lectura del mito y de su inserción en la sociedad. El análisis de Enrique Florescano no se concentra, por lo tanto, en los rasgos del héroe cultural, rey de Tula y dios tolteca, que comúnmente había sido tratado en la discusión académica. Quetzalcóatl, el personaje mítico, figura de mil caras, ha sido abordado de muchas maneras por innumerables investigadores sin llegar a un acuerdo entre ellos. Florescano le da un giro a esta discusión que seguramente resultará polémico para muchos porque va en contra de la manera establecida para el tratamiento del tema que, de hecho, había llegado a un callejón sin salida.

En lugar de analizar nuevamente la contradictoria personalidad del Quetzalcóatl de las tradiciones mexicas de la última época, Florescano propone que "en sus orígenes más remotos, la historia de Quetzalcóatl es la del cultivo y reproducción del maíz, la planta que asumió la forma portentosa del dios del maíz" (Ms.). A partir de estos supuestos, Florescano concentra su análisis en los cultos tempranos de la fertilidad, del cielo, la tierra y el inframundo, de los ciclos de la naturaleza y la germinación del maíz. Estos aspectos, sin duda, formaban el núcleo más importante de la religión y la cosmovisión de los pueblos de la Mesoamérica prehispánica; la iconografía y el lenguaje de las metáforas derivaban sus imágenes de este antiguo culto. La base material de la civilización era agrícola. Si bien el intercambio, el comercio y la producción artesanal también estaban desarrollados, en todo momento nos estamos refiriendo a una civilización arcaica o preindustrial.

El enfoque empleado por Florescano, además, es comparativo. El libro evoca una visión dinámica del transcurrir histórico, así como del área cultural mesoamericana. En el análisis del mito de Quetzalcóatl se integran las diferentes regiones de Mesoamérica en una sola historia cultural: de los olmecas e Izapa se pasa a Teotihuacan, a los mayas clásicos (siglos II-IX), al Posclásico (Tula, Chichén Itzá, Xochicalco) y a los mexicas.

En este sentido, un importante mérito de la obra es la comparación sistemática de los conceptos cosmológicos del altiplano central de México con los del área maya. En años recientes se han hecho grandes avances en las inves-

tigaciones sobre la iconografía maya, y se han explorado las múltiples dimensiones y la gran importancia del concepto del inframundo.

Una nueva fuente para el estudio iconográfico la constituyen las vasijas funerarias mayas que existen en gran abundancia y pintan escenas míticas referentes al viaje de los muertos por el inframundo, donde abundan los símbolos de la fertilidad.² El papel generador del inframundo que ha sido explorado en la iconografía y la arqueología mayas resulta iluminador para establecer comparaciones con la cosmovisión del altiplano central. En los estudios mexicanos se ha podido avanzar en los últimos años en aquellos aspectos del culto de la fertilidad que se refieren al culto de Tláloc como dios de los cerros y de la tierra.³ El interior de los cerros fue concebido como lleno de agua; era un paraíso subterráneo repleto de riquezas. En el interior de los cerros se guardaban también las semillas de todos los alimentos básicos y los hombres lograban acceder a ellos a través de los ritos y a cambio de los sacrificios, que constituían un contrato entre los hombres y los dioses.⁴ Para la investigación sobre los mexicanos resulta sugerente conocer las interpretaciones recientes que se han propuesto sobre el inframundo en la iconografía maya,⁵ y resulta increíble constatar que se hayan hecho tan pocas comparaciones sistemáticas hasta el momento; el mérito de Enrique Florescano consiste en unir ambas líneas de investigación.⁶

Otro punto se refiere al papel protagónico que desempeñaban los gobernantes en el culto del maíz y en los ciclos recurrentes de la naturaleza. En este aspecto que vincula la política con la religión, la comparación con las civilizaciones del Viejo Mundo resulta interesante. Es un hecho que en la bibliografía especializada existe una gran ausencia de estudios comparativos entre la religión mesoamericana y la de otras partes del mundo. Al respecto, el libro reseñado aquí muestra un camino para seguir.

De acuerdo con este enfoque, Florescano emprende una reseña de los grandes temas míticos y los ritos de algunos dioses importantes de la vegetación en el Viejo Mundo, temas que desde James G. Frazer se han discutido mucho en la bibliografía antropológica y en la historia de las religiones, que, sin embargo, prácticamente no habían sido introducidos a la discusión sobre Mesoamérica. La primera similitud entre los cultos agrícolas de Europa, del Cercano Oriente y de la antigua América es la presencia ubicua de la diosa madre. Cuando las aldeas se transforman en ciudades y el culto religioso se convierte en un culto estatal, centrado en la glorificación de los gobernantes,

² Cfr. Robicsek y Hales 1981; Kerr 1989-92; Schele y Miller 1986.

³ Cfr. Broda 1987, 1991a; López Austin 1994.

⁴ Cfr. Broda, 1991b.

⁵ Cfr. Friedel, Schele y Parker 1993; Taube 1985; Hellmuth 1987; Coe 1992.

⁶ Labor iniciada por Enrique Florescano en su obra anterior, *Memoria mexicana* (1994).

aparecen cosmogonías que, en lugar de atribuir la creación del mundo a la antigua diosa madre, introducen un dios creador que divide la ancestral unidad cósmica en dos mitades: tierra y cielo [...] En lugar del mito de creación que hacía nacer el cosmos del seno de la diosa madre, en Sumeria y en Egipto el cosmos se divide en tres niveles: inframundo, superficie terrestre y cielo, cada uno gobernado por dioses propios [Florescano 1995: 303].

En este contexto los cultos de la vegetación y la fertilidad llegan a escenificar el apareamiento de las fuerzas regeneradoras de la naturaleza, mediante la unión sagrada entre el rey y una sacerdotisa, “encuentro que promovía la renovación de la naturaleza y el surgimiento de los alimentos terrestres” (*op. cit.*: 314). Este encuentro fue simbolizado como el viaje de los dioses involucrados en el inframundo y la celebración de su retorno (*op. cit.*: 305).

La unión sagrada entre el inframundo y el cielo, y el producto de esta unión, la aparición del grano en la tierra, se celebraba en los cultos de Osiris y de Domuzi-Tammuz en Egipto y Mesopotamia, respectivamente, y en los misterios de Eleusis en la antigua Grecia (*op. cit.*: 346). Tanto en el Cercano Oriente como en Mesoamérica, la resurrección del dios del grano se identificaba con la creación del cosmos (*op. cit.*: 356).

En los antiguos cultos agrícolas de todo el mundo, el proceso biológico de la gestación de las plantas alimenticias sirve de paradigma para los relatos míticos y los rituales. “Cada año, con la representación [...] del resurgimiento de los granos desde el interior de la tierra, el mito confirmaba la regularidad de un fenómeno biológico transformado en misterio religioso por el poder de los sacerdotes y gobernantes” (*op. cit.*: 362).

En sus conclusiones, Florescano destaca que los mitos sobre el origen de los alimentos básicos señalan “la identidad del inicio de la agricultura con el amanecer de la vida civilizada [...] La agricultura, en consecuencia, era sinónimo de riqueza y vida civilizada; sus símbolos eran la abundancia de bienes, la suntuosidad de los templos, la magnificencia de las ciudades y el esplendor que irradiaba de la imagen de los dioses [...] Asimismo, el origen del héroe civilizador está vinculado con la difusión de los conocimientos agrícolas” (*op. cit.*: 363).

Los mitos nos narran un relato que está fundado en la realidad social y material de los pueblos. La invención de la agricultura fue el hecho más trascendente en la historia temprana de la civilización mesoamericana, y encontramos un reflejo de estas circunstancias en los mitos.

A estas conclusiones nos conduce el estudio de Florescano. El autor muestra que es posible hacer una lectura de las reflexiones e interpretaciones indígenas que subyacen en el relato de los mitos y que existen diferentes niveles de significados que pueden ser descifrados. En el aspecto teórico, se trata de un enfoque orientado a dilucidar las determinaciones sociales de los mitos y su

imbricación con el medio ambiente y con la observación de los ciclos naturales. Los mitos giraban alrededor de la actividad económica fundamental y base del sustento de los pueblos mesoamericanos desde los inicios de esta civilización. A partir de este núcleo se elaboró la compleja trama del mito de la Serpiente Emplumada, del héroe civilizador y del dios Quetzalcóatl.

Mediante los mitos se buscaba crear la noción de estabilidad, duración y continuidad de los ciclos fundamentales de la naturaleza y de la sociedad (*op. cit.*: 365).⁷ Se trataba de una finalidad ideológica sustentada por los gobernantes y los nobles de evocar estabilidad y armonía cósmicas.

Sin embargo, advierte Florescano, "aun cuando el mito glorificaba la permanencia, se convirtió en un testimonio del cambio histórico [...] El mito de Quetzalcóatl, al recoger en su trama y en sus símbolos esas transformaciones, se convirtió también en un testimonio histórico, en una acumulación compleja de múltiples significados, sin perder su esencial condición mítica" (*op. cit.*: 366).

El libro demuestra que en los estudios mesoamericanos hace falta superar los análisis limitados de una sola tradición cultural y asumir un punto de vista comparativo (tanto entre las diferentes culturas y regiones de Mesoamérica como con las civilizaciones del Viejo Mundo). También significa trascender los etno-centrismos maya y mexica. Mediante la comparación, magistralmente llevada a cabo por Enrique Florescano en este libro, se logra integrar la mitología de Mesoamérica con las grandes tradiciones religiosas del Viejo Mundo. □

REFERENCIAS

BRODA, Johanna

1987 "Templo Mayor as ritual space", en Johanna Broda, David Carrasco y Eduardo Matos, *The Great Temple of Tenochtitlan: Center and periphery in the Aztec world*: 61-123, Berkeley, University of California Press.

1991a "Cosmovisión y observación de la naturaleza: El ejemplo del culto de los cerros", en Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupomé (eds.), *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 461-500.

1991b "The sacred landscape of Aztec Calendar festivals myth, nature and society", en David Carrasco, *To change place: Aztec ceremonial landscapes*, Niwot, University Press of Colorado, 74-120.

⁷ "El fin que los mitos de creación perseguían era el de infundir en la comunidad la noción de estabilidad, duración y continuidad de los ciclos fundamentales de la naturaleza y de la vida humana" (Florescano 1995: 365).

COE, Michael

1992 *Breaking the Maya Code*, Nueva York, Thames and Hudson.

FLORESCANO, Enrique

1994 *Memoria mexicana* (2a. edición), México, Fondo de Cultura Económica.

1995 *El mito de Quetzalcóatl* (2a. edición), México, Fondo de Cultura Económica.

1996 Ms. "Presentación", *Feria Internacional del Libro*, Palacio de Minería, México, 2 de marzo.

FREIDEL, David, Linda Schele y Joy Parker

1993 *Maya cosmos*, Nueva York, W. Morrow and Comp., Inc.

HELLMUTH, Nicholas

1987 *The surface of the underwaterworld. Iconography of the gods of Early Classic Maya art in Peten, Guatemala*, Culver City, Foundation for Latin American Anthropological Research, v. II.

KERR, Justin

1989-92 *The Maya vase book. A corpus of rollout photographs of Maya vases*, 3 v., Nueva York, Kerr Associates.

LÓPEZ AUSTIN, Alfredo

1994 *Tlalocan y Tamoanchan*, México, Fondo de Cultura Económica.

ROBICSEK, Francis y Donald M. Hales

1981 *The Maya book of the dead: The ceramic codex*, Charlottesville, University of Virginia Art Museum.

TAUBE, Karl

1985 "The Classic Maya maize god; a reappraisal", en Merle Greene Robertson (ed.), *Fifth Palenque round table*, San Francisco, The Pre-Columbian Art Research Institute, 171-181.

SCHELE, Linda y Mary Ellen Miller

1986 *The blood of kings. Dynasty and ritual in Maya art*, Fort Worth, Kimbell Art Museum.

El embrujo del lago

Gabriel Espinosa

Creo que este libro contiene algunas ideas nuevas; al autor suelen gustarle, como al pintor, los detalles; sin embargo, a manera de presentación, he decidido dejar de lado mis preferencias y tratar de comentar solamente ideas muy generales. De hecho, me voy a restringir a tres ideas generales.

Una de las ideas del libro que, pienso, tiene más perspectiva es la de ver a Mesoamérica como un conjunto de cuencas lacustres volcánicas.

No toda Mesoamérica, desde luego, está inmersa en alguna cuenca lacustre, y aun las regiones geológicamente más semejantes a la cuenca de México, pueden no serlo en un sentido estricto. No es una idea, por tanto, que pueda generalizarse mecánicamente, pero resulta un modelo interesante si se le toma con el suficiente cuidado.

Gran parte de Mesoamérica puede ser vista como la repetición geomorfológica —al menos en sus rasgos más abstractos— de la cuenca de México. O bien, a esta cuenca puede vérselo simplemente como un caso particular de un fenómeno general. En otros casos particulares, como en el valle de Toluca, la cuenca no es perfectamente cerrada, sino abierta, pero el agua procrea (procreaba) una serie de cuerpos lacustres antes de seguir su camino al mar; en otros casos, ni siquiera ocurre esto y el flujo acuático sale sin antes formar lagos o lagunas. En otros casos más, como en el de Oaxaca, los cuerpos de agua se hallan apenas unos centímetros por debajo de la superficie terrestre: los lagos de estas cuencas no están a la vista, pero pueden percibirse de mil maneras; apenas se forma una planicie y en época de lluvias surge toda clase de humedales incluyendo a veces lagunas de extensión considerable. Este tipo de recuerdo de lo que antes fueron importantes masas de agua todavía puede presentarse en regiones que hoy aparentan una gran sequedad, como Tlaxcala.

En muchas de estas cuencas hubo en un pasado relativamente cercano, y a veces más remoto, lagos y lagunas en toda forma. En particular, allá por los milenios en que los hombres parecen haber empezado a intensificar sus experiencias en la domesticación de las plantas, el área que vendría a conocerse como Mesoamérica era en verdad una impresionante colección de lagos majestuosos y fértiles. Un proceso conjunto de cambio climático y acción humana ha colapsado la superficie acuática mesoamericana; el proceso inició con la propia agricultura mesoamericana, que interrumpió muchos de los flujos acuáticos

para regar sus campos de cultivos; se intensificó sin duda con la llegada de los españoles; lo hizo mucho más con el desarrollo del capitalismo moderno, y está terminando en este siglo, en solamente unas décadas, por barrer todo cuanto tenga la más remota semejanza con un lago fértil.

Por eso, hoy es difícil pensar en un origen lacustre de las culturas mesoamericanas: nada lo sugiere en el paisaje. El primer impulso del investigador, a veces muy difícil de modificar, es imaginar el surgimiento y desarrollo de Mesoamérica, en un medio más bien árido, seco y polvoso.

De hecho, cuando el lago vino a mi encuentro, inicié el estudio de la cultura lacustre como un caso específico, muy particular, y sólo después de concluirlo me ha ido penetrando la convicción de que se trataba de una cultura que nada tenía de raro, nada de diferente —como en realidad era de esperarse— a la cultura de otras regiones mesoamericanas.¹ De una manera compleja, a veces por la vía de fusionar pueblos de especialidades diferentes,² podemos afirmar que la cultura del agua que se esboza en este libro era compartida por todas las regiones mesoamericanas. Insisto, con el cuidado necesario.

Como es el caso mexicano el más documentado, el más ricamente retratado por las fuentes —sobre todo las escritas— la cuenca de México podría proporcionar una “estructura”, un modelo aplicable (siempre y cuando en su aplicación haya más creatividad que fidelidad) a otras cuencas mesoamericanas. Este libro sugiere un método para llevar a cabo dicho esfuerzo.

Se trata de un método que podría aplicarse no solamente a Pátzcuaro, a Chapala, a Cuitzeo, a Atitlán, etcétera, sino incluso a regiones que hoy parecerían tan improbables como Tlaxcala. Podríamos obtener una nueva dimensión de lo mesoamericano.

Una segunda idea general —así de general— que podría destacarse es la imagen cultural de la fauna que se desprende de este libro. La cosmovisión mesoamericana proporciona un modelo explicatorio general del comportamiento del cosmos y, particularmente, del vínculo de los animales con ese cosmos.

La multiformidad de la imagen cultural de la fauna, me parece, es abrumadora. En el libro apenas se inicia el descubrimiento de un sistema extraordinariamente rico de relaciones entre la fauna y la cultura. No se trata de simples relaciones prácticas, utilitarias, las cuales sólo dan cuenta de una pequeña parte de la relación del hombre con los animales; tampoco se trata únicamente de un sistema simbólico esotérico, accesible sólo a la elite sacerdotal, aunque se haya desarrollado también en este terreno. Los anima-

¹ Un ejemplo muy interesante está constituido por los estudios de Beatriz Albores, respecto de la cuenca del Lerma, en el valle de Toluca. La semejanza entre este caso, documentado etnográficamente, y el libro que nos ocupa, situado quinientos años antes, es deslumbrante.

² No todos los habitantes de una ciudad, incluso una ciudad lacustre, se especializaban en el agua; probablemente había *calpultin* especializados en la extracción de sal; otros en la pesca, otros más en la caza de aves acuáticas; algunos en el manejo del tule, etcétera, y muchas de las células sociales no tenían nada que ver con estas actividades. De la misma manera, es posible que en muchas ciudades no lacustres existiera algún *calpulli* de tradición lacustre, o al menos —siempre latente— la posibilidad de fusionarse con alguno de ellos.

les conforman, para la cosmovisión, el conjunto de fenómenos más complejo, rico y valioso para interpretar el cosmos, fuera del hombre mismo.

No se trata de un sistema tan ordenado y exacto como el movimiento de los astros. Los fenómenos del firmamento pueden ser extremadamente confiables en cuanto a su sincronía y su predictibilidad; cualquier fenómeno anómalo puede ser altamente significativo, absolutamente trascendental, y puede haber intentos muy elaborados por predecir o entender, a partir del cielo, todo cuanto ocurre en la tierra. La creencia de que se puede hacer tal cosa es extraordinariamente persistente, como sabemos, pero es igualmente limitada.

La fauna proporciona un sistema mucho menos preciso, pero, consecuentemente, de mucho mayor plasticidad y riqueza.

Los animales tienen un cuerpo más parecido al del hombre, y mediante este paralelismo extienden el poder explicativo del propio cuerpo humano; tienen una conducta, y a través de ella semejan la conducta humana, la sociedad humana, el destino humano; los animales reaccionan ante los fenómenos naturales, ante los desastres, ante los cambios meteorológicos, ante la presencia humana misma; tienen ciclos circadianos, ciclos estacionales, ciclos vitales de muy diversas duraciones. Los animales son deidades, actúan concomitantemente al resto del cosmos y permiten interpretarlo, prevenirlo, presionarlo. Los animales son en parte humanos o los hombres son en parte como ellos. El conocido hecho de que cada hombre tenía su *alter ego* animal podría también verse al revés: en cierta forma son los animales quienes tienen su nahual humano. A través de los animales se puede interactuar con los dioses y con diversos estratos del cosmos al que el hombre no tiene acceso; la fauna puede participar activamente en rituales o ser personificada por hombres; los animales son símbolos, pero son mucho más que eso: personifican al relámpago, al sol o al granizo; no sólo los simbolizan: son el fuego, son el agua, son los dioses mismos de carne y hueso.

Por todo ello, la imagen cultural de los animales es vasta y de una profundidad que creo hasta hoy día inexplorada. Este libro es un atisbo, y no es el único, pero por lo menos es una buena aproximación.

