

RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS

León-Portilla, Miguel, *Tonantzin Guadalupe. Pensamiento náhuatl y mensaje cristiano en el "Nican mopohua"*, México, Fondo de Cultura Económica-El Colegio Nacional, 2000, 202 p.

La lectura del libro *Tonantzin Guadalupe* de Miguel León-Portilla, y de la sugerente y novedosa traducción del texto náhuatl conocido como *Nican mopohua* que contiene, me ha dejado, y espero que deje a todos sus lectores, con la convicción de la inmensa trascendencia y valor de este documento del siglo XVI. Claro que los estudiosos del guadalupanismo conocen perfectamente este opúsculo devoto y lo aprecian por su detallada y emotiva descripción del milagro de la aparición de la Virgen en 1531. Pero el mérito de esta nueva versión al español reside en revelarnos una inédita faceta del texto y en abrir toda una nueva avenida para el estudio de su contenido. En suma, Miguel León-Portilla logra que leamos el *Nican mopohua* con renovada sorpresa, hazaña admirable cuando se trata de un documento que ha sido publicado, analizado, discutido, parafraseado y repetido durante cuatro siglos.

La aportación de *Tonantzin Guadalupe* no se inserta en el terreno de la centenaria polémica guadalupana, pues no se refiere al controvertido milagro del Tepeyac. El doctor León-Portilla aborda la lectura y la traducción del *Nican mopohua* con otro objetivo: reconocer y explorar su raigambre indígena. Esta empresa se sustenta en tres premisas.

En primer lugar, nuestro autor demuestra claramente que este documento no sólo fue escrito en lengua náhuatl, sino también utilizó los ricos recursos retóricos de la poética indígena e introdujo elementos de la cosmovisión prehispánica en su católico mensaje. Paralelamente, a partir de las noticias que nos dejó Carlos Sigüenza y Góngora en el siglo XVII, y de las mucho más recientes propuestas de Edmundo O'Gorman en su libro *Destierro de sombras*,¹ León-Portilla identifica convincentemente al indígena Antonio Valeriano, intelectual y gobernante azcapotzalca del siglo XVI, como autor del texto. Finalmente, fecha

¹ Edmundo O'Gorman, *Destierro de sombras : luz en el origen de la imagen y culto de Nuestra Señora de Guadalupe del Tepeyac*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, 1986.

la elaboración de este documento en 1556, lo que significa, como ya lo había señalado O'Gorman, que puede ser considerado la auténtica relación original de la aparición milagrosa de la Virgen conocida como Guadalupe.

Estas tres propuestas configuran una nueva lectura del *Nican mopohua* y también nos permiten echar nuevas luces sobre el origen de la venerable tradición guadalupana. Dedicaré el resto de esta reseña a reflexionar sobre esta novedosa y estimulante perspectiva, siguiendo las líneas marcadas por el propio doctor León-Portilla en *Tonantzin Guadalupe*.

Para empezar me detendré en la figura del autor, Antonio Valeriano. Como señala el libro, este personaje nació pocos años después de la conquista y fue alumno de los franciscanos en el colegio de la Santa Cruz de Tlatelolco. Ahí conoció a fondo la alta cultura occidental y clásica y adquirió dominio sobre las lenguas española y latina. Paralelamente, colaboró con fray Bernardino de Sahagún en su ambiciosa empresa de investigación sobre las culturas prehispánicas. De esta manera, hizo de su heredado conocimiento de la cultura indígena una preocupación profesional. Además de estas actividades intelectuales, Valeriano fungió como exitoso funcionario virreinal, llegando a ocupar el cargo de gobernador de su nativa Azcapotzalco y posteriormente de México-Tenochtitlan. Hay que destacar que Valeriano no era noble, lo que significa que no hubiera alcanzado tan exaltada posición de no haber sido por la conquista española y que por ende le debía todo, su educación, su prestigio y su poder, al régimen colonial.

De un fiel y exaltado servidor de la corona, y de un cercano y muy apreciado colaborador de los franciscanos, se esperaría la más completa lealtad a los valores cristianos con los que había sido educado y a la orden que lo había acogido. Sin embargo, como señala León-Portilla en el asunto guadalupano hubo un claro diferendo entre el alumno y sus maestros franciscanos. Mientras éstos expresaron repetidas veces su tajante condena al culto a la virgen del Tepeyac, Valeriano escribió un extenso y ambicioso texto en que buscaba precisamente demostrar el origen sobrenatural y milagroso de la imagen de la Virgen para así cimentar su culto entre los indígenas. Si examinamos el *Nican mopohua* más de cerca, el diferendo puede resultarnos más comprensible.

En primer lugar, aunque parezca obvio, hay que tomar en cuenta el idioma en que fue escrito el texto. El doctor León-Portilla cita en *Tonantzin Guadalupe* una carta escrita en latín por Valeriano al rey de España, a nombre de los otros principales de Azcapotzalco. Sabemos también que podía escribir en español. Por ello su decisión de escribir este texto devoto en náhuatl no se puede atribuir a falta de alternati-

vas, sino a que tenía la intención de dirigirse a un público nahuatlato, es decir a los indígenas de su región y su tiempo.

La relación con el público indígena es reforzada, sin duda, por la utilización de la retórica náhuatl más refinada, las metáforas tradicionales que hablaban de flores y plumas, de jade y metales preciosos para referirse a las antiguas deidades. Igualmente significativa es la utilización de los términos que utilizaban los indígenas para referirse al paraíso del Tlalocan, como Xochitlalpan, tierra de las flores, y Tonacatlalpan, tierra de los mantenimientos, para nombrar el cielo donde habita la virgen. Es indudable aportación de este estudio de León-Portilla haber demostrado las continuidades del *Nican mopohua* con la retórica tradicional de la flor y el canto. Hay que recordar, sin embargo, que esta retórica tenía mucho de esotérica, y que su oscuridad fue lamentada por grandes conocedores españoles de la lengua náhuatl como Durán y Sahagún.

En este texto escrito en náhuatl y dirigido a nahuas, la Virgen se comunica directamente en esa misma lengua con un pobre macehual indígena, el famoso Juan Diego. Éstas son sus palabras, según Valeriano, en la versión de León-Portilla:

Mucho quiero yo,
mucho así lo deseo
que aquí me levanten
mi casita divina,
donde mostraré,
haré patente,
entregaré a las gentes
todo mi amor,
mi mirada compasiva,
mi ayuda, mi protección.
Porque, en verdad, yo soy
vuestra madrecita compasiva,
tuya y de todos los hombres
que vivís juntos en esta tierra
y también de todas las demás gentes,
las que me amen,
los que me llamen, me busquen,
confíen en mí.

Allí en verdad oiré
su llanto, su pesar,
así yo enderezaré,

remediaré todas sus varias necesidades,
sus miserias, sus pesares.²

En este parlamento la Virgen se declara, en primer lugar, madre y protectora de Juan Diego y de “todos los hombres que vivís juntos en estas tierras”, es decir de los indígenas. De esta manera establece una relación privilegiada y directa con los más humildes nativos de la naciente Nueva España (y no debemos olvidar aquí que el propio Valeriano era macehual). Sólo después de esta profesión menciona al clero católico:

Y para que sea realidad lo que pienso,
lo que es mi mirada compasiva,
ve allá al palacio del obispo de México.³

Como es bien sabido, Zumárraga se negó a creer en dos ocasiones el mensaje enviado por la Madre de Dios y fue necesario que la Virgen estampara milagrosamente su imagen en la humilde tilma de Juan Diego para que el obispo franciscano aceptara finalmente la realidad de su aparición. La repetición de las apariciones de la Virgen ante Juan Diego para lograr convencer al escéptico religioso, y luego la milagrosa cura de su tío Juan Bernardino, no sólo sirvieron para confirmar la autenticidad de la mariofanía, sino también para estrechar los vínculos entre los nativos y la señora del Cielo. En este sentido no parece casual que el primer milagro de esta Virgen haya sido precisamente curar a un enfermo, pues en la época los indígenas eran víctimas de recurrentes y mortíferas epidemias.

En suma, el *Nican mopohua* propone la existencia de una hierofanía cristiana dirigida privilegiadamente a los indios. Para entender los posibles alcances de esta pretensión hay que recordar el caso de otra aparición de la Virgen ante nativos mesoamericanos, en Cancuc, Chiapas, en el año de 1711. En esa ocasión la Virgen se reveló a diversos indígenas tzeltales, les habló también en su idioma y les pidió igualmente que le construyeran un templo, desde donde les daría particular protección y consuelo. Estas mariofanías fueron la base de un movimiento de revitalización en que los tzeltales crearon una iglesia indígena, con sus clero y funcionarios vernáculos. Tal acto de independencia religiosa se extendió, como era de esperarse en esa época, a lo político y

² Miguel León-Portilla, *Tonantzin Guadalupe. Pensamiento náhuatl y mensaje cristiano en el “Nican mopohua”*, México, Fondo de Cultura Económica-El Colegio Nacional, 2000, p. 103.

³ *Loc. cit.*

a lo económico y terminó en una abierta rebelión que fue violentamente reprimida por los españoles.⁴

Desde luego no estoy sugiriendo aquí que Valeriano hubiera tratado de promover una rebelión de esta índole en el Valle de México. En primer lugar, no hay que olvidar que nuestro autor no se sentía de ninguna manera enemigo o víctima del régimen colonial, pues era un importante funcionario virreinal. Por otro lado, hay que destacar que Valeriano trata siempre con todo respeto a los frailes, y enfatiza que Juan Diego se dirigía a escuchar misa en Tlatelolco la mañana que habló con la Virgen por primera vez, y que en la última ocasión iba en busca de un padre para que diera la extremaunción a su tío enfermo. Igualmente, la culminación de la mariofanía se da sólo cuando ésta es aceptada por las autoridades eclesiásticas, encarnadas en el mismo obispo. Por último, hay que tener en cuenta que las circunstancias de la dominación colonial en el Altiplano central y en Chiapas eran radicalmente distintas y que en la primera región nunca una hubo rebelión indígena significativa.

Me parece que la intención de Antonio Valeriano al plantear que la Virgen se apareció para los indígenas no era fomentar una separación del mundo indígena y español como sucedió en Cancuc, sino todo lo contrario: quería tender un puente entre su nueva religión y su ancestral cultura, entre la novedosa verdad que tenía por absoluta y la añeja tradición que no deseaba abandonar. En suma, quería indianizar el cristianismo para poder mejor cristianizar a los indígenas.