En realidad solamente se ha hecho en él un estudio de caso: el de las aves acuáticas y, más superficialmente, el de la fauna acuática macroscópica en general, pero algunas de las investigaciones que en este momento estoy desarrollando enriquecen vivamente esta primera aproximación y me confirman ampliamente la interpretación iniciada en este libro.

Creo que no sería aventurado pronosticar que el estudio de la fauna en relación con la cultura prehispánica pronto será uno de los campos más dinámicos de los estudios mesoamericanos.

En este libro se plantea también una idea cuyo destino me es más difícil prever: se propone una base material ecológica que ayudaría a explicar la larga duración del *tlatocáyotl*, el señorío regido por un *tlatoani*, en la cuenca de México. Las varias decenas de señoríos de este tipo que existían aquí en el momento de la conquista parecen tener en común un patrón que podría repe-

tirse en otras cuencas, o modificarse de acuerdo con sus causas: el patrón es la extensión del *tlatocáyotl* desde el lago hacia las montañas que le rodeaban; ninguno de ellos pretendió extenderse solamente hacia los lados, por la orilla del lago. La causa podría ser el acceso, dentro de un mismo señorío, a la variedad de recursos de los diversos pisos ecológicos de la cuenca.

Estos señoríos de la cuenca semejan organismos sociales cuyo cuerpo se extendiera hacia las montañas y su cabeza se introdujera en el agua.

La cabeza, la verdadera sede del *tlatoani*, siempre se introduce en el agua porque el lago fue el medio de comunicación que los mantuvo en constante diálogo entre sí. El lago se convirtió en crisol no sólo de la cultura material lacustre, en rápido dispersor de los inventos, de las técnicas y los conocimientos sino, también, en propagador de los códigos sociales, de las costumbres y convenciones, del ritual y la magia: de la cultura, con todo lo que esta vasta palabra puede abarcar.

No solamente fue el fluido canal del comercio y el intercambio en general el medio idóneo para engranar las múltiples piezas de la especialización regional; el lago no solamente centralizó el flujo de las mercancías y bienes que brotaban de los montes: las resinas de los bosques frondosos; la madera de los oyameles; los frutos y flores, los minerales, los cultivos, las pieles y productos elaborados...

El lago facilitó el juego político entre estos señoríos que venían a comerciar e interactuar entre sí; propició las alianzas y discordias; puso alas a la guerra, ese civilizado producto mesoamericano; hizo de la palabra humana algo tan veloz y ubicuo como el viento mismo, como el agua que penetraba en las ciudades, acuáticas y semiacuáticas, a veces dotadas de asombrosos mecanismos hidráulicos. La amenaza de inundaciones, lejos de descorazonar, parecía incentivar el ingenio, la capacidad de fusionarse con el lago, no de luchar contra él. Ningún absurdo hubiera parecido mayor; ninguna tontería más grande: luchar contra nuestra propia madre, contra nuestra diosa más fértil, contra la parte más nuestra del cosmos...

Si a esta gente se le hubiera dicho que algún día desaparecerían sus dioses y su descendencia viviría en una ciudad seca, desde la cual ningún volcán, ningún monte sería visible, sin duda nos hubieran dicho: y sin embargo, ahí están, debajo de la tierra, más allá del humo. Hoy son ellos mismos, sus aguas y cenizas, quienes nos recuerdan que los dioses mesoamericanos eran de otra naturaleza: tenían materialidad; los dioses mesoamericanos no desaparecen como los demás dioses.

Un capítulo por escribir

Desde su inicio, este libro estaba planeado para contener un capítulo que nunca fue escrito: "Las criaturas atmosféricas del lago". Este capítulo iba a tratar de todo aquello que se desprende del lago y se remonta por los aires:

los olores, que siempre son sutiles mensajes y evidencias de la presencia de los dioses; las neblinas, que seguramente daban al lago un aspecto efectivamente embrujado al amanecer, y que probablemente se concebían como precursoras de las nubes. Las neblinas vendrían a ser una evidencia más de que las nubes provenían del inframundo. En las investigaciones que estoy desarrollando en este momento he llegado a la siguiente, casi poética, conclusión: el lago es una extensión del inframundo. No se trata de una metáfora sino de una realidad empírica a los ojos de la cultura nahua: los lagos, como el mar, son una extensión física, corpórea, del inframundo; todo aquel que se haya sumergido alguna vez en el mar puede decir con razón que ha penetrado en el inframundo de los mesoamericanos.

En la lógica de la cosmovisión mesoamericana, las nubes son criaturas no celestes sino inframundanas: se engendran en el interior de la tierra, y solamente se remontan por los aires como invasoras de la mitad contrapuesta del cosmos. Las nubes surgen de las cavernas, de los hormigueros y de los grandes cuerpos de agua: todas estas vías eran concebidas como accesos directos al inframundo. Las neblinas, sin duda, informaban de muchas cosas al habitante lacustre: las temperaturas relativas del agua y la atmósfera, la dirección y estratificación de los vientos, etcétera. A través de las neblinas y, más aún, de la interacción de las neblinas con otros seres, el adorador de la diosa lacustre seguramente comprendía algunas de las inclinaciones de su voluntad.

En este capítulo no escrito, también se iba a hablar de la luz del lago, los reflejos, los destellos, los espejismos y otros fenómenos ópticos.

En el lago ocurrían cosas extrañas: la masa acuática parecía atrapar la luz y transformarla en visiones fantásticas.

Hoy se sabe que, durante una cálida tarde de primavera o verano, suelen surgir a menudo espejismos extraordinarios, justamente sobre un gran cuerpo encerrado de agua, como una bahía, un estrecho o un gran lago. Cuando el agua está más fría que el aire caldeado por la tierra, puede producirse una distribución de temperaturas que varía con la altura, de tal forma que el observador percibe la superficie del agua como si se levantara formando una pared enorme que a veces se curvara, dando lugar además a notables variaciones de su luminosidad, que pueden oscilar periódicamente. ¿Cómo interpretaría el observador una visión semejante? En el Viejo Mundo estas visiones fueron generalmente interpretadas como paisajes, islas enteras que surgían de pronto de la mar, o como edificios, construcciones blanquecinas en las que pueden distinguirse con nitidez irrecusable ventanas, arcos, balaustradas y otras estructuras. A estos espejismos se les bautizó como *fata brumosa* y *fata Morgana*. Este último es el nombre italiano del hada Morgana, que aparece en la saga del legendario rey Arturo. Esta hada podría hacer surgir castillos del aire mismo. Usar su nombre para este espejismo, es en verdad adecuado: las estructuras que nuestro cerebro se empeña en ver, a partir de los cambios de luminosidad, parecen innegables.

Fata brumosa y *fata Morgana* son solamente dos casos extremos de una amplia colección de espejismos que pueden presentarse sobre el agua: imágenes dobles invertidas o hasta triples; cuerpos aumentados de tamaño muy notablemente; personas y objetos que caminan sobre el agua, cuando en realidad lo hacen sobre tierra que no se ve, porque la superficie parece doblarse hacia abajo como si la curvatura de la tierra fuese la de un asteroide, en fin, ilusiones ópticas provocadas por los variados fenómenos físicos asociados a la refracción; juegos de luz provocados por la cambiante, casi viviente, lente atmosférica; ¿qué habrían pensado los mesoamericanos de tales juegos de luz?

Este capítulo hablaría también de los reflejos: en ocasiones el lago parecía un extenso espejo en calma, por lo menos en grandes secciones. Desde los montes era posible ver la sierra y los cielos reflejados en él. Un mundo virtual parecía extenderse abajo, más allá del agua. ¿Cómo interpretaría la cultura mexicana ese mundo virtual? En ocasiones el viento rizaba la superficie acuática, y hacía aparecer cambiantes formas en las que podría leerse posiblemente un mensaje de Chalchiuhtlicue.

A veces el reflejo de una cosa en el agua permitía descubrir parte de su naturaleza, oculta en su imagen no reflejada: cuando el sol se halla alto, lejos del horizonte, nunca sale el arco iris... a menos que un espejo de agua lo proyecte hacia el cielo. Entonces aparece ante nuestros ojos el hecho sorprendente de que el arco iris no es un arco solamente, sino un círculo completo. En otras palabras, podría interpretarse que en realidad hay dos arcos iris, uno sobre la tierra y el otro por debajo de ella.

Este último nunca se ve, excepto cuando se le ve hacia abajo desde una gran montaña (en nuestros días, desde un avión) o cuando es reflejado por un lago hacia arriba. En este capítulo iba a extenderme largamente sobre este tema y adelantar una temeraria interpretación. Luz relumbrando desde el agua imágenes reales, pero que no corresponden a objeto alguno, neblinas y brumas que transforman la atmósfera; colores, reflejos y vibraciones luminosas que parecían surgir desde el lago: de todo esto iba a tratar el capítulo no escrito.

Nunca hubo tiempo, siempre quedó para mí como una parte preferida, largamente acariciada... que nunca llega.

No obstante, eso me llevó a la atmósfera; reforzó en mí el proyecto, igualmente deseado, de hablar en general acerca de las luces atmosféricas, no sólo las vinculadas con el lago. Esto me ha seguido arrastrando hacia la meteorología prehispánica, y me ha llevado a proponer un nuevo campo de estudios en la mesoamericanística al que momentáneamente he llamado arqueoastronomía atmosférica. Ahora acaricio la idea de, en el contexto de esa otra investigación, concretar ese capítulo no escrito del lago. Pero ésa ya será otra historia. □

El libro de Gabriel Espinosa, *El embrujo del lago*, es estupendo. ¿Qué mejor manera de invitar a su lectura que comentarles las razones de mi entusiasmo?

Vamos a imaginar que tomamos el camino a Cuernavaca que sale de Xochimilco. Cuando llegamos al último mirador, antes de empezar a cruzar la sierra, volteamos hacia el valle de México: a la derecha los volcanes, a la izquierda el Ajusco; frente a nosotros el valle se despliega de sur a norte; se miran muy cerca los canales y chinampas de Xochimilco y San Luis Tlaxialtemanco. Es decir, casi, casi, un paisaje de José María Velasco. Llegamos al siglo XIX.

Si seguimos lo que propone el libro de Espinosa, comenzaríamos por borrar casas y periféricos; dejaríamos que el agua fluyera de nuevo y ocupara sus límites primarios. Luego, como si fueran mapas de papel, levantaríamos la ciudad porfiriana, la ciudad colonial, la ciudad que vio Cortés, hasta llegar a la ciudad en el momento en que Ahuizotl decide dominar los lagos. Hasta aquí, un historiador de la ciudad se movería con familiaridad. Hacia atrás, las oscuridades serían más que las luces —aun contando con los mapas de Millon sobre Teotihuacan— y antes, mucho antes del “momento formativo” de la sedentarización, la noche de los tiempos no nos deja ver nada.

Y lo que nos causa asombro de este libro es que nos abre ese otro mirador. Sin dejar de mantenernos —bien parados— en el tiempo presente, nos lleva treinta mil años atrás. Sus fuentes son actuales: las excavaciones arqueológicas de los últimos años (porque se construyen nuevas líneas del Metro o se rescata Xochimilco), el registro de los movimientos de subducción (que conocemos mejor desde los sismos de 1985), las multidisciplinas ecológicas y los mapas climatológicos recientes de la Secretaría de la Defensa Nacional. Con ellas, reconstruye la lógica de los tiempos geológicos, identifica procesos de sedimentación y termina dejándose atrapar —y nos atrapa— por el embrujo del lago.

Encuentro, en Espinosa, una peculiar mezcla de curiosidad científica y antropológica y una brillante manera de combinar saberes e intuiciones. Por eso, ha podido construir, para nosotros los lectores, la historia de cómo se formó el altiplano, a golpes de erupciones, hasta que se cerró la cuenca;

* Texto leído en la presentación del libro de Gabriel Espinosa, *El embrujo del lago. El sistema lacustre de la cuenca de México en la cosmovisión mexicana* (México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas e Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1996, 432 p.), celebrada en la Casa Universitaria del Libro, 9 de octubre de 1997.

describirnos las razones profundas de los desniveles de los lagos; la sucesión de “crecidas y menguas” de las aguas. Nos puede explicar también por qué los pinos, encinos y musgos dominan el bosque; y por qué siempre se encuentran grutas y pequeños manantiales que pueden, en un acomodo de la tierra, perderse. Grutas previamente descubiertas por otros, usadas para realizar ceremonias, como puertas al inframundo y lugares de adoración de los tlaloques.

El Señor de la Cueva, en la ermita de Ixtapalapa, es un Cristo negro amortajado como si fuera figura de códice, a quien se “visita” cada año “en familia”. En el atrio de la parroquia podemos cruzarnos con familias, tan extensas como clanes, que llegan en “ordenada corporación” a visitar “la Cueva”. El orden de la procesión respeta las reglas de la jerarquía doméstica: los abuelos encabezan, seguidos por los padres y nietos más pequeños y el grupo va cerrado por los jóvenes, separados por sexos. Cuando hemos visto esto, no podemos estar más de acuerdo con la propuesta de Espinosa de que, para entender la historia del valle, son tan útiles las fuentes etnográficas como las estratificaciones de polen.

Nuestra generación, sobre todo la que conoció esta ciudad en los años cuarenta o cincuenta, encontrará en este libro muchas huellas de lo vivido que, por la violenta tensión de desequilibrio ecológico que hemos conocido en los últimos treinta años, son claves invisibles para quienes lo han vivido después. De ahí la importancia de un libro que se propone hacer ver lo que ya no se mira a la primera vista. Lo que el autor observa, con su mirada original, con su pasión por la naturaleza, los libros y los tepalcates, hace que el lector vaya de asombro en asombro.

Recuerdo el gusto con el que recibí, una mañana, la noticia de que las garzas, los patos y los aguiluchos habían regresado a Xochimilco. El agua tratada comenzaba a hacer su trabajo de rehabilitación de los canales y, por la importancia del suceso, me avisaban que los patos canadienses, uno por uno, iban a ser marcados con un número para seguirles cuidadosamente su ruta de origen y destino. Cada pato portaría su cadenita de migrante documentado. Cada febrero, con gusto vemos pasar por los jardines de la ciudad de México, una que otra mariposa monarca despistada, y nos maravilla tanto como toparnos de pronto, entre cables y antenas, con algún colibrí tornasolado. Esa cultura contemporánea de saber que las especies están en peligro de extinción, mueve en nosotros fibras semejantes a las que movió entre quienes veían llegar, cada año, a cientos de especies y millones de aves invernantes, con sus colores y su griterío. Por eso, un mes del año se llamaba el “de la llegada de los dioses”. Dioses con pico de pájaro y cubiertos con plumas.

En el valle de México hubo colonias de flamencos (como todavía me tocó verlas en el altiplano boliviano, cuando al paso del tren rumbo al Titicaca volaron asustados y oscurecieron el sol). También hubo pelícanos (de vez en vez se ve alguno en Xochimilco). De éstos, los hombres aprendieron

mucho. Su manera gregaria y ruidosa de cazar, volando al ras del agua, chapoteando para asustar a los peces y acorralarlos, la tomaron y repiten todavía los pescadores al azotar el agua con sus redes. La única forma de entender esas herencias, es atreverse a construir estas visiones de larguísima duración, combinando las más diversas fuentes.

Unos personajes inolvidables, para mí, serían los buzos. El conocimiento del lago, de las fuentes de agua que lo alimentaban, de sus desniveles y movimientos, era un saber práctico. Un saber tan misterioso para el que no lo había adquirido, como lo es, para nosotros, calibrar válvulas y controlar las redes del sistema hidráulico contemporáneo. Había especialistas, mitad brujos seguramente, que podían abrir y cerrar manantiales, desviar las aguas, anticipar los límites que, en caso de superarse, llevarían a inundaciones. Con toda razón, hasta el siglo xvii, cuando comenzaron los trabajos para abrir el desagüe a la cuenca, los españoles vivieron atemorizados por ese saber hidrológico de los indígenas. Ellos, los otros, tenían la llave de la seguridad de la ciudad y podían inundarla. Poco valían, en esas circunstancias, las rogativas y procesiones que llevaban a la virgen de los Remedios hasta la capital, para pedirle que bajara las aguas o que dejara de llover, si existía la certeza de que los indígenas controlaban a voluntad la subida de las aguas.

¿Y qué decir de los olores? Acostumbrados a las pinturas azul y esmeralda con las que Diego Rivera recreó el valle, o la visión estática de la maqueta del Templo Mayor de Marquina, para nosotros, el lago tiene color pero no olor. Espinosa nos recuerda —y cita las observaciones de los conquistadores o los frailes que estuvieron ahí— que las algas se pudren, que el agua salada huele de distinta manera que el agua dulce y que había mortandades de peces y que sus cadáveres seguían flotando en el lago hasta pudrirse. El efecto es instantáneo: el lago cobra vida, a costa de nuestras ilusorias imágenes del paraíso.

No hace mucho, en una comida en el Parque Ecológico de Xochimilco, nos ofrecieron huevos de mosquito, tortitas de cucarachón, ajolotes, ranas, “peces pequeños” y otras delicias acuáticas. Con eso se alimentaron, durante siglos o milenios, quienes vivieron en el valle. Los arqueólogos han encontrado huellas de ello. Hasta hoy, en nuestras casas, prolongamos los ritos estacionales “de los romeritos” y “los huauzontles”, aderezados con salsas más hispánicas, si se quiere, pero como platillos que sólo se consumen en las zonas de lago y que perduran por la fidelidad de las sociedades a los sabores que consideran propios.

Las antiguas fiestas del calendario mexicano son el punto que liga la naturaleza y la cultura. Los hombres danzantes —me pregunto por qué se pensaba que era “el peor trabajo”—, engalanados como aves, tigres y otros animales, hacían lo que los hombres suponían que hacían los dioses.

En fin, hay muchos descubrimientos en este libro. Me detengo aquí, para que los presentes se vuelvan lectores-descubridores ellos mismos.

El de Gabriel Espinosa es un libro inteligente, en el sentido profundo de la palabra: recoger, reunir, asociar, ligar. Es también una obra imaginativa capaz de construir y transmitirnos, casi visualmente y en movimiento, un mundo que antes nos parecía muerto.

No quisiera que el gusto, el azoro, el entusiasmo que despierta conocer tantas cosas nuevas se mantuviera destinado, exclusivamente, a los especialistas o cultos curiosos. Me gustaría que el autor, descargado de la necesidad de demostrar hipótesis (con la ventaja que le da su dominio de la forma narrativa) nos ofrezca muy pronto, un librito, más pequeño, para todo público, que contribuya a deshacer un entuerto que todos heredamos de la escuela: aprender cuál es nuestro oriente verdadero, entender que sólo tenemos dos estaciones en el año, y no cuatro; aceptar que el lago sigue ahí, para no luchar eternamente por que desaparezca; entender por qué la tierra tiembla y, sobre todo, respetar los procesos de transmisión por expresiones simbólicas a los que recurren los pueblos para descubrir en ellas una cultura que ya no desciframos totalmente. □

Comentario

Johanna Broda

Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM

El libro de Gabriel Espinosa es fruto de un proyecto de investigación apoyado por Conacyt (1991-1993) y de una línea de investigación que he trabajado en el IIH e impulsado en un seminario de posgrado del doctorado en antropología (UNAM y ENAH). En este espacio se han estudiado diferentes elementos de la observación de la naturaleza en el México prehispánico. El punto de partida fue el estudio de la sociedad mexicana del último momento antes de la conquista española, su economía, los ciclos agrícolas, el clima, las estaciones, la astronomía y los ritos que jugaban un papel muy importante en la sociedad mesoamericana.