Sin embargo, el hecho es que cualquier relación directa entre la divinidad católica y los indígenas era por definición subversiva del orden colonial español, que se basaba en el monopolio de la iglesia sobre lo sagrado. Quizá por ello, los franciscanos vieron con tan malos ojos al culto guadalupano preconizado por su alumno indio. En 1556, el mismo año en que verosímilmente fue redactado el *Nican mopohua*, el provincial de la orden de San Francisco, fray Francisco de Bustamante predicó en contra del culto a la Virgen de Guadalupe, por idolátrico, por que desviaba la devoción que se debía a Dios y no a su madre y porque actuaba en detrimento de la correcta evangelización de los indios. Dos décadas después, el propio Bernardino de Sahagún criticó el floreciente culto guadalupano como una continuidad de la idolatría prehispánica a Tonantzin, la madre de los dioses. No creo que esta condena se debiera a una incomprensión del mensaje implí-

⁴ Sobre esta rebelión véanse la obra clásica de Victoria Reifler-Bricker, *El Cristo indígena, el Rey nativo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993 y la más reciente de Kevin Gosner, *Soldiers of the Virgin. The Moral Economy of a Colonial Maya Rebellion*, Tucson, The University of Arizona Press, 1992.

cito en el texto de Valeriano, sino precisamente a un consciente rechazo a un proyecto indocristiano de identificación entre la Virgen y los indios y entre la antigua religión y la nueva.

Este diferendo entre los misioneros y su alumno dilecto no encontró solución en su época. La gran empresa evangelizadora de los frailes mendicantes del siglo XVI se topó por esos años con infranqueables límites institucionales y humanos: por un lado se enfrentó a la continuidad de las culturas indígenas y de muchos aspectos de su religiosidad bajo el manto del floreciente culto cristiano; por otro el otro fue detenida por la indiferencia del clero secular y de la Corona que estaban dispuestas a ignorar estas continuidades siempre y cuando no se hicieran explícitas ni amenazaran la supremacía oficial del cristianismo. A su vez el sueño de un cristianismo indianizado de Valeriano se topó con la intolerancia oficial contra este tipo de manifestaciones y, de manera aún más trágica, fue inexorablemente destruido por la disolución de la élite de nobles indígenas cristianizados y educados que podían darle liderazgo y realidad.

Por ello, no es casual que el *Nican mopohua*, tras casi un siglo de olvido, cayera en manos de un grupo muy distinto, los criollos, y fuera usado por ellos para afianzar su naciente patriotismo, centrado también en la figura de la Virgen de Guadalupe y en la reivindicación de su privilegiada relación con ellos. Algo similar pasó con las majestuosas obras históricas que escribieron poco después autores indígenas como Vegerano, un colega de Valeriano, y Tezozómoc, Chimalpain e Ixtlilxóchitl, y que no sirvieron para cimentar el poder y privilegios de la nobleza indígena, lo que era su objetivo original, sino que fueron empleados para fundamentar el nacionalismo criollo y su ambigua reivindicación del pasado indígena.

En esta breve reflexión espero haber sugerido una de las nuevas avenidas de reflexión que nos abre la novedosa lectura e interpretación del *Nican mopohua* que ha hecho el doctor Miguel León-Portilla en su libro *Tonantzin Guadalupe*. Sólo resta agradecer, una vez más, la continua fecundidad de su labor y la profundidad de su conocimiento y compromiso con las siempre cambiantes y vitales culturas indígenas de nuestro país.

FEDERICO NAVARRETE

Instituto de Investigaciones Históricas

Jane H. Hill y Keneth Hill, *Hablando mexicano. La dinámica de una lengua sincrética en el centro de México*, México, CIESAS-INI, 1999.

Este libro fue publicado originalmente en 1986, es decir, hace más de una década. Sin embargo, sus contribuciones siguen siendo totalmente vigentes, aún cuando sea para despertar polémica. Basta con decir que se trata de la obra sociolingüística más completa de cualquier lengua mesoamericana con la que todavía contamos hasta la fecha. Por múltiples razones, la traducción nos tomó varios años, lo cual en ocasiones nos llevó a desalentarnos, a pensar que la obra se desactualizaría. Afortunadamente nos equivocamos.

Dado que un título intenta capturar el sentido global y lo esencial de cualquier trabajo, finalmente decidimos apegarnos lo más posible al título original, sin añadir ni cercenar nada. Por ello preferimos el gerundio al infinitivo. Así quedó *Hablando Mexicano. La Dinámica de una Lengua Sincrética en el Centro de México*. Hablando alude al contenido central de la obra, que concibe al habla como un proceso dinámico y cambiante, sensible no sólo a los contextos socioculturales en los que se enmarca su uso, sino al deseo expreso, que se manifiesta hacia el final del trabajo, de buscar estrategias que permitan darle continuidad a las lenguas y culturas mesoamericanas, en este caso a la mexicana.

Su actualidad radica en los numerosos aportes para la comprensión del dilema entre el mantenimiento o pérdida de una lengua indígena, el mexicano. Este libro ha sido objeto de numerosas reseñas en distintos medios. Por razones de espacio no puedo reseñar todos y cada uno de sus aciertos, con lo que además los privaría del placer fundamental de su lectura. Más bien, a partir de mi relectura de la traducción, discutiré algunos de los puntos que me parecen de las contribuciones más valiosas y sugerentes de la obra. Puede decirse que, en realidad, aunque no se enuncie así, el libro trata de la compleja dinámica que caracteriza a los conflictos sociolingüísticos.

La sociolingüística de los conflictos entre las lenguas indígenas y el español en México es una tentativa relativamente reciente de abordaje de la situación de las lenguas indígenas. Este enfoque ha estado abrumadoramente marcado y dominado por una perspectiva monolingüe del bilingüismo, en la que se sobredimensiona, en ocasiones de manera bastante mecánica y superficial, el papel del español en el desplazamiento lingüístico. Así se supone que lenguas como el otomí del Valle del Mezquital ya casi no debería estarse hablando. En la práctica, al desarrollar casi toda la investigación en castellano, semejantes concepciones contribuyen, en mayor o menor medida, al propio des-

plazamiento. No es el caso de *Hablando*. Los autores enfrentaron estas limitaciones a través de una entrevista sociolingüística en mexicano, que aplicó un hablante nativo, Alberto Zepeda (q.e.p.d). Me parece que una de las ventajas e innovaciones del trabajo es que permite integrar una perspectiva mucho más completa, que hace justicia a la complejidad de los hechos sociolingüísticos, incluyendo acceder a la reflexividad metalingüística a través de la propia lengua indígena —aún cuando esto se dé a través de un instrumento que podría pensarse como relativamente ajeno a los estilos conversacionales de las propias comunidades bajo estudio— la entrevista.

Los detractores de la obra dirían que la entrevista sociolingüística es un instrumento limitado para entender el uso de la lengua en interacción verbal. No dudo que los autores reconozcan algunas de sus limitaciones, como de hecho ocurre cuando nos recuerdan que en sus preguntas se coló (por lo menos) una presuposición que anticipa ya la respuesta, como es el preguntar si a la gente le da vergüenza hablar o si se está triste o contento porque esté desapareciendo el mexicano. Pero me parece que el resultado permite no sólo asomarse a la dinámica del uso y función de la lengua mexicana en contacto con el español y sus efectos, sino reivindicar la entrevista como un instrumento productivo para la construcción del dato sociolingüístico. Por ejemplo, los autores avanzan la idea de que la entrevista también constituye una suerte de género interaccional —que por lo demás no es ya tan ajena a comunidades tan profusamente visitadas por los investigadores— que en la práctica puede ser contestada y negociada activamente por los participantes, tal como ocurre con varias de ellas. La investigación fue adicionalmente completada con observaciones de conversaciones más espontáneas, incluso la propia entrevista está diseñada (con base en preceptos Labovianos) para acceder al habla más espontánea, con lo que el cuadro de uso de la lengua se perfila bastante completo.

De cualquier manera, el enfoque teórico también resulta bastante atractivo, en la medida en que oscila productivamente entre la etnografía de la comunicación a la sociolingüística más de corte interaccional, sin pretender aplicar mecánicamente ninguno de estos enfoques, apelando a la translingüística Baktiniana para entender la compleja polifonía de voces en juego en el discurso bilingüe. Considero este otro de los méritos del trabajo. Al desarrollar un enfoque más bien ecléctico para abordar la naturaleza dinámica de las prácticas bilingües, los autores logran hacer justicia a su complejidad, sin reducir la variabilidad bilingüe a un modelo todopoderoso que por ejemplo quisiera distinguir tajantemente el préstamo del cambio de

código o definir estáticamente las relaciones diglósicas, donde una lengua siempre ocupa la posición alta y la otra la baja. Por el contrario, los hallazgos con respecto al lugar de las lenguas en la vida social mexicana de la Malinche nos indican que el mexicano llega a ocupar el polo alto de la relación, mientras el español llega a considerarse la lengua de la desconfianza, del insulto, de los coyotes —en el sentido peyorativo— que los nahuas, no sólo de ésta sino de muchas otras regiones como la Huasteca. Así, entendemos que el mexicano cumple una función muy importante en la comunidad. Las funciones del código del poder, el español, pueden llegar a invertirse y revertirse al de la solidaridad, el mexicano, pasando éste a ocupar el lugar de aquel. Un ejemplo muy interesante de tal situación es la necesidad de algunos jóvenes migrantes de aprender el mexicano para poder reintegrarse a las redes internas de la solidaridad comunal, con lo que los hablantes de español como primera lengua recuperan su lengua materna como segunda lengua.

En este mismo tenor, otro acierto del trabajo es que nos permite enfrentar mitos todavía muy arraigados no solamente en el sentido común, sino incluso en el ámbito de los especialistas de la lengua, como la idea del empobrecimiento de la misma. Hace poco tuve la oportunidad de corroborar esto al escuchar una plática de un famoso lingüista, que consideraba que el náhuatl había sufrido un gran empobrecimiento al perder las formas más puras de la alta retórica clásica. Por el contrario, *Hablando* nos sugiere un enfoque distinto, en el que el amalgamamiento de las lenguas puede concebirse como una estrategia de sobrevivencia que incluso llega a ampliar el espectro expresivo de la lengua. Daré un ejemplo derivado de mi propia investigación, en el Alto Balsas, Guerrero, en comunidades que presentan un náhuatl bastante conservador como es San Agustín Oapan. Ahí se utiliza el híbrido nohijo “Mi hijo varón” que se opone a nokoney “Mi hijo”, que se utiliza como la forma genérica.

Hablando reporta más de una década de trabajo de campo. Para que apareciera la traducción también hablamos de más de otra década. Esperamos que en la próxima década aparezcan más trabajos de este tipo con muchas otras lenguas mesoamericanas, y que el proyecto sincrético, la amalgama de voces mexicanas, florezca y encuentre nuevos asideros que le permitan dar continuidad a añejas y a la vez nuevas formas de hablar. Para ello será también necesario que nosotros como especialistas sigamos no solo investigando las lenguas indígenas, sino redoblando esfuerzos que, como la investigación, contribuyan de forma decisiva al desarrollo lingüístico y cultural de las lenguas amenazadas de extinción. En este sentido, *Hablando*

demuestra cómo los hablantes han sabido darle continuidad, resistir y adaptarse a los embates de la supuesta civilización moderna, que no es otra cosa que un capitalismo salvaje que amenaza permanentemente la sobrevivencia de lenguas y culturas milenarias, por lo que su lectura está destinada a convertirse en lectura obligada para todo aquel comprometido con el futuro no sólo del náhuatl, sino de cualquier lengua indígena.

JOSÉ ANTONIO FLORES FARFÁN
CIESAS

Miguel León-Portilla, *Tonantzin Guadalupe, Pensamiento náhuatl y mensaje cristiano en el "Nican mopohua"*, México, El Colegio Nacional y Fondo de Cultura Económica, 2000, 202 p.

Una nueva versión traducida del náhuatl al castellano nos ofrece Miguel León-Portilla del manuscrito conocido como *Nican mopohua*. Lejos está el autor de meterse en asuntos ajenos a la historia. Ya en la *Introducción* nos advierte, en varias ocasiones, que su intención es atender dos aspectos fundamentales que él observa en el manuscrito, aspectos de los que se derivan otros no menos importantes y a los que dedica su atención. En palabras de León-Portilla:

Reiterando que no concierne a la historia demostrar o rechazar la existencia de milagros, apariciones o teogonías, y apartándome de de la increíblemente prolongada polémica entre creyentes guadalupanos y antiaparicionistas, señalaré en qué me parece está el interés del relato del *Nican mopohua*. Hay dos hechos que tengo por evidentes. Uno es que, además de ser este texto una joya de la literatura indígena del periodo colonial, es también presentación de un tema cristiano, expresado en buena parte en términos del pensamiento y formas de decir las cosas de los *tlamatinime* o sabios del antiguo mundo náhuatl.

El otro hecho, también insoslayable, es que la figura central del relato, Tonantzin Guadalupe —más allá de la demostración o rechazo de sus apariciones—, ha sido para México tal vez el más poderoso polo de atracción y fuente de inspiración e identidad.¹

De lo antes dicho hay que aclarar que la historia y la antropología ayudan, entre muchas cosas más, a dilucidar aspectos religiosos que se dan en los pueblos del pasado. Los trabajos de diversos investiga-

¹ Miguel León-Portilla, *Tonantzin Guadalupe. Pensamiento náhuatl y mensaje cristiano en el "Nican Mopohua"*, México, El Colegio Nacional y el Fondo de Cultura Económica, 2000, p. 14.

dores sobre el tema que nos ocupa han aportado y aclarado puntos poco claros del mismo. El libro que hoy presentamos es buen ejemplo de esto.

Definido así el interés del relato, de inmediato nuestro autor plantea otros dos asuntos derivados del primero de ellos, o sea, de las presencias del pensamiento indígena en el *Nican mopohua* y la manera de expresarlo. Para ello se dispone a atender dos aspectos esenciales: primero, el posible autor del manuscrito y la fecha en que este fue elaborado, además del contenido del mismo. En segundo lugar, el análisis de la estilística prehispánica perceptible en el relato y la cosmovisión en ella implícita.

En cuanto al autor del escrito, León-Portilla hace un buen resumen de aquellos investigadores que han intervenido sobre el tema. Todo parece apuntar hacia la persona de Antonio Valeriano. Así lo piensa don Carlos de Sigüenza y Góngora, quien en su *Piedad Heróyca de don Fernando Cortés*, citada por León-Portilla, señala:

“El original en mexicano está de letra de don Antonio Valeriano”.²

Por su parte, Boturini Benaduci vuelve acerca del tema e insiste:

Por unos fragmentos históricos que copié de sus originales, del célebre Carlos de Sigüenza y Góngora... me consta que don Antonio Valeriano, originario de Azcapotzalco, indio cacique y maestro que fue de retórica en el Imperial Colegio de Tlatilulco, escribió la *Historia* de las apariciones de Guadalupe en lengua náhuatl, y el mismo Sigüenza, bajo juramento, confiesa que la tenía en su poder de puño de don Antonio, que quizá es la que imprimió el bachiller Lasso de la Vega...³

Autores actuales también se han inclinado a adjudicar a la mano y al intelecto de Valeriano el *Nican mopohua*. Uno de ellos es don Edmundo O’Gorman, quien en su libro *Destierro de sombras* afirma categórico lo que León-Portilla cita en su estudio:

“...tenemos por conjetura la más plausible y segura que Valeriano compuso el *Nican mopohua* en 1556”.⁴

² Carlos de Sigüenza y Góngora, *Piedad Heróyca de don Fernando Cortés*, edición de Jaime Delgado, Madrid, José Porrúa Turanzas, 1960, p. 24.

³ Lorenzo Boturini, citado por León-Portilla, p. 25.

⁴ Edmundo O’Gorman, *Destierro de sombras. Luz en el origen de la imagen y culto de Nuestra Señora de Guadalupe del Tēpeyac*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1986, p. 32-33.

Lo contundente de la afirmación en cuanto al año de su elaboración no parece contrariar a los estudiosos. León-Portilla cita a Bierhorst y especialmente a James Lockhart, ya que este último piensa que el relato pudo ser escrito desde 1550 o 1560 en adelante. El mismo León-Portilla hace ver las razones que podrían haber provocado lo anterior. Resulta que el 8 de septiembre de 1556, fray Francisco de Bustamante, provincial de los franciscanos de México, señaló en su sermón la inconformidad en contra del arzobispado por el culto que se rendía en la ermita del Tepeyac a la Virgen María como si fuera Dios. El arzobispo, que a la sazón lo era Alonso de Montúfar, se dio a la tarea de citar declarantes como testigos de lo que ocurría en el lugar. El revuelo que causó lo dicho por Bustamante pudo influir para que Valeriano escribiera acerca de las apariciones allí ocurridas a petición del granadino Montúfar, a quien también se atribuye la solicitud para que se pintara una nueva imagen. León-Portilla plantea una hipótesis a partir de lo asentado por O’Gorman, en los siguientes términos:

Conociendo la fama de que gozaba Valeriano como hombre sabio y maestro en el dominio de su lengua y antigua cultura, ¿pudo ser que, en el contexto de esa notoria atracción que ejercía la ermita de Guadalupe en el Tepeyac, donde como él bien lo sabía, se había adorado a Tonantzin, la diosa Nuestra madre, se sintiera atraído a escribir un relato que hablara sobre el origen de la pintura y la consiguiente devoción?⁵

Ya que tocamos este punto vale la pena preguntarse ¿quién era Antonio Valeriano? La respuesta nos la da el mismo León-Portilla. Se refiere a él como oriundo de Azcapotzalco, nacido entre 1522 y 1526 y alumno del Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco desde 1536 aproximadamente. Fueron sus maestros fray Andrés de Olmos y fray Bernardino de Sahagún. Este último se refirió al alumno como “el principal y más sabio” y el mismo Torquemada admitía haber aprendido el náhuatl de tan distinguido alumno —y maestro—, que hablaba el náhuatl, el castellano y el latín. Casó con la hermana de Alvarado Tezozómoc y fue gobernador de Azcapotzalco. Murió en 1605.

Conocedor tanto del mundo indígena como de los principios cristianos, no vemos nada descabellada la idea de León-Portilla en cuanto a las razones que pudieron impulsar a Valeriano a escribir de las apariciones. Para ello sigue el patrón que, por lo general, acompañan a estos acontecimientos. Los he dividido en cinco puntos que son:

⁵ León-Portilla, *op. cit.*, p. 44.

- 1º La aparición escoge a una persona humilde, sencilla, que será el interlocutor con la divinidad.
- 2º La persona escogida debe acudir ante el representante eclesiástico para decirle lo que está ocurriendo.
- 3º Siempre se pone en duda el mensaje al provenir de personas sencillas sin mayor pulimento.
- 4º Es necesario que ocurra un portento sobrenatural para que el relato sea aceptado.
- 5º En el lugar de los acontecimientos se construye un oratorio para que los fieles acudan a orar y solicitar favores.

Los ejemplos de lo antes dicho están presentes en buen número de apariciones marianas. El mismo León-Portilla nos recuerda los casos más recientes de Lourdes y Fátima. En el caso de Tonantzin-Guadalupe el patrón se repitió una vez más. El personaje de Juan Diego reunía las características señaladas para ser el portador del mensaje celestial. El relato lo describe como hombre del pueblo, simple macehual, “infeliz jornalero, como cuerda de los cargadores [mecapal], cola y ala, cuyo destino es obedecer y servir, ser llevado y ser tenido como carga” .⁶ Estas palabras nos recuerdan aquellas con las que se autonombra el cronista Cristóbal del Castillo, cuando en su *Historia de la Conquista* dice:

“...yo soy un necesitado, un pobrecito, le provocho asco a la gente, solo causo compasión cerca de mi miseria”.⁷

Pero ¿qué podemos decir acerca de Tonantzin Guadalupe? Conforme al relato, la aparición ocurrió en diciembre de 1531, apenas a diez años de la conquista de Tlatelolco y Tenochtitlan.. En ese momento los frailes llevaban adelante la evangelización y recurrían a todos los medios a su alcance para lograrla. Se hacían representaciones masivas con la participación indígenas de las llamadas “danzas de la conquista” o la de “moros y cristianos”. Baste recordar “La conquista de Rodas”, representada en la ciudad de México en 1538 o la “Conquista de Jerusalem”, en Tlaxcala, un año después el día de Corpus Christi. También se acudió a las capillas abiertas y a los grandes atrios conventuales para que los indígenas participaran en la misa, pues en el mundo prehispánico no se acostumbraba que se penetrara al interior

⁶ *Ibid.*, p. 67.