La arqueoastronomía es un campo interdisciplinario que se ha desarrollado mucho en las últimas dos décadas. Sin embargo, a pesar de los indudables logros de la nueva especialidad de la arqueoastronomía, hay que señalar que la observación exacta de la naturaleza en el mundo prehispánico no se limitaba únicamente a la astronomía. Esta observación incluía en términos más amplios la interacción con el medio ambiente en el cual se desarrollaba la vida de la comunidad y del hombre en el plano individual. Es de notar que

los conocimientos prehispánicos sobre la geografía, el clima, la flora y la fauna han estado casi totalmente ausentes en la discusión, aunque estas nociones hayan sido fundamentales para anclar a la sociedad en el mundo que la rodeaba. Estos temas, por lo general, han sido tratados en los estudios prehispánicos como parte de la religión y la magia, y se ha descuidado investigar el importante cuerpo observacional que contenían.

Hemos definido el concepto de cosmovisión como la visión estructurada en la cual las nociones cosmológicas eran integradas en un sistema coherente. La cosmovisión mexica explicaba el universo conocido en términos de un cuerpo de conocimientos exactos, al mismo tiempo que satisfacía las necesidades ideológicas de aquella sociedad. Existe una abundante información sobre la religión y la cosmovisión prehispánicas que ha sido estudiada por muchos investigadores. Se ha enfatizado el papel destacado que jugaba la religión en las antiguas culturas mesoamericanas; sin embargo, en la mayoría de los casos este rasgo se ha examinado desligado de la sociedad y del medio ambiente natural. Los importantes contenidos de la observación de la naturaleza que abarcaba el culto prehispánico no han recibido la debida atención.

A partir del holocausto que significó la conquista española para las sociedades indígenas mesoamericanas, la tradición cultural de las elites prehispánicas con sus conocimientos especializados, erudición de muchos siglos, fue radicalmente suprimida. Se produjo una ruptura total, y no hubo continuidad entre las ciencias prehispánicas y coloniales en los niveles del Estado y de las clases dominantes. Sólo sobrevivieron a la conquista los conocimientos indígenas del pueblo campesino, prácticas y calendarios agrícolas.

Por estas razones, el estudio de los temas esbozados tiene un valor histórico-cultural muy importante. Nos abre nuevas perspectivas para la comprensión de la sociedad mexicana prehispánica, específicamente en cuanto a los conocimientos exactos que se produjeron en ella acerca de la naturaleza. En lugar de hacer arrancar el estudio del conocimiento a partir de la sociedad novohispana, planteamos, por lo tanto, la legitimidad de establecer una historia de las ciencias en el México prehispánico. Constituye una tarea importante integrar los campos especializados de la investigación monográfica dentro de una historia general de las ciencias en Mesoamérica y reivindicar estos temas como legítimo campo de estudio, tan legítimo como la investigación sobre las bases materiales, la sociedad, el arte y la religión en el mundo prehispánico.

Este enfoque en el estudio de la cosmovisión mexica, que he impulsado en los ámbitos arriba mencionados, derivó en una serie de investigaciones concretas que hemos llevado a cabo en un grupo de trabajo sobre la historia del paisaje cultural de la cuenca de México en lo que se refiere a la interacción de la geografía, el clima y el medio ambiente en general, con la creación de lugares de culto en donde los mexicas adoraban a los tlaloques como dioses de los cerros y generadores de la lluvia. En estos estudios sobre

los paisajes rituales de la cuenca, hemos combinado la arqueología, la antropología y la historia con nociones de la geografía cultural y de otras especialidades en una perspectiva interdisciplinaria. Hemos obtenido resultados que reconstruyen aspectos de la rica evolución cultural de la cuenca de México, cuya historia de sociedades desarrolladas y culturas complejas se remonta a más de tres milenios hacia atrás.

En esta perspectiva, el libro de Gabriel Espinosa, *El embrujo del lago*, constituye una aportación sumamente importante. Combina de manera muy interesante el estudio de la antropología y la historia prehispánicas con el de la biología (la botánica y la zoología), la geografía y la geología; es un ejercicio muy logrado de la aplicación difícil y creativa de un enfoque interdisciplinario. Está redactado en un excelente y evocativo estilo, sencillo y complejo a la vez. Hace aportaciones teóricas interesantes en cuanto a la aplicación del enfoque interdisciplinario y la interpretación antropológica de los datos. Reconstruye aspectos novedosos de la cosmovisión mexicana, sus bases materiales y naturales o, si se quiere, de la interacción dialéctica entre las condiciones naturales de la cuenca y las representaciones simbólicas, los sistemas clasificatorios indígenas sobre flora y fauna y las explicaciones míticas en la religión mexicana. Hace un paradigmático análisis de la información sobre la fauna lacustre contenido en la *Historia general* de Sahagún, fuente de riqueza inagotable. Pero, ante todo, Gabriel Espinosa hace una reconstrucción evocativa y sugerente de la historia del paisaje de la cuenca en sus remotos orígenes. Abre perspectivas nuevas sobre la interrelación entre el hombre prehispánico y la naturaleza, en el maravilloso entorno natural de lo que antaño fue la cuenca, que sólo nosotros —la sociedad expansiva y devastadora de finales del siglo xx— estamos acabando de destruir. Esta publicación se entiende también como una pequeña contribución para el rescate de las partes de este paisaje que aún pueden ser salvadas. □



○ ENTREVISTAS

Entrevista a Miguel León-Portilla*

Alicia Salmerón

Instituto de Investigaciones Doctor José María Luis Mora

Elisa Speckman

Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM

Celebramos esta entrevista con el doctor Miguel León-Portilla en enero de 1998, en la sede del Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM, su lugar de trabajo desde el año de 1963 y del cual ahora es investigador emérito. Estudioso de las culturas prehispánicas, se ha acercado a la visión del mundo, a la literatura y a la sabiduría de los pueblos indígenas a través de sus textos y de sus códices. Bajo su dirección se han formado varias generaciones de especialistas en ese campo y es autor de una treintena de libros y de más de 160 artículos. También ha dirigido instituciones comprometidas con los pueblos indígenas, como el Instituto Indigenista Interamericano, y con el estudio de su cultura, como el propio Instituto de Investigaciones Históricas.

La incesante labor de traducción, difusión e interpretación de los textos indígenas le ha valido un sinnúmero de distinciones, entre las que se cuentan su ingreso a El Colegio Nacional, la medalla Belisario Domínguez, el nombramiento como coordinador de la Comisión del Quinto Centenario del Descubrimiento de América, el Premio Nacional de Ciencias Sociales, el Premio Universidad Nacional y los doctorados honoris causa de diversas universidades del mundo. Cronista de la ciudad de México y representante de nuestro país ante la UNESCO, el doctor Miguel León-Portilla ha llevado una vida de auténtica entrega al estudio y rescate de nuestra cultura.

Para iniciar esta entrevista deseamos preguntarle ¿cuáles han sido las principales personas, instituciones y libros que han influido en su formación?

Hay dos personas a las que considero maestros excepcionales: uno fue Manuel Gamio, iniciador de la moderna arqueología y, en general, de la antropología en

México, y con quien tuve ocasión de trabajar varios años en el Instituto Indigenista Interamericano. El otro fue Ángel María Garibay, un gran humanista, experto sobre todo en la lengua náhuatl y en sus textos.

Del primero —que era un hombre abierto, sencillo, realmente extraordinario— aprendí a interesarme no sólo por

* Agradecemos a Patricia González Hernández la transcripción de esta entrevista.

los antiguos textos y el pasado prehispánico sino, como decía él, por el indio vivo. Gamio, quien se había especializado en arqueología, hizo las primeras excavaciones estratigráficas en México, y fue él quien descubrió la Ciudadela, así como el recinto de Quetzalcóatl en Teotihuacan. Finalmente, se dedicó a los pueblos indígenas. Recientemente he mostrado en algunas conferencias y en un pequeño folleto que escribí, intitulado *Pueblos originarios y globalización* y que fue publicado el año pasado por El Colegio Nacional, que Gamio se adelantó a lo que hoy se pide por las comunidades indígenas, pues reconoció que tenían derecho a la autonomía, a tener representantes en los congresos locales y federales, a disponer de recursos para su desarrollo sustentable, y que podían exigir que se respetaran sus lenguas y se les abriera un espacio para el desarrollo de sus literaturas y sus formas de pensamiento.

Con Garibay, quien fue miembro del Instituto de Investigaciones Históricas, trabajé durante quince años, desde que lo conocí, a finales de 1952, hasta su muerte en 1967. Con él aprendí la lengua náhuatl y me inicié, para la preparación de lo que fue mi tesis de doctorado, que se tituló *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*. Garibay poseía una preparación clásica extraordinaria, había estudiado griego, latín, hebreo, arameo y las lenguas modernas. Hubo quien le decía: para qué pierde usted el tiempo con esas tonterías de los indios cuando puede traducir del griego y del hebreo. Él contestaba que precisamente porque los textos que tenemos son comparables a los de esas culturas. Y no fue el primero en acercarse a estos documentos, lo habían hecho varios alemanes como Eduard Seler, Leonhard Schultze-Jena, Walter Lehmann y otros. Pero, a diferencia de ellos, Garibay trabajó con un enfoque humanista. Como dijo más tarde Rosario Castellanos, México no fue

ya el mismo después de los estudios de Garibay, los cuales enriquecieron a muchos investigadores.

Los dos fueron maestros excepcionales. Tuve otros con los que también, digamos, me mantuve en contacto. Como ejemplo, puedo referirme a Justino Fernández, quien fue director del Instituto de Investigaciones Estéticas. Me interesó mucho su tesis de doctorado: *Coatlícue y las ideas estéticas en el México prehispánico*. También contribuyeron poderosamente a mi acercamiento al mundo indígena antiguos colaboradores de Manuel Gamio, como Eduardo Noguera, quien más tarde fue investigador en el Instituto de Investigaciones Históricas y después en el de Antropológicas. Con él —siendo yo todavía bastante joven, cuando la experiencia de ver cosas nuevas es maravillosa— tuve la oportunidad de visitar muchas de las zonas arqueológicas, y no pude haber tenido mejor guía.

En relación con las instituciones puedo decir que el centro principal en que yo me he formado ha sido la UNAM. Fui estudiante aquí y he sido por ya casi cuarenta y dos años investigador y profesor. Creo que es un privilegio enorme estar en la UNAM. Cuando veo estos jardines, este lugar paradisíaco, me pregunto ¿que habré hecho yo para ganarme esta maravilla en la tierra?

En lo que concierne a los libros que han influido en mí, es un mundo enorme; es imposible hacer un elenco. Pero puedo decir que yo también me asomé mucho a los clásicos, como decía el padre Garibay, a los clásicos inmortales. Siendo joven me impresionó mucho el teatro griego: Esquilo, Eurípides, Aristófanes, Sófocles. Leí también a los grandes historiadores romanos. Más tarde me interesé mucho por la filosofía y leí a los presocráticos, los *Diálogos* de Platón, parte de las obras de Aristóteles. Posteriormente, San Agustín me atrajo mucho. Y de los

pensadores recientes, para mí, Kant fue una revelación; me hizo ver cuáles son los límites del conocimiento humano y darme cuenta de que no podemos establecer juicios universales y necesarios, ni siquiera en las ciencias físicas. Influyó en mí; incluso, en cierto sentido, me hizo escéptico. De tal manera que, más tarde, cuando empecé a leer las traducciones de Garibay de la poesía náhuatl, ese mundo de símbolos de flor y canto, para mí, fue como una tabla de salvación, no lo vi en frío sino como algo que me interesaba mucho. Por último, hice mi tesis de maestría sobre *Las dos fuentes de la moral y la religión*, de Henri Bergson, quien es un filósofo muy interesante. La obra que estudié constituye una especie de acercamiento filosófico y científico —porque el autor también era biólogo— y también, en cierto sentido, antropológico y religioso. En ella, Bergson compara las religiones que llama estáticas con las que llama dinámicas; analiza el judaísmo, el cristianismo, el mahometismo, y ve que hay místicos; en fin, una serie de cosas muy interesantes. Esta lectura me preparó para recibir después el impacto de la cultura indígena.

En lo que concierne a historiadores modernos influyeron mucho en mí las obras de Marcel Bataillon y de Braudel. En general procuro seguir la producción reciente, tanto en la antropología como en la historia. No puedo leer todo lo que se produce, pero sí procuro estar un poco al tanto. En relación con pensadores radicados en México, tuve contacto con José Gaos, por ejemplo, y seguí con mucho interés lo que él estaba haciendo: preparar gente que volviera su atención hacia los grandes temas de la cultura y de la historia mexicanas. Tanto lo conocí que murió en mis brazos durante el examen de José María Muriá, en El Colegio de México.

Dicho así, en líneas generales, éstas han sido las personas, instituciones y li-

bros que han influido en mí, además obviamente de otras muchas creaciones en el mundo de la literatura.

Decía usted que, antes de que lo hiciera Ángel María Garibay, otros historiadores, entre ellos algunos alemanes, se habían acercado a textos en náhuatl, aunque desde otra perspectiva. ¿Podría abundar sobre este punto?

Además de los alemanes que se interesaron por los textos en náhuatl hubo historiadores de otras nacionalidades, por ejemplo, el francés Rémi Siméon, o algunos norteamericanos del siglo pasado, como Daniel Brinton. También participaron mexicanos, sobre todo Francisco del Paso y Troncoso. Pero, a pesar de que sus trabajos son sumamente valiosos, estos autores no vieron los textos que estudiaban como si fueran realmente creaciones literarias, sino como documentos etnológicos, de tal manera que en su acercamiento no había una experiencia vital profunda. En cambio, en Garibay sí la hay, pues se acercó a los textos en náhuatl como un enamorado de la cultura romana se puede acercar a Horacio, o como se puede acercar un amante de la cultura griega a la antología erótica. De esa forma se acercaba Garibay, y ése es su gran mérito. Inspirado por él, he trabajado siempre. Y quizá esto explique, en cierto grado al menos, por qué algunas de mis obras han interesado: no son trabajos creados con afán de erudición, o hechos por alguien que ve la cosa distante y ajena, sino que, a mi juicio, en ellos hay un legado de significación permanente que, además de ser parte de nuestras raíces, tiene un valor humano y, por tanto, universal.

La mejor prueba de esta universalidad es el interés que se ha despertado en los últimos años por estas literaturas indíge-

nas, no solamente la náhuatl sino las que hay en lenguas mayences y en otras. Es el otro único caso en la historia de la humanidad, fuera del Viejo Mundo, en que ha habido estas manifestaciones de creación que se plasman en una literatura y en libros prehispánicos. Cuando empecé a estudiar con Garibay, había en México a lo sumo cuatro o cinco personas que se dedicaban a esto: Wigberto Jiménez Moreno, con quien tuve amistad, pero que publicó poco sobre este tema; el profesor Dávila Garibi, que enseñaba etimología náhuatl, pero tampoco se acercó realmente a esto; Fernando Horcasitas, que después entró al Instituto de Investigaciones Históricas, y que sí publicó obras importantes, como *El teatro náhuatl*, que se editó cuando era yo director de la institución. En el extranjero también había muy pocos estudiosos de este campo. En Estados Unidos estaban dos, Arthur Anderson y Charles Dibble; el segundo todavía vive. Los dos son beneméritos. Habían estudiado un tiempo en México, con Garibay, y estaban muy influidos por él. A ellos se debe la magna edición del *Códice Florentino*. Pero en su acercamiento no procedían, puedo decirlo con todo respeto y se los dije a ellos una vez, con el afán de encontrar lo más humano de los textos. Hay varias anécdotas que lo muestran. Por ejemplo, su traducción del texto que habla de la figura del *tlamatini*, del sabio, que en náhuatl dice que es "*tlahuilli ocutl, tomahuac ocutl abpocyó [...], tlile, tlapalle, amuxhua, amoxe [...], tlayacauqui*". Traducido literalmente significa: "el sabio, una tea, una gruesa tea de ocote que no ahúma", y después dice: "de él son los libros, de él son los libros, de él es la tinta negra y roja, él es el que guía a los demás". Y ellos pusieron "the wise man is an exemplary man" (el hombre sabio es un hombre ejemplar). Como explicación de esto expresaron que Sylvanus G. Morley, quien les encomendó el tra-

bajo, les dijo que lo mejor era traducir de la forma más sencilla. A veces tenemos allí la sepultura de las metáforas. Todo esto lo digo con respeto, porque los admiro. Arthur Anderson colaboró con el Instituto, y le hemos publicado varias cosas: por ejemplo, el libro de *Adiciones, apéndice a la postilla y ejercicio cotidiano*, unos textos de Sahagún de tema religioso que nunca se habían publicado, y la edición que hizo de *Reglas de la lengua mexicana*, de Clavijero. Era un hombre extraordinario; a veces lo visitaba en su casa en San Diego, porque suelo ir de vez en cuando a Tijuana, al Instituto que se fundó cuando era yo director de Investigaciones Históricas, en colaboración con la Universidad Autónoma de Baja California. La última vez que lo vi tenía 89 años y le pregunté: ¿hasta cuándo vas a seguir trabajando? Señaló un cuadro de Sahagún, y me contestó: "como él, como él". Sahagún murió de 91 años y Anderson casi de 90. Es una figura excepcional, y tuvo varios discípulos en Estados Unidos.

A lo que quería llegar es a que, mientras antes existían pocos investigadores en este campo, hoy en día en Estados Unidos se estudia náhuatl por lo menos en veinticinco universidades. Ocurrió exactamente lo contrario que en la obra de teatro de Pirandello, que se titula *Seis personajes en busca de autor*. Legiones, centenares de norteamericanos estaban en busca de tema y de pronto se dieron cuenta de que aquí había una mina que no se iba a agotar nunca, textos coloniales y de todo tipo. Así, ahora hay varios investigadores de la cultura prehispánica, por ejemplo, James Lockhart, de la Universidad de California, quien fue alumno de Anderson y que tiene a su vez varios discípulos —por lo menos, media docena— que están trabajando en traducciones del náhuatl. Tenemos también a Frances Karttunen, en Texas, quien ha

hecho un diccionario nuevo siguiendo a Molina, pero sobre todo fijándose en los aspectos fonológicos de la lengua. Y así podríamos citar una serie de universidades que tienen gente que está investigando y dando clases de náhuatl. Otro tanto puedo decir de Europa: en Francia, Alemania, Bélgica, Holanda, Suecia, Inglaterra, España e Italia hay investigadores dedicados al tema. También en Japón e Israel. Es decir, muchos investigadores se han dado cuenta de que nuestra cultura es un legado abierto e interesantísimo. Así, se nota una diferencia enorme respecto de 1952, cuando empecé a trabajar con Garibay: en estos cuarenta y seis años ha habido una transformación del mundo. En México también se ve que cada día hay más interés por el tema. Simplemente, a mi seminario asisten una treintena de gentes en la actualidad. No digo que todos ellos van a convertirse en expertos, pero de este seminario ha salido mucha gente que se distingue por sus investigaciones.

En un artículo que publicó originalmente en el año 1967, en el Boletín de la Facultad de Letras de Estrasburgo, clamaba usted porque el México prehispánico tuviera un lugar en la cultura universal. La respuesta que dio a la pregunta anterior parecería indicar que este sitio se ha obtenido. ¿Podría ampliar un poco su reflexión en este punto?

En ese artículo, que después incorporé con modificaciones en el libro *Toltecayotl. Aspectos de la cultura náhuatl*, planteaba la siguiente pregunta: ¿realmente Mesoamérica puede considerarse como un capítulo de la historia universal? Nuestra generación estudiaba la historia universal en textos publicados fuera del país, por ejemplo, en el libro de un francés de apellido Malet. Cuando el autor trataba el encuentro con el Nuevo Mundo lo veía com-

pletamente desde la perspectiva europea, específicamente la francesa. Así, sostenía que, a pesar de que España era un país atrasadísimo y fanático, trajo al Nuevo Mundo la civilización europea y el cristianismo, gracias a lo cual los pueblos salvajes que lo habitaban —que practicaban sacrificios humanos, eran antropófagos y sodométicos—, entraron por fin en la historia, tardíamente y poco, pero lo hicieron. Después de este episodio los libros no mencionaban más de América hasta la independencia de Estados Unidos. De la independencia de los demás países del continente decían poquísimo; el pasado de América Latina no formaba parte de la historia universal. Esto refleja la postura de Hegel, quien en sus lecciones de historia pregunta “¿y qué me diréis de América, ahí se ha manifestado la ‘Idea’ en su evolución?”, para contestar inmediatamente que no, pues considera que éstos no son más que eco de ecos de la vieja Europa, donde está la única historia que existe: la historia que arranca de Egipto y de Mesopotamia y después florece sobre todo en los pueblos germánicos.

En el artículo al que me refería inicialmente, planteo que Mesoamérica constituye una experiencia distinta, en la que también hubo una evolución, la cual puede documentarse y que arrancó a partir de las aldeas de gente recolectora-cazadora, pasó por la adopción de la agricultura y la aparición de la cerámica, vislumbró el protourbanismo y, después, presentó el surgimiento de un arte extraordinario y de grandes ciudades. Este proceso se inició con los olmecas para después irradiarse en las diversas zonas del altiplano, del área maya, del área de Oaxaca, del área del golfo de México y del Pacífico. Así, el periodo clásico cuenta con verdaderas ciudades; sabemos que Teotihuacan ocupaba más de 20 km² y que, en el siglo v, era más grande que Roma. Además, desde antes de la era cristiana,

existían la escritura y cálculos calendáricos muy precisos, hecho que se registra en las estelas de Monte Albán I, 600 años a. C.; en las estelas mayas, en que hay inscripciones que ahora se sabe que pueden ser leídas, o en los códices, algunos de los cuales fueron encontrados en entierros que datan del siglo v d. C. En suma, en Mesoamérica existen textos que registran una conciencia histórica. La prueba es que, cuando llegan los frailes españoles, los indígenas aprenden muy rápido a leer y a escribir, pues tenían una manera afin de escritura. Hay una anécdota interesantísima, que relata Pedro Mártir de Anglería, acerca de un indígena que, al sur de Nicaragua, en las fronteras de Mesoamérica, se encuentra a un español leyendo y le pregunta: "¿qué también ustedes tienen libros como nosotros?" Por eso, poco después de la conquista, a finales de la década de los años veinte, cientos de escribanos indígenas ya sabían escribir en su lengua. Esto continúa a lo largo de toda la época colonial. Había escribanos nahuas, incluso en lugares donde no se hablaba esa lengua, desde el sur de Durango hasta Guatemala, en la frontera con la zona yucateca.

En síntesis, Mesoamérica presenta una organización social, política, económica y religiosa muy compleja, y constituye una experiencia diferente de lo que le ocurrió al hombre en su aislamiento del Nuevo Mundo. En cierto sentido, es el otro único caso en la historia en que se registra este tipo de evolución, porque en el ámbito andino no se dio el registro histórico, los textos —aunque los cordeles de colores que se amarraban con nudos sirvieran para cierta memotecnía. Por ello, pienso que la experiencia mesoamericana tiene que interesar universalmente. Es como si supiéramos de repente que en otro planeta o en otro cuerpo celeste existiera otra civilización, nos interesaría muchísimo ver qué ha pasado allí. En con-

clusión, lo anterior muestra que evidentemente no se puede entender la historia universal sin esta otra experiencia: que tiene que lograr la atención de la humanidad entera.

El interés por conocer la experiencia mesoamericana va en aumento. Ya me referí a la atracción que actualmente despiertan los textos y los códices. Otra prueba es la reacción de los europeos cultos cuando se presenta en sus países una exposición arqueológica: en París, Roma y otras ciudades he visto cómo asisten multitudes a verlas. También tenemos el caso de los turistas franceses, italianos o alemanes que vienen a México no precisamente a las playas, pues les quedarían más cerca las de Menorca o las Islas Canarias, sino para visitar las grandes zonas arqueológicas. Por otro lado, muchos artistas, como Henry Moore, se han inspirado en el arte prehispánico. De modo que los europeos empiezan a darse cuenta de que aquí hay una experiencia extraordinaria.

Sin duda que las ideas de usted y sus obras han influido significativamente en este proceso. ¿Qué puede decirnos al respecto?

Creo que la aceptación y difusión de mis estudios quizá responde al hecho de que he trabajado siempre con un interés vital, derivado de mis propias inquietudes espirituales. Considero que la flor y el canto ofrecen una concepción estética del universo: de ahí su riqueza. Tal vez eso explique que los libros que publiqué, como *La filosofía náhuatl* que fue mi tesis, *Visión de los vencidos* o *Los antiguos mexicanos*, fueran bien recibidos y se empezaran a traducir. *La filosofía náhuatl* se tradujo al inglés, al alemán, al francés e incluso, sin saberlo yo, al ruso; *Visión de los vencidos* a otras muchas lenguas, incluyendo el método Braille. Una perso-

na que trabaja aquí, en el Instituto, me pidió que firmara un ejemplar para su hermano que es ciego; yo pensé que me traería un librito pequeño, pero son unos cartones tremendos. Bueno, volviendo a la pregunta inicial, repetiré que los lectores de mis obras posiblemente encuentran en ellas una experiencia vital que se comunica. No pretendo, de modo alguno, que estén exentas de errores y de fallas. Cuando releo trabajos míos las encuentro y, por ello, en ediciones nuevas, he cambiado algunas cosas. Solamente hay dos tipos de seres que no cometen errores, uno sería el Eterno y los otros, por ejemplo, las piedras, que tampoco se equivocan. Los que estamos en medio cometemos muchísimos errores que, claro, debemos de ir superando.

Nos ha hablado de la forma en que se acercó a la cultura náhuatl y de sus estudios en este campo. ¿Podría contarnos ahora cómo surgió su interés por la Baja California?

La Baja California es una región completamente diferente a la mesoamericana; de hecho, son dos contrastes extremos. Sólo conozco a otra persona que, al igual que yo, se acercó a ambas áreas y es un personaje que me resulta muy simpático: Francisco Javier Clavijero. Se dedicó a la historia prehispánica y durante su destierro en Bolonia, Italia, donde radicó al ser expulsado junto con el resto de los jesuitas, escribió la *Historia antigua de México*. También, a pesar de que nunca había estado en la península, redactó una historia de la antigua Baja California. Lo hizo gracias al contacto con misioneros jesuitas que trabajaron en la región, entre ellos Miguel del Barco, autor de una crónica importantísima que había estado inédita y que tuve la posibilidad de publicar en el Instituto de Investigaciones Históricas,

en dos ediciones, además de una traducción que se hizo al inglés. Bueno, pues Clavijero, basándose en Miguel del Barco, redactó su obra sobre Baja California.

A mí, esta región me atrajo de una manera curiosa. Cuando estudiaba la primaria una maestra afirmó que Baja California pertenecía a Estados Unidos. Yo levanté la mano para decir que creía que era de México; ella contestó: "ya te dije que toda California es de Estados Unidos, pues nos la quitaron en la guerra". Insistí que formaba parte de nuestro país y entonces me sacó de la clase por rebelde. Cuando llegué a mi casa le pedí un mapa a mi padre y juntos confirmamos que pertenecía a México, pero ya no se lo dije a la maestra porque pensé que no sólo me iba a expulsar de la clase sino también de la escuela. Desde entonces, me quedó grabada la cuestión de Baja California, tema que me interesaba muchísimo. Finalmente tuve ocasión de visitarla y de recorrerla, junto con mi esposa, antes de que existiera la carretera transpeninsular y cuando la parte sur todavía era territorio. La región me fascinó. Estando allí quise saber qué documentación podía encontrar en la península y, en La Paz, pregunté por la existencia de archivos. Me veían como si buscara elefantes o camellos; nadie sabía nada de documentos, hasta que alguien comentó que en la azotea de la cárcel había una serie de papeles viejos. Nos dejaron subir acompañados por un preso de confianza que nos guió y nos dijo que cuando se tiró el Palacio de Gobierno —un edificio muy bonito de la época porfiriana— no habían sabido qué hacer con los papeles que estaban allí y los habían llevado a la prisión, lo cual en cierta manera fue bueno porque allí se quedaron presos, sin que se los robaran. Cuando empezamos a buscar encontramos algunos documentos manchados de sangre. Le pregunté al preso el porqué, pensando que quizá se ha-

brían manchado durante una batalla, pero me contestó que en realidad en ese cuarto se interrogaba a los sospechosos que se negaban a confesar y que, al resistirse, eran golpeados; los presos se limpiaban luego la sangre con los papeles.

Bueno, pues de pronto localicé un documento que decía "Carta de la adhesión de la California a la República Federal de 1824". Me dije, si lo encuentra otra persona luego lo hallaremos en Estados Unidos, en la Biblioteca Bancroft, en la de Texas o en la Newberry. Fui a ver al gobernador del territorio, que era el licenciado Cervantes del Río, y le sugerí que por lo pronto era necesario poner tres candados en el cuarto, mientras que mandábamos a dos personas del Instituto de Investigaciones Históricas para que organizaran el archivo y sellaran los documentos. Fueron enviadas Guadalupe Pérez San Vicente y Beatriz Arteaga, esta última era una técnica académica. Ambas habían trabajado mucho en el Archivo General de la Nación. Una vez organizado el archivo se instaló adecuadamente. Hoy en día, se encuentra en el edificio de la Dirección de Cultura y está bien clasificado, cuenta con estantería y mesas de trabajo y lo visitan muchos investigadores. Buena parte de esa documentación se microfilmó, de manera que aquí en el Instituto tenemos una copia. Es un repositorio importantísimo, pues contiene mucha documentación no sólo de la Baja California sino también de la Alta California.

A partir de entonces visito frecuentemente Baja California, tanto la parte sur como el norte, donde se encuentra la Universidad Autónoma de Baja California. Hay que decir que el norte es más dinámico. Cuenta con poblaciones muy grandes, como Mexicali, Ensenada, Tijuana y aun Tecate. Siendo todavía director de este Instituto hablé con el rector de la Universidad Nacional, que era el doctor Soberón, y le propuse que creáramos un Centro de

Investigaciones Históricas en forma conjunta con la Universidad Autónoma de Baja California. El convenio se firmó con Luis López Moctezuma, rector de esta institución, nada menos que en el observatorio de San Pedro Mártir, allá en la sierra, un lugar precioso. Esto ocurrió hace aproximadamente veintidós años, el año de 1975. Poco a poco, diversos estudiantes fueron haciendo sus tesis de licenciatura o de maestría sobre esta región. Actualmente es un centro —hoy ya Instituto— bastante floreciente que cuenta con varios becarios, con publicaciones, con su edificio propio, de tal manera que es un núcleo de irradiación de conciencia histórica estratégico en la frontera con Estados Unidos. A partir de su fundación, en el norte de Baja California, empezaron a concentrarse otros centros de investigación: aparte de las unidades de la propia Universidad de Baja California, tenemos varias ramas de la UNAM, como la Escuela de Ciencias Marinas en Ensenada, el Observatorio Astronómico que depende del Instituto de Astronomía y un centro del Instituto de Física. También se han erigido allá El Colegio de la Frontera Norte, así como unidades del Tecnológico de Monterrey y de la Universidad Iberoamericana. En síntesis, entre Ensenada y Tijuana se ha creado un importante núcleo de docencia e investigación, lo cual debe alegrarnos mucho.

Como investigador he incursionado con gran interés en esta región. Publiqué la obra del padre Barco, que es importantísima y que se considera casi como la biblia de la historia de Baja California del siglo XVIII. Más tarde, preparé obras como *Testimonios sudcalifornianos*, *Cartografía y crónicas de la Antigua California* y algunos otros trabajos.

Hace poco estuve en Loreto, porque se conmemoraron los trescientos años de su fundación. Considero que la entrada de los jesuitas a la zona representa

una epopeya y una tragedia a la vez. Es una epopeya porque lograron lo que no habían conseguido antes los conquistadores españoles, desde Hernán Cortés. La obra misionera es antecedente de la California actual. Pero es una tragedia porque el contacto trajo a los indios enfermedades y la imposición de formas de vida muy distintas a las suyas, lo que ocasionó un desastre demográfico que prácticamente acabó con la población indígena.

Retomando la alusión que hizo usted hace unos momentos a su seminario en la Universidad Nacional, nos gustaría que nos hablara un poco de su labor docente: ¿qué nos puede decir de su magisterio y de sus alumnos después de haber enseñado por más de cuarenta años?

Como profesor siempre he estado vinculado con la Facultad de Filosofía y Letras; siempre he dado clases ahí. El Instituto de Investigaciones Históricas no se dedica propiamente a la docencia, pero, como todos los institutos de la Universidad Nacional —tanto los de humanidades como los de ciencias—, está relacionado con las facultades y escuelas donde se enseñan las disciplinas correspondientes. La inmensa mayoría de los miembros de este Instituto dan clases; son pocos los investigadores que no lo hacen o que no dirigen tesis. Creo que nadie está más capacitado para la docencia que el investigador, porque es quien está enriqueciendo el campo del conocimiento y puede transmitir mejor ese conocimiento. Desde luego, éste tiene que tener ciertas dotes de maestro, pero creo que todo el que se esfuerza puede adquirirlas.

A lo largo de más de cuarenta años de enseñar en la Facultad de Filosofía y Letras, he tenido alumnos muy distinguidos, mexicanos y extranjeros. Alfredo López Austin, por ejemplo, cuyas aportaciones

no hace falta ponderar, asistió a mi seminario durante doce años seguidos. López Austin primero trabajó conmigo en el Instituto Indigenista Interamericano; después fue secretario de este Instituto, mientras yo fui su director. También fueron mis alumnos algunos investigadores que ahora están aquí en el Instituto: Víctor Manuel Castillo, Josefina García Quintana, José Rubén Romero y Patrick Johansson. Entre otros participantes en mi seminario, debo mencionar a Jorge Gurriá Lacroix, Carlos Martínez Marín, Rosa Camelo, Elsa Cecilia Frost, Beatriz de la Fuente y la propia Mercedes de la Garza. Sin exageración ninguna, puedo decir que por mi seminario han pasado unos treinta estudiantes mexicanos o más, que se han dedicado a la cultura náhuatl, investigadores que se formaron, al menos en parte, en este seminario.

Entre mis alumnos extranjeros más reconocidos está, por ejemplo, Rudolf Van Zantwijk, de origen holandés, quien trabaja ahora en la Universidad de Utrecht, y ha hecho contribuciones muy importantes a la historia del México prehispánico. Voy a referir una anécdota suya. La primera vez que Van Zantwijk vino a México, en 1957, creía que en nuestro país todo el mundo hablaba náhuatl y, como él ya sabía la lengua —la había aprendido solo—, al llegar al aeropuerto se dirigió a los que cargaban las maletas en náhuatl. Los maleteros le dijeron: “mire, nosotros holandeses no entendemos, hablemos en inglés; a ver si le podemos ayudar”. Hace poco estuvo aquí, lo invité a mi seminario para que hablara de lo que estaba haciendo. Sigue trabajando muy intensamente y ha formado escuela tanto en Amsterdam como en Utrecht.

También he tenido alumnos franceses, como Georges Baudot, que vino varias veces a mi seminario. Ahora está en Toulouse y ha sido director del Instituto de Estudios Pluridisciplinarios Latinoamericanos; tiene la revista *Caravelle* y

ha formado escuela. Me ha mandado varios de sus estudiantes; ahora mismo hay una aquí en mi seminario y han venido otros. Jacqueline de Durand-Forest es otra francesa que fue mi alumna. Hoy en día es directora de Investigación en el Centro Nacional de la Investigación Científica de Francia. Patrick Johansson, también francés, asistió a mi seminario no sé cuántos años; ahora está aquí de investigador y es mi adjunto. Habla muy bien náhuatl y también está haciendo escuela; imparte clases en la Universidad de Puebla. Por otro lado está Birgitta Leander: ella es sueca; coincidimos en París cuando yo representaba a México en la UNESCO. Vino a México gracias a una beca, cuando mi seminario comenzaba, y se enamoró de la cultura prehispánica. Cambió su vida y se dedicó intensamente a la investigación, y ha publicado varios códices. Hace poco hicimos juntos un libro que editamos en París, una antología en francés de la literatura náhuatl desde lo más antiguo hasta lo más reciente.

He tenido también alumnos alemanes, polacos, españoles e italianos, así como japoneses e israelíes; por supuesto muchos norteamericanos y canadienses. Así que es variadísimo mi seminario, asisten gentes de los cuatro rumbos del mundo; ahora tengo por ejemplo una japonesa, dos coreanos, una sueca, una francesa, dos canadienses, norteamericanos, españoles y mexicanos. De modo que ha habido una irradiación muy grande. Esto es otra prueba de que el pasado prehispánico pertenece a la historia universal. Naturalmente que no todos los que asisten al seminario se especializan en la historia prehispánica: de cada diez habrá uno o dos que se dedican para siempre al tema. Pero eso es normal, porque muchos vienen sólo por el interés de complementar sus estudios de historia de México.

Lo más interesante es que también participa en el seminario gente de estirpe

náhuatl. Desde hace alrededor de quince años, empezaron a asistir a mi seminario sobre todo maestros normalistas, como Librado Silva Galeana, Francisco Morales Baranda, Natalio Hernández, Delfino Hernández, Cayetano Juárez y Alfredo Ramírez, que venían de diversos lugares del área náhuatl. Y esto ha venido a enriquecer notablemente al seminario. No se trata de un grupo homogéneo, sino que hay grandes diferencias entre ellos; por ejemplo, entre los que vienen de zonas nahuas urbanas —como Santa Ana Tlacotenco, en Milpa Alta— y los que vienen de zonas rurales. Pero aun los “nahuas urbanos” conservan su lengua: siguen hablando una variante cercana, en un noventa por ciento, a los textos. Cuando estos alumnos llegaron al seminario no conocían la gramática; algunos no creían que se pudiera escribir la lengua —a pesar de que el náhuatl se escribe desde la década de los años veinte en el siglo xvi. Ahora, conocen la gramática perfectamente, y el náhuatl es una lengua con una polisíntesis muy compleja, de modo que hay que conocer a fondo su estructura para entenderlo bien. La presencia de estas personas de estirpe náhuatl en el seminario es vital para mí. He realizado algunos proyectos con los alumnos de origen náhuatl. Por ejemplo, Librado Silva y yo editamos los *Huebueh-tlahtolli, testimonios de la antigua palabra*, que es uno de los textos más antiguos de la sabiduría indígena. Librado hizo la traducción —nunca antes se había traducido en forma completa— y yo la introducción. El libro fue publicado por la Comisión Nacional Conmemorativa del Encuentro de Dos Mundos, en 1992. Se hizo una edición facsimilar porque no quedaban más que dos ejemplares de una edición de 1600. Después, la Secretaría de Educación Pública y el Fondo de Cultura Económica lo reeditaron con un tiraje de más de 600 000 ejemplares, aunque ya sin el facsímil.