⁷ Federico Navarrete Linares, *Historia de la venida de los mexicanos y otros pueblos e Historia de la Conquista*, de Cristóbal del Castillo, México, INAH-Proyecto Templo Mayor, 1991, p. 105.

del templo como lo hacían los católicos. Catecismos como el de Testera también ayudaban a la obra pía. Todo esto se acompañaba con la destrucción de los templos indígenas y el aprovechamiento de la piedra para la construcción de las iglesias y conventos cristianos.⁸ Sin embargo, faltaba la presencia celestial. No es de extrañar que se acudiera a la aparición de la Virgen de Guadalupe, Virgen extremeña, moruna, de la que eran devotos algunos de los conquistadores pues desde varios siglos atrás, antes de la conquista de México, se le rendía culto en España. Su eficacia había sido probada en la lucha en contra de los moros. Su nombre mismo, al parecer, está compuesto en parte en lengua árabe. Su “aparición” en el cerro de Tepeyac no es cosa fortuita: allí se adoraba a Tonantzin, Nuestra Madre.

Cabe aquí hablar acerca de los problemas que enfrentaba la evangelización. Ya leemos en Motolinía cómo se queja de la idolatría contra la que tenían que luchar. Dice el franciscano:

Y luego casi a la par en Tlaxcallan comenzaron a derribar y destruir ídolos, y a poner la imagen del crucifijo, y hallaron la imagen de Jesucristo crucificado y de su bendita madre puestas entre sus ídolos”... “Entonces vieron que tenían algunas imágenes con sus altares, junto con sus demonios e ídolos; y en otras partes la imagen patente y el ídolo escondido, o detrás de un paramento, o tras la pared, o dentro del altar, y por esto se las quitaron, cuantas pudieron haber, diciéndoles que si querían tener imágenes de Dios o de Santa María, que les hiciesen iglesia. Y al principio por cumplir con los frailes comenzaron a demandar que les diesen las imágenes, y a hacer algunas ermitas y adoratorios, y después iglesias, y ponían en ellas imágenes”...”para hacer las iglesias comenzaron a echar mano de sus teocallis para sacar de ellos piedra y madera, y de esta manera quedaron desollados y derribados; y los ídolos de piedra, de los cuáles había infinito, no sólo escaparon quebrados y hechos pedazos, pero vinieron a servir de cimientos para las iglesias; y como había algunos muy grandes, venían lo mejor del mundo para cimiento de tan grande y santa obra.⁹

No es de extrañar, por lo tanto, que primero Bustamante y después Sahagún se opusieran al culto del Tepeyac, pues bien sabían que podría haber en ello presencia de idolatría en la conjunción Tonantzin-Guadalupe. A mayor abundamiento acerca de la resistencia indígena en contra de la evangelización, tenemos los pedazos de esculturas antiguas que servían de “cimiento a tan grande y santa obra” que eran,

⁸ Eduardo Matos Moctezuma, “Tlaltecuhli, Señor de la Tierra”, en *Obras*, México, El Colegio Nacional, 1999, v. 1, t. 2.

⁹ Fray Toribio de Benavente, Motolinía, *Memoriales*, México, UNAM, 1971.

entre otras, las figuras de Tlaltecuhltli que estaban colocadas siempre boca abajo por tratarse del Señor de la Tierra. Muchas veces he referido aquel momento en que el fraile observa el tallado de las piedras que, de dioses prehispánicos como Tlaltecuhltli, se van a convertir en bases de columnas coloniales, como lo ha constatado la arqueología. El fraile advierte que hay un “demonio” grabado y le requiere al indígena que no debe quedar a la vista.

- No se preocupe su merced. Vá a quedar boca abajo...

Con lo cual la santa obra quedaba sostenida sobre tan endeblés cimientos...¹⁰

De todo esto debió tener noticias Antonio Valeriano. El escrito, como lo hacen ver diversos estudiosos del tema, está redactado en un lenguaje “noble” y en el se aprecian las dos formas de pensamiento. León-Portilla ha separado muy bien las expresiones en que se manifiesta el pensamiento náhuatl y el cristiano. Veamos algunos ejemplos. Uno de ellos lo vemos en la concepción del *Xochitlalpan*, la Tierra florida, y en el *Tonacatlalpan*, la Tierra de nuestro sustento, lugar del dios del agua. Por otra parte, el recurrir al tema de las flores era una constante en los viejos cantos nahuas, nos dice León-Portilla. La presencia del colibrí en el relato nos remite al numen Huitzilopochtli. La manera en que se describe el vestido de la Virgen recuerda las metáforas antiguas: jades, turquesas, plumaje de quetzal... Los diminutivos y los diálogos nos llevan a los *Huehuellatolli*. Agrega un aspecto interesante: la manera en que la Virgen María se nombra acudiendo a términos nahuas que se relacionan con la más alta divinidad. También la manera en que se elude mencionar al Mictlan, que los frailes confundieron con el infierno, en el pasaje en que dice que es madre de Dios, dueño de los cielos y de la superficie terrestre, sin aludir a la región de los muertos. Dice así esta parte del relato:

...en verdad soy yo
 la en todo siempre doncella,
 Santa María,
 Su madrecita de él, Dios verdadero,
 Dador de la vida, Ipalnemohuani,
 Inventor de la gente, Teyocoyani,
 Dueño del cerca y del junto, Tloque Nahuaque,
 Dueño de los cielos, Ilhichahua,
 Dueño de la superficie terrestre, Tlalticpaque.¹¹

¹⁰ Matos Moctezuma, *op. cit.*, p. 103.

¹¹ León-Portilla, *op. cit.*, p. 103.

En relación al mensaje cristiano, nuestro autor ve varios aspectos que considera evidentes. Uno es aquel que se refiere a quién es Dios y a la Virgen María y sus cualidades divinas y el papel que desempeñan como protectores de los seres humanos. Otro es buscar "...elucidar cuestiones de difícil comprensión como el sentido cristiano del existir en la tierra, el sufrimiento y la muerte".¹²

Hay un aspecto que León-Portilla considera como insoslayable —y tiene razón— en relación a la guadalupana en su carácter de símbolo y fuente de inspiración e identidad para el mexicano. Siempre me he preguntado por qué razón la imagen, tan venerada en la colonia como en todos los tiempos, que sirvió como estandarte en la lucha independentista, no quedó plasmada en la bandera nacional. El color blanco, que representaba la pureza de la religión católica, hubiera sido lugar apropiado para la imagen, pero no ocurre así. Su lugar lo ocupa el símbolo azteca del águila parada en el nopal devorando a la serpiente. Fueron circunstancias políticas y sociales del momento que se vivía lo que determinó que la efigie de Huitzilopochtli, pues el águila lo representa, quedara plasmado como símbolo nacional. Era la necesidad de un pueblo de reencontrarse con su pasado negado por varios siglos de colonia...

Por último, en la tercera parte de su obra que titula "Una nueva traducción del *Nican mopohua*", justifica la versión que nos brinda y la compara, por ejemplo, con la de Primo Feliciano Velázquez. Además, trata de asuntos gramaticales, ortográficos y léxicos que estoy muy lejos de entender, por lo que los dejo en manos de otros estudiosos, aquí presentes, que tienen mejores argumentos para hacerlo.

Estamos, pues, ante una nueva versión del *Nican mopohua*. No hay lugar a dudas en cuanto a lo valioso que resultan las investigaciones que sobre el tema emprendió Miguel León-Portilla. Su atención se centra en el texto mismo y en el encuentra las formas del pensamiento náhuatl y del mensaje cristiano. El escrito, por lo tanto, conjuga ambas tradiciones, como lo ha hecho notar el autor con bellas palabras dedicadas a la obra de Antonio Valeriano:

"En él acercó dos visiones del mundo, creencias diferentes, metáforas y atisbos, trama y urdimbre de hilos multicolores...".¹³

EDUARDO MATOS MOCTEZUMA
Instituto Nacional de Antropología e Historia

¹² *Ibid.*, p. 68.

¹³ *Ibid.*, p. 47.

Animales y plantas en la cosmovisión mesoamericana, Yolotl González Torres, coordinadora, México, Conaculta-Instituto Nacional de Antropología e Historia, Plaza y Valdés Editores/Sociedad Mexicana para el Estudio de las Religiones, 2001, 322 p.¹

Los indígenas mesoamericanos por su cercanía con la naturaleza, han incluido al mundo vegetal y al animal como símbolo de principios y fuerzas cósmicas y como receptáculo de potencias divinas, dotaron a plantas y animales de poderes sobrenaturales e integraron en un cosmos viviente, en cuyo centro estaba el hombre. Sin embargo, salvo excepciones como los estudios ya centenarios de Francisco del Paso y Troncoso sobre medicina y botánica² y los de Eduard Seler y Alfred Tozzer y G. Allen sobre representaciones de animales en códices,³ hasta los años 80 del siglo XX escaseaban las investigaciones sobre este tema.

A partir de estas fechas, empezaron a surgir interesantes contribuciones como el libro intitulado *Flora y fauna mexicana* de Carmen Aguilera,⁴ la obra de Gabriel Espinosa Pineda sobre la flora y la fauna de los lagos del altiplano central⁵ así como trabajos más detallados sobre algunos animales, como el de Mercedes de la Garza sobre la serpiente entre los mayas y el de Alfredo López Austin sobre el tlacuache.⁶ No sorprende entonces encontrar entre los participantes de este volumen, precisamente a tres de los autores que acabo de mencionar.⁷

¹ Los artículos de Doris Heyden, Ana María Velasco Lozano, Lourdes Suárez Diez, Carmen Aguilera, Guiliano Tescari y Gabriel Espinosa Pineda, y el artículo "El jaguar" de Yolotl González Torres son reseñados por Guilhem Olivier; en tanto que el de Henryk Karol Kocyba, Alfonso Arellano Hernández, Marie-Odile Marion, los dos de Mercedes de la Garza, el introductorio sobre los animales de Yolotl González por Martha Ilia Nájera C.

² "Estudios sobre la historia de la medicina en México", *Anales del Museo Nacional*, 1886, vol. 3, p. 137-235.

³ Eduard Seler, "The Animal Pictures of the Mexican and Maya Manuscripts" en *Collected Works in Mesoamerican Linguistics and Archaeology*, ed. Charles P. Bowditch, Culver City, California, Labyrinthos, 1996 [1909-1910], vol. 5, p. 167-340; Tozzer, Alfred y G. Allen, "Animal Figures in the Maya Codices" en *Papers Peabody Museum*, Cambridge, Harvard University, 1910.

⁴ *Flora y fauna mexicana. Mitología y tradiciones*, México, Editorial Everest Mexicana, 1985.

⁵ *El embrujo del lago. El sistema lacustre de la cuenca de México en la cosmovisión mexicana*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1996.

⁶ Mercedes de la Garza, *El universo sagrado de la serpiente entre los mayas*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Maya, 1984; Alfredo López Austin, *Los mitos del tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana*, México, Alianza Editorial Mexicana, 1990.