Si me preguntaran sobre mi seminario en estos momentos, les diría que está enfrentando el problema del número de alumnos. Antes tenía yo entre ocho y doce estudiantes; ahora son alrededor de treinta, que es un número demasiado elevado para un seminario. Sin embargo, no los rechazo. Unos vienen del diplomado de estudios mesoamericanos y otros de la carrera de historia; también tengo lingüistas, arqueólogos, etnólogos, médicos y psicólogos. Asisten porque les interesa la experiencia mesoamericana, su historia, y ven que en ella hay algo muy valioso.

Nos ha hablado de sus libros y de su magisterio, quisiéramos pedirle ahora, para armar un cuadro más completo de su obra, que se refiriera a la revista que ha dirigido usted desde hace cuatro décadas, Estudios de Cultura Náhuatl. ¿Cuál ha sido la historia de esta publicación, su repercusión...?

Estudios de Cultura Náhuatl se creó en 1959, hace casi cuarenta años. La fundamos el padre Garibay y yo con el objeto de publicar estudios monográficos de autores de diversos orígenes, de investigadores de todo el mundo; también para reproducir documentos indígenas y para sacar a la luz noticias sobre lo que ocurre en los estudios nahuas. La revista ha cumplido sus objetivos, ha dado cabida a trabajos de investigadores de muchísimos países y ha dado cuenta de una amplia producción sobre el tema. Se publican artículos en inglés, en francés y alguno que otro en alemán; por supuesto, también aparecen textos en náhuatl.

Al principio *Estudios de Cultura Náhuatl* era una publicación eventual, como lo fueron otras que ha tenido el Instituto. Pero ahora aparece regularmente una vez por año. Ha crecido mucho, demasiado diría yo, porque ha llegado a te-

ner números de quinientas páginas. Y eso es demasiado: se hace difícil de manejar y los costos aumentan mucho. La causa es que recibimos muchos trabajos buenos, textos que el comité dictaminador considera que deben publicarse. Recientemente se nos pidió por parte del Conacyt que la revista apareciera dos veces al año con el fin de mantener una calidad de excelencia. Pero no lo creo necesario, hay cantidad de publicaciones en el mundo que son anuarios: en Alemania los *Jahrbuch*, en inglés los *Year Book* y la revista *Physical Anthropology*, entre otros; en francés nada menos que la revista de la Escuela de los Anales. No tiene razón el parecer del Conacyt. La revista se encarecería mucho de aparecer dos veces al año, además representaría mucho más trabajo.

La publicación de la revista es una tarea pesada. A mí me ha ayudado mucho Lupita Borgonio, una técnica académica admirable en verdad. Es la persona que tiene más tiempo de trabajar en el Instituto. Ella entró cuando la institución tenía un par de años de haberse fundado. Es una persona de una gran lealtad y de una capacidad de trabajo extraordinaria; de modo que todo lo que yo diga es poco. Inicialmente, trabajamos en la revista el padre Garibay y yo; después de su muerte, colaboraron Alfredo López Austin y Víctor Manuel Castillo. Pero, a partir de que ellos se separaron, sólo he contado con el apoyo de Lupita Borgonio. Esto me preocupa; yo quisiera que vinieran otras personas a ayudarme y que sean las que, a la larga, tomen el relevo. Les digo a algunos de los estudiantes que están por aquí que participen. Se lo he dicho a Patrick Johansson, a Pilar Máynez —que también fue mi alumna y que está ahora en la ENEP Acatlán—, a los propios alumnos de estirpe náhuatl. Nuestra revista ha sido un buen ejemplo. Algunos años después de fundada, el doctor Alberto Ruz, entonces direc-

tor del Centro de Estudios Mayas, quiso hacer una publicación semejante. La llamó *Estudios de Cultura Maya*, y explicó que seguía nuestro modelo no por mimetismo sino porque quería que las dos grandes culturas tuvieran producciones afines. Por otra parte, cuando dirigí el Instituto de Investigaciones Históricas quise establecer otras dos revistas siguiendo el modelo de la de *Cultura Náhuatl*: la de *Estudios de Historia Novohispana* y la de *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, que se fundaron entonces y siguen editándose. Eso me da mucho gusto porque, aunque yo me dedique al tema indígena, no estoy ciego frente a la importancia de los estudios sobre la Nueva España y el México moderno y contemporáneo.

Además de ser un espacio para difundir los estudios sobre la especialidad, *Estudios de Cultura Náhuatl* ha servido para incentivar a las personas de origen náhuatl a producir nueva literatura. La revista tiene una sección de creatividad actual en náhuatl. Por otro lado, lo que pasa en esta lengua náhuatl influye en otras. No olvidemos que el náhuatl fue *lingua franca* en Mesoamérica y que hasta el siglo XVIII era lengua de comunicación general entre los grupos indígenas. La revitalización del náhuatl ha influido en otras lenguas de tal manera que, hoy día, al menos en una veintena de lenguas mesoamericanas se está produciendo literatura.

¿En qué aspectos considera usted que sus ideas y sus trabajos han marcado la forma de acercarse a la historia prehispánica?

Desde que empecé a trabajar textos nahuas me interesé por lo que podríamos llamar el punto de vista del otro. El camino para hacerlo era a través de los testimonios que ellos, los nahuas, nos de-

jaron. Para lograrlo, era necesario conocer su lengua; de otra manera todo intento resulta ingenuo, yo diría casi absurdo: ¿cómo entender al otro si no se sabe lo que dice? Las traducciones son insuficientes. De ahí surge una primera regla: hay que conocer la lengua y conocerla estructuralmente lo mejor posible.

Una vez que se conoce la lengua, hay que acceder a las fuentes y estudiarlas. Hay que intentar acercarse lo más posible a la mentalidad que se expresa en los textos, a través de las metáforas, de los rasgos estilísticos. Para lograrlo es necesario, aunque no basta, conocer la lengua y contar con grandes diccionarios —que asimismo no los tenemos. Hay que acercarse además a muchos otros testimonios, como a los códices. Cada vez me convenzo más de que los textos fueron las palabras que brotaron de los códices y de la tradición antigua. Hay que acercarse a los códices, tanto a los pocos que tenemos prehispánicos como a los muchos que tenemos de la época colonial. También hay que acercarse a la arqueología para entender los textos. Esta disciplina estudia realidades que tienen mucha relación con nuestros textos. Por ejemplo, cuando se descubrieron las ruinas del Templo Mayor pudimos leer literalmente, con los textos, qué significaban aquellos monumentos: el Templo Mayor era el Coatepec, reactualización del cerro de la serpiente donde nació Huitzilopochtli, y arriba estaba la realidad dual con su madre Coatlicue; estaban Tláloc y Huitzilopochtli —este último nació ahí—, y vimos cómo cuando nació se le enfrentó a su hermana la Coyolxauhqui y a los 400 guerreros del Sur; entonces tuvo él que vencerlos con la serpiente de fuego, la Xiuhcōatl, y en varias etapas constructivas volvía a aparecer otra Coyolxauhqui. Y luego leemos y vemos en los códices que en la fiesta de Panquetzaliztli se reactualizaba toda esa

lucha y tenemos textos que nos lo describen con todo detalle. Los textos pueden hacer hablar a las piedras. Las diferentes disciplinas se complementan para entender mejor la realidad.

En fin, mi método ha consistido en acercarme a los textos nahuas sobre una base lingüística y filológica para captar, hasta donde sea posible, el pensamiento de sus autores. Después hay que ser lo más literal posible, sin violentar la lengua receptora —el español, en este caso. También hay que tomar en cuenta los códices y el mundo de la arqueología. Bueno, pues de esta manera escribí *La filosofía náhuatl*, *Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares*, ya no digamos *Visión de los vencidos*, que básicamente es un conjunto de textos indígenas. Y este método creo que ha influido en varios de los estudiosos que me han seguido. Yo nunca me he afiliado a una corriente teórica de la historia como el historicismo, el marxismo, el estructuralismo o las mentalidades. He leído sobre esto, me ha interesado mucho, pero pienso que muchas de estas teorías son modas. Evidentemente que todas ellas dejan un sedimento positivo, pero pasan luego. Si bien me han interesado las teorías, yo he buscado sobre todo el acercamiento a las fuentes y en eso creo que ha habido mucha gente que me ha seguido.

Para concluir esta entrevista queremos que, desde su perspectiva de historiador de las culturas prehispánicas, nos hable sobre la problemática actual del mundo indígena.

Me ha interesado mucho la realidad contemporánea, desde los años en que estuve cerca del doctor Gamio. Después, haber dirigido el Instituto Indigenista Interamericano me permitió estar en contacto con grupos indígenas de muchos

lugares: desde Alaska hasta la Tierra del Fuego. Entonces me di cuenta de sus diferencias, también de su gran semejanza: la de haber sido objeto de explotación, de discriminación, de repulsa, de imposición...

Los pueblos indígenas son los más antiguos del continente, antes de ellos no había nadie. ¿Cómo no van a tener el derecho a guiar su destino, a tener sus territorios, a hablar su lengua? Por mucho tiempo se les tuvo aislados, sin acceso a la educación. Pero hoy en día hay indígenas muy preparados, profesionistas. Es ejemplar el caso de Ireneo Rojas, un purépecha que estudió física en Alemania y que está interesadísimo en la defensa de su cultura. También conozco a Víctor de la Cruz, abogado zapoteca del istmo de Tehuantepec, quien está muy interesado en lo mismo. Él dirige un seminario de cultura zapoteca en el CIESAS y en la Universidad Benito Juárez de Oaxaca. Estoy dispuesto a expresar mi pensamiento y a luchar —y lo he hecho ya en artículos y conferencias—, a apoyar las demandas indígenas que considero justísimas y nada peligrosas para México.

No se debe confundir el reclamo de autonomía con el de soberanía. La Universidad Nacional es autónoma, pero no es soberana. La autonomía consiste básicamente en la capacidad de un grupo para autodeterminarse, es decir, para elegir a sus propias autoridades, administrar sus recursos, buscar una representación propia fuera de las comunidades —ante otros organismos e instituciones y en otros niveles del gobierno y la administración pública—; también para mantener sus usos y costumbres, cuando no estén en contra de las leyes generales. De hecho, hay grupos que actualmente gozan de una autonomía *de facto*: por ejemplo, los yaquis. Ellos tienen un territorio propio que les reconoció el presidente Lázaro Cárdenas, y eligen a sus propias autoridades. Para

que todos los pueblos puedan gozar de estos derechos, el Congreso de la Unión tendrá que legislar, y también tendrán que hacerlo los estados. Será difícil lograr esto, pero si el problema no se atiende van a surgir más grupos que protesten, y la situación se puede volver sumamente peligrosa.

Creo que todos los que estamos dedicados a la historia de las culturas antiguas tenemos una responsabilidad muy grande frente a la problemática de los pueblos indígenas. Debo agregar que estos problemas no son exclusivos de México, los encontramos también en otros países de América Latina, en Canadá, en Estados Unidos y en la misma Europa. En Gran Bretaña, por ejemplo, están los irlandeses del norte, galeses y escoceses. Estos dos últimos tienen ya parlamentos propios. En España se ha resuelto la situación de los catalanes, vascos, gallegos y valencianos con las autonomías, aunque hay grupos que han asumido actitudes intransigentes. En África la situación es mucho más grave: los grupos étnicos fueron arbitrariamente divididos con el reparto que hicieron

los europeos. En fin, pienso que el gran reto del siglo *xxi* es vencer a las fuerzas empeñadas en hacernos a todos iguales, en cuyo extremo se encuentran los partidarios de la clonación, las grandes transnacionales y los países hegemónicos.

Los pueblos indígenas representan una fuerza importante para resistir esa tendencia; son un baluarte de identidades. Todos los mexicanos tenemos algo de indígena, tenemos mucho de su sensibilidad, de su alimentación, de su manera de percibir el mundo. Tenemos un gran repositorio de tradiciones indígenas para hacer frente a los embates homogeneizadores de la economía, las costumbres, la cultura. Todo esto confiere un interés adicional y muy grande al conocimiento de las culturas indígenas, las antiguas y las de los pueblos originarios. México será mucho más rico si se conocen y fomentan las diferencias culturales y lingüísticas que —sin mengua de su unidad como Estado nacional— existen en él. Ojalá que todos contribuyéramos a que esto, que es una realidad, también lo sea en nuestros ordenamientos jurídicos. □



○ EVENTOS ACADÉMICOS

PRESENTACIÓN DE LIBROS

Resultados del proyecto Historia de las relaciones entre México y los Estados Unidos. Viejos problemas y nuevas perspectivas

Elisa Speckman

Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM

El pasado 22 de enero tuvo lugar la presentación de los resultados del proyecto de Historia de las relaciones entre México y los Estados Unidos. Viejos problemas y nuevas perspectivas, en el auditorio del Instituto de Investigaciones Doctor José María Luis Mora. Concluyen así las tareas de investigación realizadas a lo largo de varios años por académicos de diversas instituciones y jóvenes estudiantes, bajo la coordinación del doctor Carlos Bosch García y, a su muerte, de la doctora Marcela Terrazas y la maestra Ana Rosa Suárez.

El propósito del proyecto es la creación de un foro de debate de especialistas sobre la relación mexicano-norteamericana en el siglo *xx* y la formación de nuevos estudiosos interesados en el tema. Con esta finalidad, se organizaron dos seminarios paralelos. El primero de ellos, integrado por investigadores, analizó y discutió los proyectos y avances de los trabajos en curso, y elaboró la introducción del libro que se preparó en su seno. El segundo, compuesto por becarios, siguió con atención las labores catalográficas y comentó los estudios que conformaron las tesis de licenciatura de sus integrantes. Como fruto de ambos seminarios se cuenta con una obra colectiva, integrada por ocho catálogos documentales que conforman la *Colección Carlos Bosch García* y por seis tesis.

La obra *Política y negocios. Ensayos sobre la relación entre México y los Estados*

*Unidos en el siglo *xx** fue comentada por la doctora Antonia Pi-Suñer, quien destacó la alta calidad, la novedosa perspectiva y originalidad de los ensayos que la constituyen. Asimismo, señaló que el trabajo se aleja de la historia diplomática tradicional y nos lleva a la intrincada trama de la política interna de los Estados Unidos y de México y su escabrosa relación con especuladores y agiotistas. Así, con la incursión de mexicanos en el estudio del pasado norteamericano comienza a compensarse el viejo interés que historiadores estadounidenses han mostrado por nuestra historia.

Por su parte, el ministro Jorge Álvarez Fuentes, director del Acervo Histórico Diplomático de la Secretaría de Relaciones Exteriores, señaló que este proyecto ha impulsado el conocimiento de los vínculos entre nuestro país y el vecino del norte a través de ensayos originales que plantean nuevas preguntas a temas viejos pero escasamente investigados. Comentó aquellos catálogos de fondos provenientes del archivo de la cancillería, a saber: *Los primeros años de la legación mexicana en Washington. Colección de documentos en el Archivo de la Embajada de México en los Estados Unidos de América*, de José Miguel Villaseñor, donde se da cuenta de las tareas de los diplomáticos mexicanos, de las dificultades para lograr el reconocimiento de nuestro país como nación, así como de los innumerables problemas a los que los

representantes hubieron de hacer frente, y de su visión del panorama internacional desde Washington en los lustros de vida independiente; *El paso interoceánico por el istmo de Tehuantepec en las relaciones de México y los Estados Unidos (1849-1860)*, de Dolores Duval Hernández, cuya documentación se centra en las ambiciones sobre el istmo mexicano en el difícil periodo de la posguerra del cuarenta y siete; *El Tratado de La Mesilla. Catálogo de documentos del Archivo Histórico de la Secretaría de Relaciones Exteriores (1848-1856)*, de Rosalba Mayorga Caro, referido a la gestión de Juan Nepomuceno Almonte en los difíciles años en que la relación bilateral se vio entorpecida por las diferencias fronterizas, las expediciones filibusteras, las incursiones de indios nómadas en

suelo mexicano y los proyectos transistmicos estadounidenses en México. Álvarez Fuentes resaltó los servicios que la *Colección Carlos Bosch García* habrá de prestar a los estudiosos de la historia de la política exterior, las relaciones internacionales y la diplomacia mexicana.

Finalmente, la doctora Rosa del Carmen Martínez Azcobereta, coordinadora del Colegio de Historia de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México, hizo énfasis en la calidad de las tesis surgidas del proyecto. Asimismo, subrayó las bondades de los trabajos de tipo interinstitucional que favorecen la participación de egresados, quienes con estas experiencias complementan su formación en el ámbito de la investigación. □

In iibiyo, in itlahtol. Su aliento, su palabra (Homenaje a Miguel León-Portilla)

Beatriz de la Fuente

Instituto de Investigaciones Estéticas, UNAM

*¡Exista la amistad!
Es tiempo de conocer nuestros rostros.
Tan sólo con flores
se elevará nuestro canto.*

"Hacer sabios los rostros ajenos", una de las fórmulas con las cuales los antiguos mexicanos ubicaban el papel social del filósofo, me parece una noción atinadísima. La sabiduría, comprendida así, es un bien que se irradia, algo que nos alcanza y nos transforma. Y es una frase que me recuerda aquel verso de Gabriela Mistral: "Si tú me miras, yo me vuelvo hermosa." Porque hay un paralelismo sugerente entre el amor y la sabiduría, que

en filosofía son uno y lo mismo. Estar cerca de un sabio es como estar cerca de alguien amado.

Hay otro término de los recogidos por los informantes de Sahagún que se refieren al *tlamatini*, al sabio, y que me parece, igual que el anterior, perfectamente aplicable a Miguel León-Portilla: *teixcuitiani*, que literalmente quiere decir "el que hace tomar a los otros una cara". Me parece que muy pocos han contribuido como él

a configurar el rostro de nuestro país y, por ende, de todos los mexicanos. Cuando se habla de los hombres y mujeres que hicieron la patria, generalmente se habla de políticos y luchadores sociales. A cada quien su mérito, pero qué injusticia se hace cuando se pasa por alto a aquellos sabios que, como Miguel, han puesto todo su esfuerzo y su talento en el estudio de la historia nacional, en preservar la memoria colectiva y en enriquecer nuestro legado cultural. Este rostro de México, magnífico, es el que nos enorgullece y el que nos permite seguir unidos.

Con pasión infatigable, en efecto, Miguel ha consagrado su vida a estudiar nuestra historia antigua. Siguió los pasos de su admirado maestro, el doctor Ángel María Garibay, y abordó problemas complejos y sobre los que había tan poca luz, con la ayuda de todas las disciplinas humanísticas, como lo habría hecho un hombre del Renacimiento. León-Portilla es a la vez un antropólogo, un historiador, un lingüista, un filósofo, un traductor notable de los poetas nahuas y, él mismo, un poeta. Su impresionante erudición y su curiosidad y capacidad para una infinidad de temas de estudio lo hacen una *rara avis* en un mundo que cada vez tiene más especialistas y menos sabios. Como el latino, nada de lo humano le es ajeno, y por eso su comprensión del mundo nahua es una comprensión humanista y, por ello, universal.

La imagen que tenemos hoy de nuestro país no sería la misma sin sus contribuciones. Libros como *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes* y *Visión de los vencidos* cambiaron radicalmente nuestra concepción del pasado precolombino. Gracias a ellos, pudimos ubicar en su justo nivel una cultura extraordinaria que, si bien había dado manifestaciones artísticas y arquitectónicas espléndidas, no era concebida como capaz de producir un sistema complejo de ideas, ni tampoco una literatura que rebasara el interés antropológico.

La filosofía náhuatl, libro incomprendido por varios al principio y hasta objeto de burlas, representó el punto de partida de una manera nueva de interrogar los textos y documentos antiguos. Es por tanto, igualmente, un paradigma metodológico que mucho bien ha hecho a nuestra historiografía, especialmente en lo que hace a ese campo, hasta hace poco escasamente atendido, de la historia de las ideas. Georges Baudot es explícito al respecto: "Pocos libros —dice— han representado y representan aún ahora tanto para entender y situar una de las más espléndidas y más logradas culturas de la humanidad."

Visión de los vencidos es un caso extraordinario. Creo que muy pocos libros despiertan tanto fervor y tanta admiración por un grupo de lectores tan grande y tan diverso. El estudiante, el especialista, el amante de la literatura han encontrado en él una fuente esencial. A partir de este libro, el estudio de la historia ya no puede atenerse solamente a la versión de los vencedores, los que tradicionalmente han "hecho" la historia. De manera más contundente y clara que cualquier otro texto, *Visión de los vencidos* nos hizo comprender el drama de la conquista, sus consecuencias espirituales y la magnitud del primer arrasamiento cultural del que fueron víctimas las naciones originarias de México.

Por si su contribución metodológica e historiográfica no bastara, el libro es también una obra literaria excepcional. Quizá ningún otro libro mexicano alcance tales tonos epopéyicos. Pero hay un efecto de *Visión de los vencidos*, acaso no previsto por el autor, y es su extraordinaria influencia en la reafirmación cultural e ideológica de grupos indígenas o grupos oprimidos. Este tema lo aborda de manera por demás ilustrativa Jorge Klor de Alva en su texto.

Previsto o no, lo cierto es que León-Portilla logra siempre que sus estudios del pasado se conecten con el presente y, todavía más, apunten al porvenir. Es verda-

deramente digno de admiración ver cómo las personas, los grupos sociales, la nación misma, recibe sus trabajos como necesarios. Adonde apunta la visión de León-Portilla hay un asunto que el país necesitaba aclararse, y sobre el cual había que meditar, un hueco en nuestra historia que él, verdadero radar de nuestra conciencia colectiva, se apresta a atender y descifrar.

Menciono los dos libros ya citados a manera de ejemplo, pero ciertamente la bibliografía de León-Portilla es impresionante. El índice del libro que hoy nos ocupa ilustra de manera fehaciente la multiplicidad casi inverosímil de sus intereses como investigador, historiador, filósofo, traductor, impresor de fuentes, profesor, estudioso de Sahagún, de la lengua náhuatl, de la historia de la California mexicana, de la cultura hebrea, etcétera.

Como Borges, León-Portilla sabe que todas las disciplinas están contaminadas de historia. Quizá esto explique su sed tantálica por saberlo todo, su pasión histórica que se dispara por los rumbos más inusitados. Pero su generosidad intelectual, esa actitud alegre por compartir todos sus hallazgos y sus búsquedas, la explica su carácter, su don de gentes, su temple modesto y amable.

Este libro nos lo enseña de cuerpo entero. Clementina Díaz y de Ovando, Gisela von Wobeser, Eduardo Matos Moctezuma y Roberto Moreno y de los Arcos, alumnos y colegas todos ellos de Miguel, son los encargados justamente de dibujar su rostro humano, ubicarlo en la amistad, en la vida privada, donde Miguel brilla tanto y da tanto como en la vida intelectual.

La prosapia de Miguel es de adelantados, de los que abrieron camino: tiene parentesco por la vía materna con Manuel Gutiérrez Nájera, fundador del modernismo en nuestro país, y fue sobrino por la vía paterna de Manuel Gamio, el padre de la antropología mexicana. Él mismo abre caminos constantemente, se adelan-

ta, guía a sus alumnos como los mejores maestros: dándoles y exigiéndoles mucho. Es emocionante para cualquiera que se dedique a la docencia constatar la admiración que sus alumnos tienen por él. Los investigadores que él ha formado son muchos y muy destacados. Todos los autores que en las páginas del libro se refieren al maestro mencionan cómo éste les cambió las vidas. ¿Puede aspirar a algo más un profesor?

Pero también todos ellos despliegan un espíritu crítico y una acuciosidad que, sin duda, le deben mucho a la guía académica de León-Portilla. Sus nombres y el lugar que ocupan en el mundo intelectual nos evidencian que el nivel de los estudios históricos, especialmente el que han alcanzado los estudios nahuas, no sería el mismo sin el papel omnipresente de Miguel.

“Si el universo —decía Pascal— nos contiene por el espacio, nosotros contenemos el universo por el espíritu.” Cuando pienso en León-Portilla, me viene a la mente esta frase, verdadera pero cada vez menos explorada en sus posibilidades. El universo intelectual de Miguel es uno en constante expansión, vastísimo y luminoso. Con esa capacidad de trabajo envidiable y con la inteligencia ejercitada en el análisis más profundo, Miguel León-Portilla nos ha entregado libros e instituciones fundamentales, nos ha ayudado a construir nuestro pasado como una manera de reconciliarnos con el presente. Nos ha enseñado el rostro indígena de nuestro país —un rostro actual y en cambio permanente: una cultura viva—; ha localizado los textos fundamentales, los ha situado, analizado, glosado, para que a manera de hilo de Ariadna nos enseñen la salida de tanta confusión nacional. Nos ha regalado la poesía indispensable y, sobre todo, nos ha hecho ver con sus estudios del pasado que el país tiene futuro y que la historia es una pasión por la que vale la pena vivir. □

Padrón de frentes: de propietarios, de calles y de varias cosas más

Sergio Ortega

Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM

La obra que, con el título *Padrón de frentes e historia del primer impuesto predial*, nos ofrecen Esteban Sánchez de Tagle, Ana Rita Valero y Sergio Martínez es un documento relativo a la ciudad de México, cuyo contenido desborda el título adjudicado. En efecto, este documento es un padrón de frentes, o sea, la medida en varas cuadradas de la parte de la calle que corría al frente de cada solar. O, en otras palabras, la parte de la calle cuyo empedrado debía costear el dueño del predio. El padrón fue levantado con este objeto: cobrar a los propietarios medio real por cada vara cuadrada medida al frente de su predio.

Pero, además de los frentes, el documento proporciona también los listados o padrones de otros elementos muy importantes de la ciudad de México de 1790, como son los propietarios de los predios, las calles y las plazas de la ciudad, las manzanas comprendidas en cada uno de los ocho cuarteles mayores en que se dividía la ciudad. O sea, este documento es un padrón de frentes, de propietarios, de calles, de plazas y manzanas de la ciudad de México en tiempos del virrey Revillagigedo, el segundo. Esta información, por cierto muy abundante, se presenta impresa en el libro una parte y otra grabada en un disquet, para ser leída por medio de una computadora.

La parte impresa comprende el listado alfabético de las calles, plazas y plazuelas de la ciudad, en el que también se indica el cuartel mayor en que está cada calle y las manzanas que con ella confinan. Con estos datos es muy fácil localizar la calle o

plaza y manzanas en un plano plegado que viene anexo. En efecto, la parte impresa del libro contiene el plano de la ciudad en dos formatos: uno es el plano completo, y otro es el mismo plano separado por cuarteles mayores. Este plano corresponde a la parte urbanizada de la ciudad con sus calles, callejones, plazas y plazuelas identificadas con su nombre. También señala el conjunto de manzanas, donde cada una de ellas se identifica con un número consecutivo. Al inicio del libro está también el plano de la ciudad de México levantado por Diego García Conde, que muestra la traza urbanizada de la ciudad y también los suburbios no urbanizados, pero sí habitados, que eran las parcialidades de indios que rodeaban la ciudad española.

En el disquet se encuentra la siguiente información:

1. Listado de manzanas en orden numérico indicando las calles que circundan a cada una, así como la orientación de dichas calles, es decir, si corren de norte a sur o de oriente a poniente. Este listado se encuentra separado por cuarteles mayores.

2. Un anexo, que es el listado de contribuyentes, en el que también se indica el impuesto asignado a cada uno. Se desconoce el orden en que fue hecho este listado, según lo dicen los autores.

3. La lista alfabética de los dueños de los solares, indicando el número de frentes que a cada uno corresponde, así como la suma, en varas cuadradas, de la parte de empedrado que debía costear cada propietario.

4. La lista de propietarios contribuyentes, ordenada de mayor a menor, según el monto del impuesto asignado a cada uno de ellos.

5. La lista alfabética de calles y plazas de la ciudad, donde se indica el cuartel mayor en que se localizan.

6. Una lista alfabética de propietarios con el título Índice cruzado, cuyo significado desconozco.

En la introducción que precede a los datos del padrón, los autores presentan muy valiosa información acerca de la historia del impuesto que dio origen al documento, según reza en el subtítulo de la obra, así como sobre la elaboración del documento mismo y sus vicisitudes hasta reposar en la Biblioteca Nacional de Madrid, donde hoy se localiza.

¿Qué interés histórico puede tener este documento con la copiosa información que encierra? Los autores responden a esta pregunta afirmando que de la imaginación que muestren los investigadores dependerá la aplicación que se dé a estos datos y las deducciones históricas que de ellos puedan inferirse. Como, por ejemplo, que de los datos globales que el mismo documento proporciona se desprenden muy importantes consideraciones. Según éstos, había 1 282 propietarios de predios urbanos en 1790; teniendo en cuenta que en esta misma fecha la ciudad de México contaba con 87 000 habitantes dentro de la traza¹ sin contar a los indios de las parcialidades suburbanas, se desprende que la concentración de la propiedad de los predios era muy alta, pues de cada 1000 habitantes sólo 15 tenían acceso a la propiedad de algún solar. Si constatamos que, según los mismos datos documentales, de esos 1 282 propietarios, 13 pagaban la cuarta parte del impuesto global, esto significa que 13 propietarios detentaban, aproximadamente, la

cuarta parte de los predios urbanos. Y estos 13 grandes propietarios eran: la Santa Iglesia Catedral, 11 conventos y la propia Nobilísima Ciudad. Estas reflexiones nos hacen pensar en los muy graves desajustes sociales que pesaban sobre la población citadina de fines del siglo xviii.

Los mismos autores señalan que una posible aplicación de estos datos documentales es la digitalización de los mismos para construir un plano base de la ciudad de México al que pueda incorporarse la abundante información censal que de la época se conserva, y que está organizada casa por casa. Imaginamos, pues, un CD-ROM que permita a los investigadores consultar el plano de la ciudad de México con sus 4 401 frentes de predios, y que, además, podamos ver aquí los nombres de los propietarios de los solares, el valor de los predios, el uso del suelo, el número de casas habitación y de sus moradores, y tanta otra información que contienen los padrones del siglo xviii. Y, si estas referencias se registran en una base de datos, podremos hacer búsquedas y cruzamiento de variables. Sí, ésta es una imaginación, pero realizable a partir de éste y de otros padrones.

Puedo añadir que en la investigación colectiva en que participo podremos aprovechar la información del *Padrón de frentes*. Nuestro estudio versa sobre las comunidades domésticas de la ciudad de México en el siglo xviii, así que con estos datos podremos localizar la habitación de cada comunidad en el espacio urbano y conocer algo más del ambiente físico y social en que se desarrolló la vida diaria de estas personas.

Es un acierto la publicación de esta obra, tanto por parte de los autores como del Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM que facilitó los recursos materiales para poner esta mina de información histórica en manos de los investigadores. □

¹ Peter Gerhard, *Geografía histórica de la Nueva España, 1519-1821*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas-Instituto de Geografía, 1986, p. 187.

Este año, el ciclo de conferencias El Historiador frente a la Historia, que estará dedicado al tema historia y literatura, se llevará a cabo los martes a las 12:00 horas, del 14 de abril al 9 de junio, en el salón de actos del IHH.

Los días 29 y 30 de octubre de 1998, en el Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM, se celebrará el coloquio Modernidad y Alteridad en la Ciudad de México al Cambio de Siglo (1880-1910), integrado por diversas mesas. La primera, Enfoques, se dedicará al análisis de las ideas o pers-

pectivas teóricas de la época en torno a la organización política, económica o social. La segunda, Normas, se abocará al estudio de las leyes, valores o pautas de conducta presentes en la sociedad del momento. La tercera, Salud, abordará la problemática de la higiene pública, la medicina y el cuidado corporal. Las siguientes, Grupos y Actores, se dedicarán al estudio de sectores como ancianos, mujeres, niños, empresarios, banqueros o trabajadores. Por último, se abrirá un espacio a la ciudad de México y su cultura, donde se tratarán temas como la traza urbana, las diversiones públicas, la literatura y el arte. □



Incorporaciones

Guilhem Olivier Durand, investigador del México prehispánico, se incorporó al Instituto como investigador visitante.

Reconocimientos

En enero Miguel León-Portilla ingresó como miembro de honor a la Academia Portuguesa de la Historia. La ceremonia de ingreso se efectuó en la sede de la Academia, en un antiguo palacio de Lisboa. Con este motivo el doctor León-Portilla pronunció un discurso sobre la presencia portuguesa en México colonial, en el cual hizo mención de los lusitanos que llegaron a México con Hernán Cortés, Pánfilo de Nárvaez y Francisco de Garay. También atendió a los centenares de criptojudíos portugueses que se establecieron en el territorio novohispano, ocupándose con mayor detenimiento de Juan Rodríguez Cabrillo, explorador de las costas del Pacífico norte, y del capitán Esteban Rodríguez Lorenzo, brazo derecho de los jesuitas en las misiones de Baja California. Respondió a su discurso el director de la Academia, Joaquim Veríssimo Serrão, quien recordó que pertenecían a este cuerpo los doctores Silvio Zavala y Luis González y González. Asimismo, hizo votos por un mayor acercamiento con la Academia Mexicana de la Historia. Para concluir el acto, Miguel León-Portilla entregó al director un diploma que lo acredita como miembro de la Academia Mexicana.

En febrero el doctor Álvaro Matute fue aceptado como miembro de número de

la Academia Mexicana de la Historia, correspondiente a la Real de Madrid.

Durante el XXIII Simposio de Historia y Antropología de Sonora, dedicado al tema de la vida política en el noroeste mexicano, se rindió homenaje a Ignacio del Río, quien ha realizado valiosas aportaciones en este campo.

La doctora Alicia Mayer obtuvo el premio a la mejor tesis de doctorado del área de ciencias sociales que otorga la Academia Mexicana de Ciencias, por su investigación titulada *Dos americanos, dos pensamientos: Carlos de Sigüenza y Góngora y Cotton Mather*.

Por su investigación titulada *Monuments of progress: modernisation and public health in Mexico City (1876-1910)*, la doctora Claudia Agostoni recibió el premio 1996-1997 que otorga la Sociedad de Posgraduados Británico-Mexicana a la mejor tesis doctoral sobre México, producida en el Reino Unido.

Exámenes de grado

En febrero Marcela Terrazas Basante obtuvo el grado de doctora con la tesis titulada *Agio, especulación y diplomacia. Las relaciones entre México y Estados Unidos durante la dictadura de Santa Anna*.

En marzo María del Pilar Martínez López-Cano obtuvo el grado de doctora con la tesis *El crédito en la ciudad de México en el siglo xvi*.

RESEÑAS

Federico Navarrete, *La vida cotidiana en tiempos de los mayas*, México, Espasa Calpe/Temas de Hoy, 1996

José Rubén Romero Galván

Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM

El cronista Chimalpain, aludiendo a una de las historias de que se sirvió en la elaboración de sus crónicas, decía de quien la había realizado: "nos puso en ella como si fuera un espejo".

He considerado siempre elocuente esta figura. Lo que el cronista ponderaba en aquella obra es una de las calidades más atractivas de la historia: reflejar, "dejarse ver una cosa en la otra", apunta el *Diccionario de la Real Academia*.

Alguna vez ya dije, y lo traigo a cuento nuevamente, que, a mi entender, lo que nos deja ver la historia "como si fuera un espejo", la cosa que refleja, no es más que nuestro propio rostro, apenas iluminado por la cambiante, por veleidosa, luz del recuerdo.

Nuestro rostro, el que se refleja en tan maravilloso espejo, es un dinámico mosaico en el que entran en composición, a veces terriblemente violenta, elementos innumerables que provienen de tiempos y espacios infinitamente variados. El hombre que somos ahora es la síntesis sobrecoyectora de ríos de hombres y mujeres que han vivido momentos que en ocasiones ni siquiera nos es dado imaginar. Para decirlo empleando algunas figuras, en nosotros, mexicanos de finales del siglo xx, perviven Tenoch y Cuauhtlequetzqui, al igual que Rómulo y Remo, Moctezuma y Cortés, Pakal y Carlomagno, Santa Teresa y la china poblana Catalina de San Juan,

al tiempo que Juárez y Maximiliano. Mezclas todas ellas que pueden parecer extrañar, pero que son profundo sustento de nuestro ser. Somos, en suma, entes históricos y por ello sólo susceptibles de ser explicados por la historia. Ella, al explicarnos, nos refleja "como si fuera un espejo".

Federico Navarrete nos ha entregado el libro *La vida cotidiana en tiempos de los mayas*. De entrada, quien lee el título está tentado a pensar que allí encontrará descrita solamente la cotidianidad de los hombres de aquel pueblo, los del tiempo que se acabó cuando los españoles se hicieron señores de esas tierras. La primera gran lección la da el autor cuando, con el fin de recrear aquella vida de todos los días, echando mano de un sinfín de elementos salidos de antiguas crónicas, vestigios arqueológicos y estudios contemporáneos nuestros, pone al lector ante una clara evidencia: los mayas, cuya cotidianidad está allí explicada, son tanto los de antes de la conquista como aquellos con los que compartimos el siglo. Unos y otros se explican mutuamente, se complementan, se hacen uno y terminan por acercarse a nosotros para interpelarnos y mostrarnos cuán cercanos y cuán lejanos estamos de ellos.

La vida cotidiana en tiempos de los mayas debió plantear, para el autor, no sólo el gran reto de hilar con delicadeza crítica, como en efecto lo hizo, elemen-

tos cuyas referencias se encontraban en tiempos acomodados en varios siglos, sino sobre todo la necesidad de establecer los temas a tratar. Ello era mucho más que imaginar cómo se puede dividir la realidad cotidiana, que como cualquiera otra se presenta siempre inmensamente compleja y se antoja indivisible, pues en ella todo está implicado y forma una unidad. Se trataba de llegar a elaborar una disección que permitiera tratar esa realidad en temas que, si bien se debían abordar de manera secuencial, no podían perder los profundos nexos que los vinculan y los hacen ser en su conjunto un todo orgánicamente vivo, en movimiento, que es la única manera como se puede pensar a la sociedad.

El reto, bien se ve, quedó resuelto, pues el autor no pierde el sentido de esos vínculos y permite que el lector caiga en la cuenta de que la división se ha hecho sólo en aras de acceder a un conocimiento que encierra una explicación.

Cabe ahora mencionar algo respecto de las fuentes a las que se acercó Federico Navarrete para llevarnos, a través de lo escrito por él, a trabar contacto con la realidad de los mayas.

Deben ser mencionados, en primer lugar, todos aquellos textos indígenas en los que hombres de estos pueblos mayas dejaron constancia de sus historias sagradas, de sus historias humanas, de las profecías con que parecían asegurarse de algún modo el futuro; en suma, de lo que sabían del tiempo, que tanto se prolongaba, que terminaba por ser cíclico, en el que cabían los augurios, según los cuales aquello que había ocurrido en un momento podía volver a acontecer en otro, señalado por los mismos signos.

Las historias de los antiguos mayas son muy reveladoras, pues al informarnos respecto de las ideas que ellos tenían de su devenir, en el más amplio sentido del término, nos los muestran como seres que,

igual que nosotros, viéndose en el pasado, pretendían conocerse mejor.