⁷ Convendría añadir los estudios de los arqueólogos y de los antropólogos sobre botánica y fauna en sus respectivos campos de investigación. Véase por ejemplo Oscar J. Polaco (coord.), *La fauna en el Templo Mayor*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1991, y Alejandro Casas, Juan Luis Viveros y Javier Caballero, *Etnobotánica mixteca. Sociedad, cultura y recursos naturales en la montaña de Guerrero*, México, Conaculta, Instituto Nacional Indigenista, 1994.

Abre este volumen un estudio dedicado al maíz y a sus diversas manifestaciones divinas. Conviene valorar la síntesis que nos ofrece Doris Heyden en vista de la importancia del tema y sobre todo de la abundante documentación disponible. A partir de diversos relatos míticos, donde es patente que las deidades del precioso cereal son tanto masculinas como femeninas, la destacada especialista subraya la doble naturaleza sexual del maíz. Así mismo, Heyden señala que a cada etapa del crecimiento del maíz, correspondía un numen especial: Xilonen para el maíz tierno, Chicomecóatl para el maíz maduro, Ilamatecuhtli tal vez para el maíz viejo y seco. Posteriormente describe varios rituales relativos al ciclo de cultivo del maíz como la siembra y la cosecha. Al referirse a la fiesta de *Huey Tozoztli*, Doris Heyden menciona la ceremonia llamada *centeotl ana*, “quitar el dios de las mazorcas” así como las escaramuzas que hacían los jóvenes frente a la estatua de Chicomecóatl. Se trataría de “... una especie de actividad mágica para asustar y eliminar a “los enemigos de la vegetación, que son los animales nocivos, las heladas, la sequía y demasiada agua” (p. 30). Por su parte Michel Graulich propone que esas actitudes agresivas frente al maíz constituirían en realidad una verdadera batalla donde las mazorcas serían los cautivos y la misma cosecha sería comparada con la guerra.⁸ Por otra parte, el maíz se usaba también en otros ritos como la adivinación con granos, los de curación y hasta en ceremonias con motivo de la construcción de un acueducto que traería el agua a la ciudad de México; en estos últimos se ofrecía maíz de color azul. Doris Heyden no deja de subrayar la equivalencia entre el cuerpo humano y la planta que los nahuas llamaban “nuestra carne”. Al respecto, menciona algunas costumbres de los nahuas actuales de Tepoztlán, en especial las singulares muñecas de las niñas: “... la pequeña muñeca es un jilote apenas naciendo, encontrada con su ‘mama’, la mazorca madura. El elotito, todavía envuelto en su cáscara, tiene los pelos del maíz con los que la gente hace trenzas, así la muñeca se parece a una planta bebé en su cobija.” (p. 31).

El *huauhtli* o amaranto representa otro grupo de plantas importantes tanto en la dieta como en la cosmovisión mesoamericana. Según Ana María Luisa Velasco Lozano, convendría añadir el *huauhtli*: “... a la tan aludida trilogía ‘maíz, frijol, chile’ o ‘maíz, frijol, calabaza’” (p. 46). La autora nos proporciona interesantes datos sobre el valor nutritivo de este grupo de plantas, rico en proteínas, minerales y vitaminas. Sigue un análisis lingüístico muy detallado: el *huauhtli* se re-

⁸ *Ritos aztecas. Las fiestas de las veintenas*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1999, p. 328-334.

fiere a la planta tomando en cuenta sobre todo la semilla; el *huauhzontli* es el nombre de la planta con su inflorescencia y el *huauhquilitl* designa a la planta tierna. Otros términos tanto del náhuatl como del maya-yucateco y del purépecha también son analizados por Ana María Luisa Velasco. El *huauhtli* formaba parte del tributo de 17 provincias conquistadas y la cantidad que se almacenaba en las trojes de México-Tenochtitlan se evalúa en unas 20 000 toneladas.

La segunda parte de este estudio trata de los “cuerpos divinos”, es decir de las figuras de los dioses realizadas precisamente con masa de *huauhtli*, a veces mezclada con otras semillas o con otros ingredientes. Se “sacrificaban” estas imágenes divinas y a continuación se consumían de manera ritual. Ana María Luisa Velasco aborda la controvertida cuestión de la sangre de niño que, según autores como Las Casas, se usaría para amasar las semillas. Señala la investigadora que Sahagún y Durán, nuestras fuentes más fidedignas, no mencionan este “uso” de sangre de niño. Como sea, este tema ameritaría una investigación exhaustiva en las fuentes —Muñoz Camargo por ejemplo menciona su utilización para la mezcla destinada a construir las pirámides de Cholula.⁹ También convendría indagar los posibles antecedentes europeos, bíblicos o greco-latinos (¿quizás los sacrificios de niños que realizaban los cartagineses?), de esta supuesta costumbre. Podría formar parte de esos “rasgos salvajes”, que los españoles solían atribuir a sus enemigos para justificar sus propias conquistas. Ana María Luisa Velasco describe una serie de rituales durante los cuales se elaboraban figuras divinas de *huauhtli* para representar a diversas deidades, como Huitzilopochtli, Tezcatlipoca, Xiuhtecuhtli, Chicomecóatl, los dioses de los Cerros, etc. Plantea también varias hipótesis relativas al significado de la teofagia, es decir el hecho de ingerir el cuerpo de los dioses. Por supuesto, la similitud de estos rituales con el sacramento cristiano de la comunión provocaría de inmediato su prohibición por parte de las autoridades españolas; cita la autora como epígrafe el juicio inapelable de Jacinto de la Serna: “... puede el amor de Cristo que nos sacramentó debajo de las especies de pan y vino por su amor: mas el demonio procura hacerlo por odio que tiene a Dios, usando de la comida de los tzoales y de la bebida del pulque con las ceremonias de sus supersticiones...” (p. 39).

En el artículo “Consideraciones críticas en torno al significado religioso de la ceiba entre los mayas”, Henryk Karol Kocyba trata de

⁹ Diego Muñoz Camargo, “Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala” en *Relaciones Geográficas del siglo XVI: Tlaxcala*, ed. René Acuña, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1984, vol. 1, p. 250.

probar que si bien la ceiba representaba un *axis mundi* en el área maya, el concepto surge a partir del periodo colonial (p. 75 y 78); considera, después de realizar una amplia revisión de la imagen del árbol en la plástica, que no existen pruebas suficientes para hablar de la ceiba como *axis mundi* o asociada a los rumbos cardinales en el periodo prehispánico, sino se trata de otros árboles. Uno de sus argumentos es que sólo se menciona a la ceiba en textos coloniales como en el *Chilam Balam de Chumayel*; sin embargo, sabemos que si bien tienen influencia cristiana, habría que tener en cuenta que estos escritos son esenciales para conocer diversos aspectos de la cultura maya prehispánica, pues fueron redactados por indígenas en lengua maya yucateca conocedores de la antigua tradición.

El autor busca la representación naturalista de la ceiba en la iconografía prehispánica; no obstante, sabemos que gran parte de las imágenes no son naturalistas, sino estilizadas y que se caracterizan por mezclar o privilegiar diferentes elementos, lo que en realidad importa es representar la idea, lo que se ejemplifica en las páginas 75 y 76 del *Códice Madrid* (p. 72). En esta imagen se recrea la forma cuatripartita del cosmos, en la parte central está lo que diversos autores han interpretado como ceiba, con una apertura en el centro por el cual se tiene acceso al mundo inferior y que se encuentra con frecuencia en la frente de las representaciones del monstruo terrestre en el arte maya Clásico, además, sobre el tronco está una barra horizontal que asemeja su forma a un templo, un lugar sagrado.¹⁰

Otro de sus ejemplos son los árboles que aparecen en las páginas 25c a 28c del *Códice Dresde* (p. 72); que en efecto, como señala el autor no se parecen a una ceiba, pero no observó los textos glíficos donde dice: “se irguió el *ya'axche'*...” en los cuatro rumbos cósmicos, ceremonia que ocurre durante los *uayeb*.¹¹ Si *ya'axche'*, como Kocyba acepta, significa ceiba, entonces las láminas mencionadas no son cualquiera otros árboles.

Hay algunos datos que pueden dar lugar a confusión, como hablar de las estelas de Izapa para referirse a diferentes árboles cósmicos de los mayas, sin aclarar que dichas estelas fueron labradas por hablantes de mixe-zoqueano, si bien su pensamiento influyó en los

¹⁰ Pierre Becquelin, “L'axe vertical dans la cosmologie maya”, *TRACE*, México, CEMCA, diciembre 1995, no. 28, p. 55.

¹¹ Véase David Freidel, Linda Schele y Joy Parker, *El cosmos maya. Tres mil años por la senda de los chamanes*, México, Fondo de Cultura Económica, 1999, p. 51, fig. 1.10 y p. 412; Karl Andreas Taube, *The ancient Yucatec new year festival: The liminal period in Maya ritual and cosmology*, A Dissertation Presented to the Faculty of The Graduate School of Yale University in Candidacy for the Degree of Doctor of Philosophy, Michigan, 1988, pp. 239-240.

mayas (p. 70). También afirma que la ceiba no posee ningún valor alimenticio (p. 68), de acuerdo a Faustino Miranda las semillas de la *pentandra* son comestibles una vez cocidas.¹² Señala que durante el Clásico Temprano el árbol cósmico, como equivalente del rey, cumplía una función desconocida por la historia de las religiones, justificando y legitimando su poder. Pero en otras religiones, como en la de Mesopotamia, el rey es en la tierra la representación de la divinidad y a los ojos de su pueblo figura como un árbol que llega hasta el cielo, cuyo poder se extiende hasta los rincones más lejanos del mundo, cuyos frutos abundantes proporcionan alimento a todos. El profeta Daniel, explicaba un sueño del soberano babilonio Nabucodonosor: “El árbol... eres tú, o rey”.¹³ Este es pues un artículo que da lugar a discusión.

En artículo titulado “Uso ritual de plantas psicoactivas entre los nahuas y mayas” Mercedes de la Garza propone una perspectiva muy completa de las características de esas plantas, su uso ritual, forma de empleo, efectos que se perseguían, así como las ceremonias donde se consumían. Como el título lo sugiere, se trata de un análisis comparativo que aborda las conductas rituales en las que se manejó la flora sagrada que causaba cambios profundos en la esfera de la experiencia, en la percepción de la realidad; con su empleo buscaban el logro de un estado alterado de la conciencia y llegar a un trance extático para alcanzar el desprendimiento voluntario del espíritu y poder comunicarse con el ámbito divino.