Con estos textos, la labor de Federico fue en extremo cuidadosa. Supo extraer de esos antiguos discursos aquellos elementos cuya pertinencia estaba fuera de toda duda, con la finalidad de explicar a los mayas en, válgaseme la paradoja, su cotidiana transcendencia. La riqueza del pasado contenida en estos textos se vierte en la obra de Federico Navarrete y se entreteje en una apretada urdimbre desde la cual las palabras que el autor cita textualmente brillan como piedras finas, magistralmente engarzadas.

Mención aparte merece el controvertido fray Diego de Landa, obispo de Yucatán, a quien si bien es cierto se debe la realización de un auto de fe, el de Maní, que pasó a la historia porque, hasta donde se sabe, fue mucho lo que allí se perdió, también es verdad que es gracias a la historia que escribió que sabemos mucho de lo que de otra forma se habría perdido irremediablemente. El uso que de esta crónica hace Navarrete da cuenta de una fina habilidad de lector crítico, pues el beneficio de ella obtenido es el justo para dejar, en quien lee, la información que enriquece, porque no embota.

A las clásicas historias se agregaron otras más próximas a nosotros: son las obras de los arqueólogos. En ellas, con base en los vestigios que los hombres de otros tiempos, en este caso los mayas, dejaron a su paso por esta tierra, los especialistas han logrado establecer algunas peculiaridades de la antigua cultura. El ejercicio que realizan los arqueólogos es, a mi juicio, en muchos casos —y felizmente— similar al de los historiadores, pues conlleva la necesidad de establecer una relación equilibrada y armónica entre la evidencia que ofrece el vestigio y la imaginación con la cual se le interpreta. Respecto de estos materiales, es evidente que el autor supo aprovechar aquellas ideas,

si bien de orígenes temporales muy variados, que parecen satisfacer mejor el equilibrio a que nos hemos referido.

El cuadro no estaría completo si no estuviera presente otro cúmulo de obras. Son aquellas cuyo origen se encuentra en una muy peculiar cotidianidad, la de la convivencia del estudioso con el grupo estudiado. En efecto, se trata de las obras salidas de las plumas de los antropólogos que, desde hace muchas décadas, se han ocupado de estudiar *in situ* las sociedades de los mayas actuales. Son muchas las obras en que estos especialistas han sabido establecer acertadas relaciones entre la vida de las comunidades de los mayas de hoy y lo que se sabe de los mayas prehispánicos. En este caso, Federico Navarrete ha introducido como elementos de su explicación de la cotidianidad de los mayas las observaciones de estos estudiosos que, en no pocas ocasiones, son en verdad reveladoras.

Así, con testimonios de esta variedad, el autor ha logrado entretejer una historia no sólo de la cotidianidad maya, sino de la realidad maya. Pero esta historia no com-

pete sólo al pasado prehispánico. Es también una historia de lo muy reciente, la del ayer mismo de los pueblos cuya cotidianidad se desenvuelve, a veces no sin violencia, en la porción sur de nuestro país.

Federico Navarrete ha puesto, ha colocado a los mayas en su obra. En ella se pueden ver "como si fuera un espejo". Son ellos los que, podría pensarse, antes que nadie están reflejados. Pero si los mayas se observan, nos observamos también nosotros, porque ellos y nosotros constituimos al hombre total, porque ni ellos nos son ajenos ni nosotros les somos ajenos. Viéndose ellos, veámonos nosotros. Mirémonos todos reflejados en el espejo de la vida, que es el espejo de nuestra historia, y no sólo de la de los acontecimientos calificados de trascendentes por lo que en otro tiempo fue "el tribunal de la historia", sino de aquel otro devenir que es fundamento de toda sociedad, del devenir que se desarrolla y se resuelve en la cotidianidad de los tiempos de todos nosotros. Entonces sólo queda preguntar: si esta cercanía es cierta, ¿por qué tarda la paz...? □

Ursula Thiemer-Sachse, *Los zapotecos. Vida y cultura indígena en vísperas de la conquista* (*Die Zapoteken. Indianische Lebensweise und Kultur zur Zeit der spanischen Eroberung*, Gebr. Mann Verlag Berlin, 1995) (Indiana, Beiheft 13)

N. Díaz de Arce

Instituto Iberoamericano de Berlín

Desde hace muchos años las culturas maya y azteca han despertado gran atención. Algún lector podría pensar que este interés particular ha impregnado el panorama cultural de la Mesoamérica precolumbina, y que las investigaciones se han orientado al esclarecimiento de los proce-

sos y mecanismos de la historia mesoamericana. Sin embargo, la realidad es diferente y parte del pasado permanece aún en la oscuridad. La posibilidad de poder iluminar la Mesoamérica precolumbina no se encuentra en aquellos ámbitos espectaculares, sino donde el sacrificio

humano, el calendario preciso y la escritura enigmática se presentan en contextos liberados del afán sensacionalista.

Los zapotecos corresponden a aquellas culturas que no ocupan los grandes encabezados de los periódicos europeos y que ocasionalmente salen a la luz a través de publicaciones científicas. No obstante, en la actualidad conforman numéricamente la tercera minoría étnica de México, alcanzando en tiempos precolombinos un nivel cultural comparable al de los mayas, aztecas y mixtecos.

Los zapotecos, asentados en su territorio ancestral de Oaxaca, podrían ocupar una posición especial dentro de las culturas mesoamericanas precolombinas, puesto que exhibirían una continuidad cultural de casi dos mil años. Muchas evidencias hablan a favor de una posible identidad étnica entre los zapotecos y los creadores de la cultura de Monte Albán, constructores de edificaciones monumentales y poseedores de una escritura que hasta ahora no se encuentra completamente descifrada.

Gracias a la edición de este trabajo, se hace accesible a un público más numeroso un estudio detallado y extensivo sobre los zapotecos, centrado principalmente en las relaciones socioeconómicas al momento de la conquista española.

La autora pone de manifiesto en la introducción del libro su deseo de que dicho trabajo no sea visto o entendido sólo como un estudio específico. A través del análisis y descripción de los fenómenos de la cultura zapoteca, quiere contribuir al enriquecimiento de nuestro horizonte cognitivo acerca de fenómenos esenciales que adquieren, de este modo, una relevancia histórica universal. Su centro de atención se localiza en las causas de origen del poder institucionalizado, ordenando en una trama de relaciones globales, la formación y consolidación del poderío entre los zapotecos.

El trabajo está dividido en tres capítulos, cada uno de los cuales presenta una estructura clara y entendible. Adjuntos se encuentran, además, un resumen, una bibliografía comprehensiva y un anexo de fotos tomadas por la autora.

En el primer capítulo se observan cuidadosa y exhaustivamente los modos de producción de los zapotecos, como la producción agraria, la recolección de plantas silvestres, la pesca, las artesanías doméstica y especializada, los derechos de uso de la tierra, el pago de impuestos y la prestación de servicios. La autora llega a la conclusión de que entre los zapotecos la división del trabajo de la sociedad en su conjunto, traducida en una marcada especialización artesanal, comercio, administración civil y sacerdocio, pudo desarrollarse a partir de la producción de excedentes del maíz. En tiempos prehispánicos las tierras eran en gran parte de propiedad comunal, pero además una parte de los terrenos se encontraba en manos de algunos privilegiados. Las tierras conquistadas eran repartidas por el gobernante de los zapotecos a los veteranos de guerra.

La autora no encontró evidencias que permitieran identificar una burocracia relacionada con la irrigación. La teoría hidráulica de Wittfogel (1957), la cual postula el control del agua como condición para el desarrollo de la estratificación, ha sido utilizada muchas veces como explicación para el surgimiento de la estratificación en las antiguas sociedades. La construcción y uso de un sistema de riego era para los zapotecos un asunto comunal. Sin embargo, considerando la falta de evidencia, la autora no descarta el acceso privilegiado a los recursos de agua como un criterio de diferenciación social.

A través de la observación de la cultura material zapoteca, la autora logra identificar la presencia de algunos rasgos especiales que la llevan a conclusio-

nes notables, de las cuales sólo una será comentada aquí.

La autora postula que los numerosos elementos estilísticos mixtecos hallados en el registro arqueológico perteneciente al periodo prehispánico tardío estaban restringidos a la elite zapoteca. Ella señala que hubo una relación de intercambio intensiva entre ambas elites y, a juzgar por el estilo artístico, debió haber existido un acercamiento hacia la elite mixteca. La necesidad de objetos de lujo de la elite posiblemente fue satisfecha por artesanos mixtecos que, mediante una política de matrimonios interétnicos, llegaron a las cortes zapotecas. Esta interpretación se contrapone con aquellas que veían la aparición de estos elementos estilísticos como influencias culturales resultantes de grandes invasiones o migraciones mixtecas.

En el segundo capítulo se discute la estructura social. La autora divide a la sociedad zapoteca en dos clases sociales separadas la una de la otra: la primera compuesta por el hombre común y dependiente; la otra, en contraposición a la anterior, conformada por los nobles.

Parece casi imposible que el zapoteco común pudiera haber ascendido a rangos sociales más altos. Los nobles se habían separado del resto del pueblo a través de la endogamia. Un grupo difícil de ser adscrito es el de los veteranos de guerra a los cuales el rey zapoteco regalaba tierras, puesto que no se sabe si alcanzaba rangos de nobleza. La autora, mediante la interpretación de las fuentes, postula que éste podría ser el comienzo de una nobleza adquirida.

Entre los zapotecos parecen haber existido familias o individuos empobrecidos que por diferentes motivos perdieron el derecho a la tierra y entraban al servicio ya sea de nobles u hombres comunes pudientes, como ayudantes en las tareas agrícolas o cargadores. De acuerdo con las fuentes, ellos hasta podían ser "arrendados".

Los enemigos de otras etnias apresados en las guerras eran esclavizados, y se les obligaba entre otras cosas a trabajar en las cortes de los nobles. Ocasionalmente, se sacrificaba a uno de estos esclavos a los dioses o, bien, eran enterrados vivos como ofrendas junto a sus señores, cuando éstos morían.

En el tercer capítulo se analiza la organización política. Poco antes de la conquista española se había formado un poder estatal centralizado. En la parte superior de la jerarquía se encontraban por un lado el rey, cuyo linaje era garantía de fertilidad a la vez que demandante de impuestos y servicios y, por otro, el sumo sacerdote de Mitla. Los gobernantes de las antiguas ciudades-estados y los sumos sacerdotes regionales aún poseían gran independencia en la trama del poder estatal. Nobles y sacerdotes actuaban en forma similar en relación con sus linajes, puesto que al sacerdocio entraban sólo los hijos de los nobles. Los sacerdotes de los subcentros eran elegidos por los gobernantes terrenales, para cumplir su servicio en los templos dedicados a las deidades locales.

El sumo sacerdote de Mitla heredaba su cargo en forma análoga al rey, es decir patrilinealmente. La autora no ve en esta herencia la supervivencia de una antigua costumbre, sino el desarrollo y la imposición de un nuevo principio, el de la herencia en vez de la elección del *primus inter pares*.

De acuerdo con la autora, entre el gobernante del mundo terrestre y el sumo sacerdote existía una interrelación dual. El gobernante mantenía una estrecha relación con la deidad superior "el corazón del reino", cuyo *alter ego* era a su vez la deidad superior del sumo sacerdote de Mitla, es decir, el dios de la muerte o de la otra vida.

Por último, cabe señalar que la autora desarrolla su trabajo a partir de la infor-

mación proveniente de fuentes tanto históricas y etnográficas como arqueológicas, probando acuciosamente su autenticidad. Su perspectiva no se centra sólo en una sucesión de hechos sino, más bien, en los procesos que se desarrollan a lo largo de vastos y alejados periodos. Donde las fuentes históricas callan sobre los rasgos culturales prehispánicos,

ella estudia la posible continuidad entre los vestigios arqueológicos y la forma de vida de los zapotecos recientes.

Con esta publicación, la autora no sólo logra entregar una visión de la cultura y el modo de vida de los zapotecos al momento de la invasión española, sino que trata de comprender una historia que abarca casi 2 000 años. □

María de los Ángeles Romero Frizzi, *El sol y la cruz. Los pueblos de indios en Oaxaca colonial*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores de Antropología Social-Instituto Nacional Indigenista, 1996

Janet Long Towell

Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM

Este libro forma parte de la serie, *Historia de los pueblos indígenas de México*, coordinada por Teresa Rojas Rabiela y Mario Humberto Ruz. La serie tiene como objeto fomentar la revisión de la historia de los pueblos indios y presentar una versión de los acontecimientos distinta de la historia oficial que implica que, durante la época colonial, las culturas indígenas eran meras receptoras pasivas de las ideas europeas. Los coordinadores de la obra intentan sustituir esta visión, que consideran parcial y sesgada, por un enfoque más objetivo que permita examinar y apreciar el papel jugado por los pueblos indios en la historia del país. El libro que reseñamos refleja el nuevo enfoque y constata, de manera detallada, la participación activa de los indígenas en los eventos de la historia colonial oaxaqueña.

María de los Ángeles Romero reconstruye la historia de Oaxaca a lo largo de los 300 años de dominación española, buscando los mecanismos que hicieron posible el sincretismo que ahora se ve en

la sociedad indígena contemporánea. Para esta búsqueda, contó con los expedientes de los juzgados coloniales, pero reconoce que son documentos escritos por españoles y presentan el punto de vista de los conquistadores, mas no el de los derrotados. El texto está acompañado de mapas, fotografías, grabados antiguos, recuadros y gráficas que ilustran y complementan la lectura. Incluye, además, un apéndice de varios documentos, encontrados en el Archivo de Indias y en el Archivo General de la Nación, que apoyan las conclusiones del libro.

El título del libro, *El sol y la cruz*, representa dos elementos que simbolizan la conquista y el impacto de la llegada de los frailes españoles en la mente indígena oaxaqueña. El sol, por representar la antigua idea mesoamericana de la historia como una serie de ciclos sucesivos; un nuevo sol siempre seguía la destrucción del mundo y el ciclo anterior. El nuevo ciclo fue concebido como la nueva era que seguía al gran periodo de destruc-

ción y desolación que fue la conquista española. Consideraban el nuevo sol como la época de los españoles, hasta se referían a Hernán Cortés como "hijo del sol". La cruz fue el emblema que representaba la nueva religión. Con el paso del tiempo los indígenas adoptaron este símbolo, haciéndolo suyo e incorporándolo a su propias creencias.

En la introducción del libro, la autora comenta que la interpretación histórica que propone que los indios coloniales fueron convertidos en gente sin voluntad, explotados y forzados a aceptar la dominación española, presenta una contradicción con la actitud de los oaxaqueños de hoy en día, dispuestos a luchar por sus derechos, sus tierras y el uso de su propia lengua. Observa que las autoridades coloniales contaban con menos recursos para imponer su voluntad que el actual gobierno mexicano, que cuenta con el apoyo de instituciones y aparatos ideológicos de mucho impacto, como las escuelas, los servicios sociales y los medios de comunicación. Examina esta contradicción y sugiere que la poca oposición a la conquista y la sumisión de los pueblos indios fue posible porque ellos vieron las instituciones españolas como parte integrante de la nueva era, un fenómeno incomprensible pero inevitable.

Aunque el libro se concentra en la época colonial, incluye datos que describen el pensamiento prehispánico de los antiguos mixtecos, sobre la división de las tierras, la formación de los linajes nobles y de la manera como los señores principales de estos linajes mantenían su posición de control sobre los campesinos que les servían de sostén. Contaban con un sistema ideológico que inspiraba respeto y, a la vez, convencía a los macehuales de su origen sagrado. El dominio de los nobles se apoyaba en el culto y en las ideas descritas en los antiguos libros pintados que solamente los nobles y sacer-

dotes podían leer. Ellos conocían el calendario, hablaban con las agoreras y eran casi divinos; esto justificaba su poder sobre los campesinos. En el *Código Vindobonensis* se explica cómo un linaje, los señores de Apoala, llegó a dominar gran parte de la Mixteca. En cada región a donde llegaban medían los terrenos, construían templos y los sacerdotes establecían su dominio sobre la tierra, a través de ofrendas y ritos. El hecho de haber recorrido las montañas y fundado templos en los cerros era, para ellos, la constancia de haber adquirido derechos sagrados sobre las tierras.

Cuando llegaron los conquistadores y frailes españoles, se repitió la historia. Ellos también recorrieron las montañas de la Mixteca, tomando posesión de ellas, delimitándolas, colocando una cruz y un estandarte en donde después regresarían a construir una iglesia. Esto probablemente facilitó su aceptación por los indígenas, que conocían las historias contenidas en los antiguos libros de cómo los linajes mixtecos habían tomado posesión del territorio. Los españoles traían nuevas creencias de lo que ellos llamaban la fe verdadera y nuevos libros que comprobaban sus mandamientos, lo que les daba derechos y justificación en su empresa. Suya era la verdad, las historias que contaban los indígenas eran cuentos sin fundamento.

Algunos pueblos fueron más reacios que otros para aceptar la nueva religión y las nuevas leyes. Los mixtecos y los zapotecos del valle se unieron a los españoles, en parte, para formar una alianza contra los mexicas y otros señorios indígenas. Aprovecharon las ventajas que ofrecían sus relaciones con los españoles para recibir más beneficios y privilegios. Otros grupos resistieron las nuevas influencias y buscaron zonas de refugio en los montes y las cuevas para poder seguir con su propio estilo de vida y antiguas creencias. Algunos, como los mixes, se rebela-

ron en contra de los españoles y se mantuvieron en rebeldía por décadas. En el fondo todos querían que los españoles se fueran, pero que dejaran los bienes que habían traído, como los caballos, los arcabuces y las iglesias, y que todo volviera a ser como antes.

Un análisis de los lienzos coloniales muestra el proceso de empobrecimiento de la cultura indígena. Durante los primeros años, los tlacuilos indígenas conservaban la forma prehispánica de representar los objetos. Los cues o templos eran pintados al lado y del mismo tamaño que las iglesias, como glifos de sitio. Los caciques, con los emblemas que mostraban su rango e importancia, se pintaban al lado del encomendero, también del mismo tamaño, sólo los frailes eran pintados de un tamaño mayor, mostrando el respeto y el *status* que merecían. Poco a poco el estilo de los lienzos fue hispanizándose y mostrando mayor pobreza y descuido en la ejecución del trabajo.

Hacia finales del siglo xvi, se podía notar el debilitamiento de los viejos linajes mixtecos. Durante la primera mitad del siglo, los caciques podían contar con un cargo de gobernador u otro puesto de respeto en el cabildo indio, pero hacia los últimos años de la centuria, sus descendientes habían perdido el respeto y el poder con que contaban sus padres. Los campesinos ya no los consideraban como una fuerza sagrada y tenían que ganar el respeto de los demás a través de la acumulación de bienes. La caída en importancia de los nobles fue acompañada por un aumento en la influencia de los españoles, tal vez necesaria para consolidar el poder español.

Con el tiempo, los indígenas fueron adoptando una cultura con una fachada

hispana en cuanto a la religión; luchaban en los tribunales españoles para conservar sus linajes y los derechos sobre sus tierras; dejaban testamentos escritos por un escribano español, en donde enlistaban tanto sus bienes de origen europeo como sus objetos prehispánicos de *status*. Pero, en el fondo, seguían sobreviviendo la cultura y las creencias indígenas. Continuaban colocando candelas, quemando copal y sacrificando gallinas negras en las cimas de los cerros y pirámides; consultaban los antiguos libros para determinar la mejor fecha para la siembra y la cosecha del maíz y el frijol y, cuando fallaba la milpa, hacían sacrificios al dios de las sementeras en vez de pedir ayuda a los santos católicos. La conversión nunca fue completa.