Hace hincapié en que sólo los naguales, “los que tienen el cerebro abierto” eran los elegidos por los dioses para ejercer el ritual; al comunicarse con el mundo divino estarían capacitados para adivinar o curar. La autora divide a las plantas psicoactivas en: alucinógenos; aquellas con propiedades sedantes y las narcóticas cuya función es analgésica; dependiendo de la dosis podían ser venenosas. Entre las alucinógenas estaba el peyote, importado del norte; el *ololiuhqui* llamado por los mayas *xtabentún*, y el *titiliztín*, al que los mayas llamaban *yaxce’ lil*. Algunas se relacionaban con el dios Tláloc, porque nacen en tiempo de lluvia, y curaban enfermedades de origen “frío”. Las plantas, señala la autora, tenían sexo, manifestaciones animales y dioses asociados; como por ejemplo estaría Macuilxóchitl o Xochipilli.

Desde luego conocieron el uso de la *datura*, llamadas toloaches, algunas por sus efectos nocivos, relacionadas con el inframundo. El *yauhlli*, del grupo de plantas de Tláloc, con poderes alucinógenos y

¹² Faustino Miranda, *La vegetación de Chiapas*, México, Gobierno del Estado de Chiapas, Conaculta, p. 218

¹³ Manfred Lurker, *El Mensaje de los símbolos. Mitos, culturas y religiones*, Barcelona, Editorial Herder, p. 170.

medicinales, el *iztauhyatl* o estafiate, planta psicoactiva que la daban a los tocados de rayo; las semillas del *tzompanquáhuill* o *tzité* entre quichés, empleadas en la iniciación de los chamanes. Por supuesto se menciona el tabaco o *picietl*, llamado en maya *noholkik'uts* o *may* que altera la percepción; se consideraba una deidad y se empleaba en un sinnúmero de rituales, pues además de dar energía, quitar el dolor y el cansancio, estimula el aliento vital y cura las enfermedades. En suma, termina la autora, con la ingestión de estas plantas, se buscaban visiones inducidas para externar el espíritu y que éste realizara acciones imposibles en el estado corporal: desplazarse a ámbitos sagrados como el cielo y el inframundo, comunicarse con los dioses.

Yolotl González ofrece una visión introductoria del simbolismo de diversos animales en Mesoamérica, pero no se limita a esta área cultural, sino menciona fenómenos similares en religiones distantes que ubican al pensamiento mesoamericano en un ámbito universal, pero con sus propias particularidades. A lo largo de su escrito señala aspectos fundamentales como las relaciones de índole diversa que el hombre estableció con la fauna. Destaca la participación de los animales en los mitos, en especial los antropogónicos que relatan como los “humanos” de otras épocas se transformaron en animales; a su vez nos recuerda que las almas de los que fallecen se convierten en volátiles, o bien los naguales exteriorizan su alma en forma animal; aún el *alter ego zoomorfo* acompaña desde el nacimiento hasta su muerte al hombre. Nos remite al señor de los animales, figura relevante en las sociedades de cazadores y que protege tanto el éxito como el exceso en la cacería y menciona que los alimentos esenciales para la comunidad poseen un alma relacionada con un animal. No deja de mencionar la eficacia simbólica de los animales en los calendarios y la carga que cada uno conlleva, así como su función en las cuentas augurales. Hace hincapié en la relevancia de las principales valencias simbólicas del águila, de la serpiente y del jaguar. Presenta una revisión de algunos dioses mesoamericanos, que se apropian de las características de los animales consideradas sobrenaturales y termina con el uso ritual de algunos animales como las ranas, las codornices, los perros y el venado que desempeñaban el papel de víctimas sacrificiales.

Entre la fauna mesoamericana, el jaguar ocupa sin duda un lugar prominente. Omnipresente en la iconografía olmeca, lo encontramos también tanto en el arte zapoteco, maya, teotihuacano, como en el tolteca y mexica de la época posclásica. Yolotl González Torres nos ofrece una buena síntesis de la amplia documentación relativa al jaguar en Mesoamérica. Animal asociado con la noche y el inframundo —es también el sol nocturno entre los mayas—, el jaguar aparece como

símbolo del poder de transformación de los chamanes así como del poder político de los dirigentes. Yolotl González rastrea cada una de estas asociaciones a través del rico corpus iconográfico mesoamericano. Además, y esto constituye la parte más original de su contribución, utiliza datos valiosos sobre el jaguar proveniente de América del Sur, basándose en las investigaciones del destacado antropólogo colombiano Gerardo Reichel Dolmatoff.¹⁴ Una pintura olmeca de Oxtotitlan (Guerrero) ha llamado la atención de los especialistas. Se trata de la representación de un personaje de cuyos testículos sale un jaguar. De manera muy sugerente, Yolotl González relaciona esta imagen con "... un mito kogí en el que los chamanes se intoxican con una sustancia llamada "testículo" o "esperma de jaguar", que es la que les da el poder de transformación" (p. 128). Así mismo vincula la autora el dios GIII que aparece como niño jaguar en vasijas mayas del Clásico con "... los jaguarcitos de la mitología sudamericana, hijos de una mujer y de un jaguar, que se dedican a hacer todo tipo de fechorías y que nos suenan muy parecidos a los chaneques." (p. 134). Sigue una interesante discusión acerca del estudio de George Kubler sobre el simbolismo de los jaguares en Teotihuacán. Yolotl González critica, con justa razón a mi juicio, la posición de Kubler que considera que los jaguares no hubieran estado vinculados con la noche y la guerra sino hasta la época tolteca. La destacada investigadora aborda en la última parte de su estudio el papel del jaguar en la cosmovisión de la época posclásica, sus lazos con la guerra, el sacrificio, su papel como doble de Tezcatlipoca y las connotaciones del signo calendárico que lleva su nombre tanto entre los nahuas como en el mundo maya.

En su segundo artículo Mercedes de la Garza se refiere precisamente a la serpiente pero en el ámbito maya. Considera que la serpiente por sus cualidades extraordinarias, es uno de los principales símbolos religiosos en muchas religiones. Expone las características biológicas que más llamaron la atención de los ofidios, como su agilidad, pero acentúa su gran vitalidad, menciona que psicológicamente se equipara al falo. Otras, las víboras, son portadoras de muerte por el veneno que inoculan.

Después de una cuidadosa búsqueda tanto en la plástica como en las fuentes explica cuáles fueron las consideradas sagradas, se destaca la familia *Crotalidae* y entre éstas la de cascabel tropical llamada Tsab Can y Ahau Can en yucateco; además adquirieron relevancia las nauyacac del género *Bothrops*, así como el cantil de las *Agkistrodon*. Pero hubo otras, como la *Boa constrictor*, que aunque no es venenosa, se dice

¹⁴ Véase por ejemplo su libro *El chamán y el jaguar*, México, Siglo XXI, 1978.

que por su gran tamaño causa un terror fascinante en su víctima que las inmoviliza y así las devora con facilidad.

Considera que es tal la importancia de la serpiente en la religión maya que su plurivalencia cubre los tres planos del cosmos, pues subraya, es la energía sagrada de la que participan dioses y hombres.

En cuanto su imagen celeste se presenta como dragón, a veces bicéfalo; a la serpiente se le agregan rasgos de ave, lagarto, jaguar y venado; las dos cabezas las interpreta como la representación de la armonía de contrarios: sequía y lluvia, vida y muerte o bien la infinitud de la temporalidad. La serpiente puede aunar atributos de ave lo que alude a la fertilidad terrestre, uniendo la potencia vital del falo y la energía celeste. Se identifica con la anciana deidad creadora antropomorfa Itzamná y por supuesto con Kukulcán. A su vez las Pléyades son llamadas “Cascabel de serpiente” y el ofidio conduce al Sol por el firmamento, lo que la asocia a la Vía Láctea.

En las cosmogonías funciona como la energía creadora y como el principio vital del cielo. Pero expresando la ambivalencia de la propia serpiente en la plástica se vincula con el dios de la muerte en el inframundo y desde ahí infunde vida vegetal encarnando a su vez la fertilidad ctónica. Dado que integra lo masculino y lo femenino, es también el agua, ya sea terrestre o celeste; su cuerpo enroscado contiene los depósitos acuáticos terrestres y es la que también desciende convertida en lluvia y como tal se vincula con Chaac, Chauk o el Kanhel o Anjel de grupos contemporáneos.

En el ámbito ritual la autora encuentra que la serpiente se relaciona con la iniciación, su cuerpo es la vagina, vía de acceso al útero-inframundo; es también la sangre que surge del cuello del decapitado y sus cascabeles forman parte del hisopo de los sacerdotes. Los gobernantes mayas portaban en sus atributos múltiples figuras serpentinas que les otorgaba el poder de la deidad celeste. En síntesis, termina el artículo, es una potencia sagrada que impregna el universo.

Y también refiriéndose a los dragones como seres híbridos, pero en este caso haciendo hincapié en los cocodrilos, Alfonso Arellano, con su habitual tono sarcástico y un tanto humorístico, pero no por ello carente de rigor científico, escribe “Llegó el caimán: los dragones en el mundo maya”. Indaga dentro del orden de la *Crocodylia*, cuáles fueron las familias que habitaron Mesoamérica, así como sus características anatómicas y conductuales que permitieron su deificación. Analiza las múltiples valencias de un saurio con características sobrenaturales, entre las que destacan su relación con el inframundo, las aguas del origen y por ende la Tierra y la creación.

Como buen científico, Arellano crea nuevos géneros, el *Draco mesoamericanensis mirabilis*, aquel monstruo fantástico que flotaba en las aguas primordiales llamado *cipactli* entre los nahuas, la tierra, asociado al primer día del calendario y a *Cipactónal*, la forma humana de la pareja creadora; en la cosmogonía figura también como Tlaltecuhltli. Entre los huastecos curiosamente la tierra es un cocodrilo hembra.

Entre los mayas, dice el autor se trata de la subfamilia *Draco mayensis stupefaciens*; parte de una propuesta de Thompson que considera al cosmos como una manifestación de Itzam Na “Casa de Iguanas” y a la tierra específicamente como Itzam Na Cab Ain, “Casa de Iguana Tierra Cocodrilo”, Arellano analiza el término y señala que más que de iguanas, sería “Casa de Cocodrilos”. El *itzam* de la subfamilia *mayensis*, el cocodrilo cósmico se caracterizaría por ser bisexual, creador del mundo, asociado con las lluvias y ciertas enfermedades; en el mito quiché del *Popol Vuh* podría equivaler a Zipacná.

Otra imagen asociada es el *imix*, equivalente calendárico al *cipactli* nahua; el *imix*, señala el autor se relaciona con la vegetación, el Inframundo, el gobierno y los linajes; faltaría aclarar el porque sus vínculos con el gobierno y los linajes. Se representa tanto como un lirio acuático, o bien como con un ser reptilíneo de larga nariz y mandíbula descarnada y se asocia a ámbitos acuáticos, que como Gabriel Espinosa señala más adelante en un excelente artículo, es una prolongación del inframundo. La lectura epigráfica de *imix* aunada al glifo *na*, remite al mar y a un inframundo acuoso así como a madre, el *naab*, simbólicamente equivale al *itzam*, el cocodrilo.

Una relación más que señala es la del cocodrilo con la ceiba o *ya'axche'* imagen muy antigua en Mesoamérica; aclara que la ceiba joven, la *aescucifolia* tiene espinas cónicas en el tronco, idea que aunada a diversas representaciones, corrobora esa interpretación; en las fuentes coloniales como en el *Chilam Balam de Chumayel*, que remite a la tradición prehispánica, se habla de cuatro ceibas en cada uno de los rumbos; los mayas contemporáneos la llaman *imox*, es el árbol de los linajes y conecta los tres niveles cósmicos. Imagen simbólica que se repite con la montaña, cuyas entradas son las cuevas, los ojos y las fauces del monstruo terrestre. La montaña, el *witz (cauac)* aparece como un monstruo y puede estar decorada con signos *cauac*, su glifo de acuerdo con el contexto en que se encuentre puede ser *tun*, que significa algo duro, como la piedra o los huesos; su lectura epigráfica es *k'u*, dios o sagrado, por lo que califica al objeto sobre el que se plasmó. Por lo tanto, señala el autor, el monstruo que tiene el signo *cauac* se diviniza, se vuelve *witz*, montaña sagrada. (p. 215). El monstruo *witz* es una variante más del cocodrilo terrestre y sería la *terra mater*, la parte

femenina del cosmos, divinidad ctónica que tendría su correspondencia con Cipactónal.

En “los moluscos en el *Tonalámatl de Aubin*”, Lourdes Suárez Diez nos ofrece una nueva parte de su investigación sobre el material de concha en los atavíos de los dioses plasmados en los códices. Después de analizar este tipo de material en manuscritos pictográficos como el *Códice Borbónico*, el *Códice Magliabechiano*, y la *Matrícula de Tributos*, la investigadora se enfrenta al poco estudiado *Tonalámatl de Aubin*. El carácter sistemático de su análisis y el reconocimiento de los diversos tipos de moluscos —*Fasciolaria*, *Strombus* y otros *Busycon*— en las pictografías revela que los antiguos mexicanos usaban una gran variedad de materiales de concha para realizar los muy diversos ornamentos de los dioses. De hecho, pocas son las deidades que no ostentan materiales de concha: de las 18 trecenas que se conservan para el *Tonalámatl de Aubin*, 16 aparecen con objetos de concha. A lo largo de su descripción, Lourdes Suárez procede a un cotejo con las representaciones del *Códice Borbónico*, lo que contribuye a un estudio comparativo de ambos manuscritos. Dentro del mismo *Tonalámatl de Aubin*, la autora señala la recurrencia de atavíos de concha entre varios dioses: así el *anáhuatl* aparece con Tezcatlipoca, Itztlacolihqui, Xiuhtecuhtli, Tlahuizcalpantecuhtli y Xiuhtecuhtli; mientras que encontramos el *ehēcacózcatl* entre los adornos de Quetzalcóatl, Xólotl y Huehucóyotl. Estos datos nos pueden ayudar a agrupar a los dioses, tratando de encontrar la lógica de estos símbolos que comparten. Así que el estudio minucioso de Lourdes Suárez constituye un primer paso para desentrañar el complejo significado de los atavíos de concha de los dioses.

Sorprendentemente, los estudiosos no han prestado al quetzal, uno de los animales más significativos de la fauna mesoamericana, toda la atención que merece. Su papel en la historia, la economía y la mitología mesoamericanos está documentado en numerosas representaciones, documentos escritos y aun tradiciones indígenas actuales. Carmen Aguilera se dio a la tarea de recopilar y analizar el destino de esta ave excepcional, tanto en las fuentes del altiplano central como en las de la zona maya. Llama la atención el hecho de que su nombre maya yucateco *Ah K'uk'um* signifique “el emplumado por excelencia”. Sabemos que desde la época olmeca, sus largas plumas verdes eran estimadas al igual que las piedras verdes y hasta más que el oro. Carmen Aguilera, después de mencionar la importancia del comercio de plumas de quetzal en Mesoamérica, describe las diferentes representaciones de esta ave en la iconografía del altiplano central y en la maya. Subraya su asociación con el árbol cósmico y sobre todo con el maíz. Para analizar el simbolismo del quetzal, la autora combina varias fuen-

tes, entre ellas la *Leyenda de los Soles* donde se explicita la asociación de las plumas de quetzal con las hojas de maíz. La última parte del artículo está dedicada a Quetzalcóatl y a Xochiquétzal, dos de las principales deidades del panteón que incluyen la palabra quetzal en su nombre. Dioses creadores, vinculados con el maíz y las riquezas en general, Quetzalcóatl y Xochiquétzal tienen también asociaciones con la fertilidad, la sexualidad y el poder generador. Con mucha razón, insiste la autora sobre los aspectos guerreros de ambas deidades ya que "... la abundancia y la riqueza debían resguardarse con la fuerza de las armas." (p. 236). Añadiría al respecto que las características guerreras de Quetzalcóatl y de Xochiquétzal implican también estrechos vínculos con las ideas de sacrificio y de creación: de hecho la guerra representaba una metáfora del acto sexual¹⁵ y en el caso de Xochiquétzal, su muerte en el campo de batalla, significaba su deceso al dar a luz al dios del maíz. Terminaré mencionando un bello dato de campo que recogió Carmen Aguilera en Tepeticpac (Tlaxcala): "... en una ocasión que amenazaba lluvia, el campo verde de maíz ondeaba por el viento y varios señores dijeron: "Por allí anda Quetzalcóatl". Comenta la investigadora: "En verdad las plantas de maíz, al ser agitadas por el viento, formaban ondas que simulaban una serpiente emplumada en movimiento" (p. 233).

Bien ilustrado por fotografías del autor, el ensayo de Giulano Tescari está dedicado al animal más destacado en la vida de los huicholes: el venado. Si bien desde Carl Lumholtz y Robert Zingg, numerosos autores han subrayado su papel único en los mitos y ritos de este pueblo, persisten numerosos interrogantes respecto al cérvido. Episodio fundamental del ciclo ritual huichol, la cacería del venado revela, a través de complejos preparativos e instrumentos (trampas, flechas, plumas, etc.), una serie de oposiciones complementarias entre el tiempo actual y el tiempo mítico, lo humano y lo animal, lo humano y lo divino, lo individual y lo colectivo, etc. Giulano Tescari plantea de manera sutil la cuestión del proceso de identificación que confunde el cazador con su víctima; el primero llega "... a compartir en cierta medida la misma naturaleza del venado y volverse así máarakáme, representante e intermediario del máarra, el venado; es decir el chamán." (p. 247). Me permito añadir que este mismo proceso de identificación entre los guerreros y sus cautivos destinados al sacrificio está documentado para el México antiguo. Además, así como

¹⁵ Guilhem Olivier, *Moqueries et métamorphoses d'un dieu aztèque: Tezcatlipoca, le "Seigneur au miroir fumant"*, Paris, Institut d'Ethnologie du Musée de l'Homme, Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 1997, p. 300.

en el pensamiento huichol, los mexicas y otros pueblos mesoamericanos consideraban al venado como la víctima sacrificial por excelencia y por lo tanto sustituto posible de un hombre inmolido. El antropólogo italiano nos resume a continuación un largo mito relativo a Tamátsi, a la vez hombre y venado, antepasado de los huicholes y prototipo de los chamanes.¹⁶ Giulano Tescari interpreta este relato como un modelo de iniciación chamánica. A partir de algunos episodios, como cuando el héroe persigue sus propias huellas que son de venado y emprende entonces la cacería de sí mismo, el autor propone que "... la ambigüedad esencial del venado es el reflejo especular de la ambigüedad con que el pensamiento huichol caracteriza también la naturaleza humana que no se quiere ver en contraposición a la del animal [...] ¿por qué no admitir también para los seres humanos el privilegio de la animalidad y la disponibilidad de poderes aparentemente sobrenaturales?" (p. 252). Estas reflexiones nos invitan a explorar la temática compleja de las definiciones de categorías en el mundo mesoamericano, entre animales, antepasados, hombres y dioses. Se antoja que estos conceptos europeos no siempre coinciden con las clasificaciones indígenas; de ahí la necesidad de estudios más finos, lingüísticos entre otros, que tomen en cuenta la naturaleza más dinámica del pensamiento mesoamericano.

Gabriel Espinosa Pineda empieza su estudio de la "fauna de Ehécatl" con los animales que incluyen la palabra viento, *ehécatl*, en sus nombres: *ehēcacóatl*, serpiente de viento; *ehecatócatl*, araña de viento; *ehecatótoll*, ave del viento; *ehēcachichinqui*, ave que chupa el viento; etc. Después examina los vínculos entre ciertos animales y la idea del torzal o camino helicoidal, concepto que planteó López Austin al estudiar el tlacuache como doble predilecto de Quetzalcóatl-Ehécatl y creador de los caminos helicoidales del cosmos que permiten la circulación de los flujos del tiempo.¹⁷ A lo largo de su análisis Gabriel Espinosa utiliza datos etológicos precisos que se pueden relacionar con características aparentemente míticas de los animales. Acerca del torzal asociado al tlacuache, el autor precisa que "... el "resorte" en la cola del tlacuache no es sólo un símbolo: se trata de un animal cuya cola es prensil, como la de los monos; esto es, su cola se puede enroscarse efectivamente formando un torzal ..." (p. 262). La misma lógica conduce a agrupar el tlacuache con los monos y las serpientes, animales todos vinculados con Quetzalcóatl-Ehécatl. Los caracoles también estaban relacionados con el viento —se

¹⁶ El mito completo fue publicado en Leocadio López Carrillo y Giulano Tescari, *Vásmos a Tivíkyé*. Sciamanismo e storia sacra wirrárila, Milano, Franco Angeli, 2000.