La imposición de los elementos de cultura hispana no fue tan difícil en Oaxaca porque los indígenas vieron la religión, las formas jurídicas y los cargos en los cabildos como parte integrante de la nueva era; constituían parte del nuevo sol que encontraban tan temible, como incomprensible. Sin embargo, las ideas indígenas no fueron aniquiladas; con ellas tomaron las decisiones que les permitieron sobrevivir bajo las nuevas circunstancias. Aprendieron de los españoles y con sentido común adoptaron lo que les convenía de su cultura; al mismo tiempo lo fueron haciendo suyo y dándole un sentido indio. Esto les permitió conservar su propio modo de vivir y actuar como participantes en la vida de la colonia.

El libro es una buena contribución a la historia de los pueblos indios de México, pues aporta datos originales y se ajusta al nuevo enfoque de análisis para examinar el papel jugado por los indígenas en la historia del país. □

Marie-Odile Marion (compiladora), *Simbológicas*, México, Consejo Nacional para la Ciencia y la Tecnología-Editorial Plaza y Valdés, 1997

Johanna Broda

Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM

El libro *Simbológicas* expresa la polivalencia de los símbolos en los estudios antropológicos e históricos de la cultura, su riqueza, complejidad y la imposibilidad de reducir su interpretación a un único enfoque teórico.

El libro reúne una entrevista y 15 trabajos, cuyos autores son antropólogos, etnólogos, arqueólogos, etnohistoriadores, astrónomos y filósofos que abarcan una gran variedad regional. Son estudios monográficos sobre diferentes grupos indígenas actuales, cuya cultura muestra una fuerte raigambre mesoamericana (estudios sobre los lacandones, ch'oles, huaves, mazatecos y nahuas).

Cronológicamente se abarca desde la etnografía actual hasta, atrás en el tiempo, las primeras décadas de la colonia; los nahuas del momento de la conquista; la historia de los itzáes desde el Clásico, pasando por el Posclásico, hasta la colonia; el gran centro maya del Clásico, Tikal;

Teotihuacan y el sitio contemporáneo de Xihuingo; Teotihuacan en comparación con el gran centro boliviano de Tiwanako y, finalmente, las primeras capitales de la civilización china.

Se incluye igualmente una gran variedad de temas: en la Parte I, dedicada a la etnografía, e intitulada *Lógicas simbólicas*, se habla sobre símbolos y cognición (Patrick Johansson); de datos etnográficos sobre sexualidad y relaciones matrimoniales (Marie-Odile Marion y Antonella Fagetti); cuerpo humano, ciclo del cultivo del maíz y modos de organización de la naturaleza (Esperanza Penagos); las múltiples facetas de la historia de las comunidades indígenas en su íntimo nexo con la ritualidad (Jesús Morales); símbolos y distintivos culturales en relación con el ciclo de vida (Lourdes Báez), y estructuras de poder y actividades rituales, réplicas del orden social en los principios organizativos de la religión (Saúl Millán).



En la Parte II, *Arqueoastronomía y símbolos de la cultura material*, se hace referencia a cuestiones teóricas y factuales de la interpretación simbólica del espacio: en la gran urbe de Teotihuacan (Linda Manzanilla) y el estudio arqueoastronómico del sitio teotihuacano de Xihuingo (Jesús Galindo, Matthew Wallrath y Alfonso Rangel); Teotihuacan en comparación con Tiwanako (Manzanilla), y la génesis de las primeras capitales de la civilización china (Walburga Wiesheu).

Por otra parte, los trabajos de Iwaniszewski, Okoshi y Vargas centran su análisis teórico y monográfico en el tiempo: tiempo social, jerarquías políticas, ideología y la tradición que unía a los vivos con los muertos en Tikal (Stanislaw Iwaniszewski); el registro histórico de los itzáes que este pueblo puso en concordancia con los ciclos calendáricos de 260 años y la recurrencia de los katunes 8 Ahau (Tsubasa Okoshi, Ernesto Vargas).

Finalmente, los trabajos de Patricia Fournier y Judith Hernández hacen planteamientos teóricos acerca del complejo tema de cómo aproximarse y abordar el lenguaje simbólico de los restos materiales en la arqueología y la historiografía. Hernández observa que, "al intentar explicar los 'hechos', al tratar de hacer historia para dar cuenta de lo que denominamos 'acontecer', nos enfrentamos a la problemática sobre la interpretación arqueológica, la cual, en cierta forma, es la misma que la que se afronta para la interpretación histórica. En la historia y en la arqueología se ha trabajado paralelamente en la investigación del pasado y del registro arqueológico, y se ha estudiado, a la vez, lo que otros investigadores han dicho acerca de un hecho histórico y cotejado las interpretaciones acerca del mismo. Pero se ha olvidado que tanto el documento, como el tepalcate y la interpretación son datos y productos al mismo tiempo, es decir, las fuentes y los materiales son re-

flejos de una realidad, pero hay que considerar que también reflejan un punto de vista, al igual que nuestros escritos" (p. 142, 143).

En este viaje por el mundo de los símbolos, signos y simbologías se establece la íntima relación de éstos con el ritual, con las estructuras de poder, la organización social, con la concepción del espacio y con los cómputos del tiempo.

Ya que es imposible abordar en esta breve reseña todos los trabajos en detalle, a manera de ejemplo me limitaré a comentar con un poco más de extensión los trabajos arqueológicos sobre Teotihuacan, la antigua China y sobre Tikal.

Linda Manzanilla presenta un ensayo de síntesis —reflejo de su amplio manejo del tema y de su experiencia de campo— sobre dos de los centros más importantes de la América precolombina: Teotihuacan y Tiwanaku. El argumento es demostrar cómo la cosmovisión se plasmó en los principales templos y en la arquitectura urbana de estas grandes capitales. Asimismo, la cosmovisión tenía una correspondencia en el entorno natural y en la organización política de estos tempranos estados. En Teotihuacan, a partir de los túneles subterráneos cavados en la roca volcánica, estas cuevas artificiales se volvieron una imagen del inframundo teotihuacano —una región repleta de riquezas, origen del maíz y los demás alimentos. En este inframundo había abundancia de agua, al igual que en el interior de los cerros, según la cosmovisión prehispánica. Es sorprendente el paralelismo que existe entre éste y el importante centro andino de Tiwanaku, donde sus constructores diseñaron en la cúspide de la gran pirámide un enorme receptáculo para aguas pluviales que, al parecer, tenía la función de conducir el agua a las terrazas que formaban los siete niveles de la estructura monumental. El efecto visual debe haber sido el de una "Montaña de Agua", en

analogía con el concepto del *altepétl* del altiplano central mexicano.

En otro estudio regional, sobre una lejana parte del mundo, Walburga Wiesheu plantea la inquietante pregunta del papel de la geografía sagrada en la génesis urbana de la China antigua. Este interesante artículo expresa una crítica a las caracterizaciones idealizadas y acrónicas de las ciudades arcaicas como meras reproducciones de un arquetipo celestial, líneas de investigación que fueron propuestas por primera vez y desarrolladas por Mircea Eliade, en términos generales, y por Paul Wheatley, en el caso chino. Recientemente este enfoque ha encontrado muchos seguidores. La autora concluye proponiendo que

resulta imperativo contextualizar el paradigma de la ciudad cosmizada como modelo urbano arcaico y delimitar el momento histórico concreto en el cual se cristalizan los diversos elementos simbólicos que parecen caracterizar algunas tradiciones urbanas. Estamos convencidos de que un análisis de la geometría del espacio simbólico se vería enormemente enriquecido al enfocar la relación entre ciudad y símbolo como marco ideológico que sirve para legitimar procesos políticos diversos [p. 170].

Estas observaciones me parecen pertinentes respecto del estudio de la geografía sagrada o de los "paisajes rituales", temas que recientemente se han puesto de moda en la investigación sobre la Mesoamérica indígena. Si estos temas no se conectan con el estudio de las instituciones sociopolíticas que gestaron esta dimensión simbólica del espacio, la geografía sagrada se queda desligada de la realidad social que dio lugar a ella. Por lo tanto, los planteamientos históricos y sociales deben estar presentes en el nivel explicativo de los fenómenos simbólicos.

Finalmente, Stanislaw Iwaniszewski explora las múltiples dimensiones de las concepciones del tiempo y la ideología en el gran centro maya del Clásico, Tikal. Propone que si bien la conceptualización del tiempo es sobre todo imaginaria o simbólica, los patrones del tiempo se establecen en la práctica social. En un erudito trabajo, Iwaniszewski explora el significado de las prácticas diferenciadas de los enterramientos, según se trataba de miembros de la nobleza o de la gente común en Tikal. A manera de conclusión, plantea que "la conceptualización del tiempo depende de la posición social de quienes le dan significado y tiende a funcionar simbólicamente como la dimensión de sus estilos de vida o cronotipos" (p. 180).

Estas propuestas deben tomarse en cuenta en futuras investigaciones para profundizar más en el estudio del papel ideológico de los calendarios y del ritual, impuestos por los Estados mesoamericanos del Clásico, y explorar hasta qué punto los linajes gobernantes lograron imponer esta ideología al resto de la sociedad. También plantea la cuestión de la relación entre ideología, observación de la naturaleza e historia de la ciencia en la Mesoamérica prehispánica.

Los variados artículos de este interesante volumen demuestran que los símbolos están profundamente imbricados en la organización social y política de los pueblos estudiados, así como determinados por su cambiante tradición histórica. Mientras que algunos autores ponen más énfasis en la cognición y en el lenguaje simbólico de los signos, otros enfatizan mayormente la relación con el ritual —el rito como acción social— y su nexo con la ideología.

Muy meritoriamente, el volumen está dedicado al destacado antropólogo francés Maurice Godelier. El texto de una extensa entrevista que Marie-Odile Marion llevara a cabo con él, forma la primera

sección del libro. Esta entrevista constituye un valioso documento que revela las aportaciones fundamentales que este autor ha hecho al estudio de las ideologías. De acuerdo con Godelier, "un símbolo presenta siempre un conjunto de representaciones imaginarias. Un símbolo es de alguna manera el imaginario concentrado en signos". Sin embargo,

es muy difícil deducir símbolos a partir de un sistema de representación del imaginario. Los objetos concretos, seleccionados para condensar y hacer visibles las cosas invisibles, son representaciones de los procesos y marcadores del orden social. Eso es muy, muy complicado —dice Godelier—, es una cuestión teórica sobre la cual [hay mucho] que discutir [p. 21].

En este precioso texto que versa sobre múltiples aspectos de las investigaciones que Godelier ha llevado a cabo sobre la lógica simbólica de los géneros y sus nexos con el orden social y las estructuras del poder, el entrevistado concluye con unas reflexiones acerca de la alienación del hombre actual que me parecen verdaderamente importantes. Godelier habla del despojo creciente de

todo lo multisignificado, la riqueza semántica, la pluridimensión de las realidades y los gestos —los vínculos entre la tierra y los hombres— [que hace que] uno llegue a realidades solamente económicas, políticas y religiosas. Por tanto, el trabajo secular de disyunción de los lazos sociales de separación y, por ende, de abstracción de las relaciones sociales sigue a diario y los individuos viven en mundos más abstractos. Es decir, el proceso de individualización que hace que la sociedad aparezca como un contrato entre los individuos también significa que las cosas no son más que instrumentos que sirven entre los individuos: las cosas

ya no son más que cosas, los sujetos se han vuelto contractualizantes, contractores contractantes. En consecuencia, hay un proceso de abstracción de las relaciones sociales y de los objetos a los que se refieren dichas relaciones.

Uno ve muy bien en nuestras sociedades que ser miembro de una sociedad nos da más derechos políticos y jurídicos, pero ninguna condición material de existencia. Es una ruptura total con las sociedades antiguas, donde ser miembro de una sociedad aseguraba también las condiciones materiales de existencia. Ahora, la igualdad política y la igualdad jurídica dan la posibilidad de ejercer las propias capacidades, si bien no dan ninguna condición material de existencia. Ahora, pues, es totalmente diferente: es una nueva dependencia" (p. 36, 37).

Precisamente porque hoy en día han surgido nuevas ideologías y nuevas dependencias del hombre hacia ellas, el despojo creciente de "lo multi-significado" del mundo de los símbolos de las sociedades del pasado, constituye un empobrecimiento brutal de la vida colectiva y del horizonte de lo imaginario. Este libro dedicado al estudio de los símbolos en las sociedades tradicionales es una aportación a la recuperación de "la riqueza semántica y la pluridimensión de las realidades", de este mundo tradicional que merece ser revalorado.

No me resta más que decir que el libro es resultado de un coloquio organizado como actividad académica de la línea de investigación que Marion dirige en el Posgrado de la ENAH. Maurice Godelier fue profesor invitado a participar en esta línea de investigación.

La presentación editorial es bellísima y los quince breves artículos, junto con la entrevista, que componen el volumen resultan de amena, estimulante y muy recomendable lectura. □

NOVEDADES EDITORIALES

LIBROS



Pilar Martínez López-Cano, Gisela von Wobeser y Juan Guillermo Muñoz (coordinadores), *Cofradías, capellanías y obras pías en la América colonial*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas-Facultad de Filosofía y Letras, 1998, 282 p. (Serie Historia Novohispana, 61).

Durante el Antiguo Régimen existieron en la América española instituciones y fundaciones promovidas con fines religiosos y sostenidas por la sociedad civil, que desempeñaron una importante función económica y social. Estas asociaciones comprendieron a las cofradías, las capellanías y las obras pías, que habían surgido en la Europa medieval y se habían fortalecido du-

rante la edad moderna, periodo durante el que se popularizó la idea del Purgatorio. En consecuencia, se dio impulso a las distintas vías para encaminar el alma hacia su salvación eterna. La pertenencia a una cofradía, la fundación de capellanías y el ejercicio de obras de caridad se convirtieron en una parte importante del estilo de vida de los americanos.

En este libro se ofrecen varias contribuciones acerca de dichas corporaciones en el ámbito novohispano, que permiten comparar su desarrollo en España y en diferentes reinos americanos. Se abordan en la misma publicación porque obedecían a motivaciones religiosas similares. Sólo desde esta óptica se puede entender la complejidad de las manifestaciones piadosas, así como su impacto en la cultura y en la estructura económica y social.

Gisela von Wobeser (coordinadora), *Cincuenta años de investigación histórica en México*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas-Universidad de Guanajuato, 1998, 350 p. (Serie Historia Moderna y Contemporánea, 29).

Con motivo del cincuenta aniversario de la fundación del Instituto de Investigaciones Históricas de la UNAM, en colaboración con la Universidad de Guanajuato, se organizó el Congreso Cincuenta Años de Investigación Histórica en México, para reflexionar en torno a los avances alcanzados durante las últimas cinco décadas en el campo de la historiografía de México. Con tal propósito, se reunieron especialistas procedentes de dis-



tintas instituciones académicas dedicadas al estudio de esta disciplina: Universidad Nacional Autónoma de México, Universidad de Texas (Austin), Universidad de Guanajuato, Universidad de Yucatán, Universidad Iberoamericana, Universidad Anáhuac, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Instituto de Investigaciones Doctor José María Luis Mora, Instituto Tecnológico Autónomo de México, El Colegio de Michoacán y El Colegio de México.

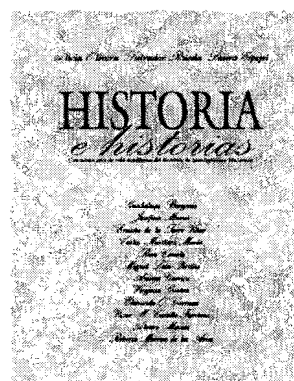
En este volumen se incluyen las ponencias que se presentaron durante el evento, las cuales muestran nuevas áreas de estudio y las temáticas que se han abordado, los diferentes enfoques adoptados y la producción de autores nacionales y extranjeros. Asimismo, estos trabajos representan una propuesta para abrir perspectivas novedosas en materia de investigación histórica en México.

Alicia Olivera, Salvador Rueda y Laura Espejel, *Historia e historias. Cincuenta años de vida académica del Instituto de Investigaciones Históricas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1998, 258 p.

Con este libro, que hemos titulado *Historia e historias*, el Instituto de Investigaciones Históricas recupera una parte de su memoria, a través de entrevistas realizadas a sus miembros más antiguos, quienes hablaron del momento en que despertó su vocación histórica, sobre su desempeño como investigadores y su trabajo en el Instituto. Esta obra forma parte de los festejos con motivo de la celebración del cincuentenario de la creación de este último y con ella se pretende rendir tributo a sus fundadores y primeros académicos.

Los orígenes del Instituto se remontan a la cuarta década del presente siglo, cuando un grupo de profesores de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, formado por Pablo Martínez del Río, Rafael García Granados, Julio Jiménez Rueda y Salvador Toscano, se propuso fundar en la máxima casa de estudios un instituto dedicado a la investigación histórica. Su idea fue la de encauzar profesionalmente la investigación que de esta área del conocimiento se venía realizando desde tiempo atrás en México.

En sus inicios, el Instituto se abocó principalmente al estudio de las épocas prehispánica y colonial. A partir de la década de los setenta, cobraron importancia los estudios sobre el siglo xix y, recientemente, con el ingreso de investigadores jóvenes, se ha abierto un área de investigación de la historia del siglo xx. Nuestro Instituto ha sido, a lo largo de su vida, uno de los centros académicos más destacados en el estudio del acontecer histórico en nuestro país. Sus valiosas ediciones son muestra de ello, así como los reconocimientos que han recibido muchos de sus miembros y de los cuales todos nos sentimos orgullosos. Algunos de ellos ya no están con nosotros físicamente, pero nos han legado sus obras y ejemplo, como estímulo para nuestra labor.



REVISTA MEXICANA DE SOCIOLOGÍA

Director: René Millán Valenzuela

Editora: Sara María Lara Flores

Órgano oficial del Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México, Circuito Mario de la Cueva, Zona Cultural, Cd. Universitaria, C.P. 04510

NÚM. 1 / ENERO-MARZO / 1998

IDENTIDAD NACIONAL

Identidad nacional y globalización: falacias contemporáneas

ROLAND ROBERTSON

La identidad nacional en el estado democrático multicultural

JOHN REX

El nacionalismo banal y la reproducción de la identidad nacional

MICHAEL BILLIG

CONCEPTOS DE NACIÓN

Conmemorando a los muertos, inspirando a los vivos.

Mapas, recuerdos y moralejas en la recreación de las identidades nacionales

ANTHONY D. SMITH

Arquetipos y estereotipos en la construcción de la identidad nacional de México

NATIVIDAD GUTIÉRREZ

Mutación de la identidad canadiense

SIMON LANGLOIS

PLURALIDAD Y ESTADO-NACIÓN

El futuro del nacionalismo de las naciones sin Estado

MONTSERRAT GUIBERNAU

Los pueblos indios en la trampa de la nación:

notas etnográficas

ANDRÉS MEDINA

El nacionalismo y la nueva relación del Estado y la sociedad con los pueblos indígenas

FERNANDO VIZCAÍNO

REFLEXIONES

Cuestionando al otro: experimentos dialógicos en y sobre Montaigne, Kafka y Cortázar

R. LANE KAUFFMANN

SECCIÓN BIBLIOGRÁFICA

MARÍA ANA PORTAL ♦ NATIVIDAD GUTIÉRREZ



Informes y suscripciones: Departamento de ventas

Teléfono: 622 73 64