¹⁷ Véase nota 6.

utilizaban para realizar instrumentos musicales— y con la figura del espiral; de hecho Quetzalcóatl-Ehécatl ostenta a menudo el atavío llamado *ehcailacacozcatl*, el famoso “joyel del viento”. Gabriel Espinosa sigue su demostración examinando el caso de las hormigas, asociadas con Quetzalcóatl-Ehécatl en el conocido mito del origen del maíz. Utiliza los trabajos de Esther Katz sobre los mixtecos quienes relacionan las hormigas con el viento y con el inicio de la temporada de lluvia.¹⁸ Luego, regresa Gabriel Espinosa sobre las aves acuáticas y sus lazos con el viento, el hecho que sean expertos buceadores o que vuelan en forma de remolino. Otra sección de este largo artículo está dedicada al inframundo, el cual según el autor empieza justo abajo de la tierra; menciona también el mar como espacio perteneciente al inframundo, siguiendo una propuesta de Johanna Broda.¹⁹ Si bien el viento es originario del mundo inferior, su asociación con animales que se encuentran o pasan por el inframundo como las hormigas o las aves acuáticas es lógica. Después de Scott O’Mack,²⁰ Gabriel Espinosa trata de encontrar el origen natural del pico de Quetzalcóatl-Ehécatl: en realidad, “... es un pico que mezcla diversos rasgos de las aves acuáticas, en especial de las aves del viento” (p. 290). En la última parte de su trabajo, el autor propone algunas reflexiones de orden metodológico: plantea un modelo respecto a las asociaciones de animales con el viento, incluyendo, entre otras, las categorías de frío y caliente propuestas por López Austin. Reconoce que otros animales como las abejas, las golondrinas y otros más podrían incluirse entre la fauna de Ehécatl. Excluye Gabriel Espinosa los “animales mitológico” como la “serpiente emplumada” de su estudio y admite que otras deidades y otros animales podrían sumarse a este tipo de análisis para conformar modelos taxonómicos más complejos.

Indudablemente, este trabajo constituye una aportación muy valiosa para el conocimiento del papel de la fauna en la cosmovisión mesoamericana. Es muy notable la erudición de Gabriel Espinosa, y descubre asociaciones sutiles entre dioses, animales y fenómenos naturales.

Sin embargo, me parece que un elemento importante de su demostración ameritaría investigaciones más detalladas. Si bien, de paso,

¹⁸ “Les fourmis, le maïs et la pluie” en *Journal d’Agriculture Traditionnelle et de Botanique Appliquée*, vol. 37, 1995, p. 119-132.

¹⁹ “Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto de los cerros” en Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupomé (ed.), *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 1991, p. 461-501.

²⁰ “Yacatecutli and Ehecatl-Quetzalcoatl: Earth-Divers in Aztec Central Mexico”, *Ethnohistory*, vol. 38-1, 1991, p. 1-33.

menciona que el viento representa, "... un elemento completamente disímbolo, peor muchas clases de viento ..." (p. 299), faltaría precisamente analizar cuáles eran estas diferentes clases de viento y cómo eran percibidas por los mesoamericanos. La documentación sobre los vientos es abundante y muchos mitos les confieren un papel fundamental, por ejemplo para otorgar a los hombres los instrumentos ... de viento precisamente, e inclusive para suscitar el movimiento del Sol y de la Luna. Además, bien conocidas son las glosas que los indígenas actuales proporcionan a los etnólogos acerca de los famosos aires.²¹ No aparece en el estudio de Gabriel Espinosa el concepto de Yohualli Ehécatl, viento nocturno, nombre de la deidad suprema pero también de Tezcatlipoca e inclusive de Quetzalcóatl. Tezcatlipoca aparece en efecto en el *Códice Borgia* con el pico de Ehécatl y con atavíos de concha y caracoles; entre sus dobles, contamos el zopilote pero también el mono y hasta en ocasiones el tlacuache.²² En cuanto a la antigüedad del pico de Ehécatl, lo ostenta un personaje plasmado en el año 870 en la estela 19 de Seibal.

Marie-Odile Marion, quien trabajó durante muchos años de su vida al lado de los lacandones escribió el artículo titulado "Representación simbólica de la selva maya y de sus huéspedes" en donde desfilan los conceptos mitológicos que esta comunidad tiene de los animales con los que conviven, historias sagradas donde es posible observar muchos elementos del periodo prehispánico. Refiere que la multitud de historias sobre la selva responde a la angustia que les causa el percibir como desaparece día a día junto con sus habitantes. Entre los huéspedes del río ella también alude a un caimán gigante, el *Xok*, quien copulando junto con la tortuga, reproducían los animales para la pesca y ayudaba a los hombres con abundante alimento, a diferencia del cocodrilo de Arellano, éste representaría la parte masculina de la pareja creadora.

Y como huéspedes de los árboles no podían faltar los monos, sobrevivientes de hombres caídos de otras épocas que hoy día sólo sirven de alimento; los monos aulladores a su vez se identificaron con los maya Kimin (cuya raíz es muerte), pues en épocas recientes fueron transmisores de la fiebre amarilla, eran pequeños seres que parecían volar sin tener alas. Dentro de las cavernas se refugian los temidos jaguares, asociados tanto a destrucciones anteriores de la humanidad como a futuras, viven en el inframundo bajo el cuidado de Mensabäk. Analiza varios mitos en los que interactúan el jaguar y los hombres, se

²¹ Véase por ejemplo, Alfredo López Austin, "El mal aire en el México prehispánico" en Jaime Litvak King y Noemí Castillo Tejero (eds.), *Religion en Mesoamerica, XII Mesa redonda*, México, Sociedad Mexicana de Antropología, 1972, p. 399-408.

²² Olivier, *op. cit.*, p. 35-40.

establecen contratos matrimoniales, filiaciones, copulan, agreden, raptan a mujeres lacandonas; historias que la autora interpreta como un reflejo de las costumbres lacandonas o de su transgresión, como puede ser la residencia uxoro-local, la alianza poligínica sororal, la integración de seres ajenos a la comunidad, entre otras.

Entre los huéspedes de la tierra menciona a la serpiente, pero ésta aparece como braguero de los dioses Mensabäk y Zukunyum, el primero asociado a las lluvias y el segundo al inframundo, que de acuerdo al estudio del simbolismo de la serpiente que aparece en este mismo libro, se observa una continuación de las creencias prehispánicas; la autora supone que Zukunyum sería el equivalente maya y masculino de Coatlicue y de Chicomecóatl, pero queda muy confusa dicha identificación. Marion también refiere el equivalente a los dragones mencionados por De la Garza y Arellano, un monstruo legendario con cuerpo de saurio llamado Subin relacionado con las sequías, un aspecto más del ambivalente dragón prehispánico, ya sea cocodrilo o serpiente. Pero la selva está habitada por otros seres del imaginario social, como el Señor de la Roca o el Señor de la Selva, a quienes los lacandones temen y respetan.

Si bien los especialistas solemos quejarnos de la falta de estudios sobre tal o cual tema que nos interesa, en el caso de las plantas y de los animales, la carencia de investigación es patente. Afortunadamente, y este volumen lo demuestra, algunos estudiosos se están dedicando a cubrir esas áreas olvidadas del conocimiento. Esas apasionantes temáticas a las cuales nos dedicamos se parecen a los clotitos que las niñas de Tepoztlan usan como muñecas: requieren de dedicación, de cariño pero también de críticas constructivas para crecer y madurar como bellas mazorcas.

MARTHA ILIA NÁJERA C.
 Centro de Estudios Maya, IIF-UNAM
 GUILHEM OLIVIER
 IIH-UNAM

Michel Graulich, *Fiestas de los pueblos indígenas. Las fiestas de las veintenas, Ritos Aztecas*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1999, 459 p.

Dividido en ciclos lunares, solares o venusinos, en meses, años, días u horas, que forman a su vez treceñas de días o de años los cuales culminan en “siglos” de 52 años, el tiempo fue aprehendido en una red calendárica que determinó rítmicamente, la existencia del indígena mesoamericano. Los *tonalpohualli* y *xiuhpohualli* entretejieron en una trama cultural los “destinos” potenciales del hombre y el flujo tempo-

ral mediante signos o símbolos cuantitativos que conjugaban la *huida entrópica* del tiempo y la *permanencia regeneradora* de la materia.

La participación del indígena en la cronología de su devenir se manifestó a su vez mediante *fiestas* que permitían una aprehensión “física” del tiempo. Los conceptos de “fiesta” y de “día” convergen de hecho, en el vocablo náhuatl *ilhuittl* expresando asimismo la necesidad de “celebrar” cada momento de la vida.

El libro de Michel Graulich aquí considerado trata precisamente de las relaciones mítico-religiosas que vinculan las fiestas del calendario náhuatl entre ellas y las manifestaciones naturales del año trópico.

La piedra angular del estudio lo constituye sin duda alguna, la hipótesis emitida por el autor de un desfase progresivo del año calendárico en relación con el año trópico debido a la ausencia de un ajuste periódico del primero con el segundo.

Tengo la convicción de que, voluntariamente y con pleno conocimiento de causa, los mesoamericanos se abstuvieron de ajustar su calendario de las veintenas, y como prueba de que nunca intentaron, aunque se haya afirmado, desplazar las fiestas en relación con las veintenas trastocadas, para mantenerlas en concordancia directa con los fenómenos de la naturaleza a los cuales se referían, nunca trataron de modificar de forma significativa el sentido de las fiestas. (p. 83).

Graulich sitúa en 680-683 el momento en el que el calendario coincidía con las estaciones del ciclo solar y establece los días y los meses en que se iniciaban y terminaban las veintenas en función de su posición en la cronología.

Según el autor, por ejemplo, la veintena Panquetzaliztli se ubicó del 22 de junio al 11 de julio en 682, mientras que en 1519 había derivado del 20 de noviembre al 9 de diciembre. Se opone en esto a la mayoría de los cronistas del siglo XVI y a muchos especialistas contemporáneos quienes afirmaron y sostienen respectivamente que se añadía un día “bisiesto” cada cuatro años a la cuenta de 365 días.

Para justificar el planteamiento, Graulich aduce la falta de pruebas fehacientes, el ejemplo de los mayas, la incongruencia cronológica que representaría la inserción de un día extra en el engranaje de los calendarios, la probable existencia de ritos estrechamente vinculados con las actividades agrícolas y que no fueron consignados en documentos por el hecho de que correspondería a una tradición oral muy específica, e invoca más generalmente una lógica indígena del cómputo calendárico en la que un desfase con el año trópico no sólo pudiera ser irrelevante sino que constituya un elemento funcional en la aprehensión cultural del tiempo.

A los períodos de lluvia y de sequía que constituyen los ritmos estacionales del tiempo, Graulich añade las nociones de “mitad nocturna y femina del año” con su contraparte “diurna y masculina” las cuales establecen una verdadera dialéctica espacio-temporal. Asimismo establece un paralelismo entre las veintenas situadas en sendas partes del año. A la primera veintena del año: Ochpaniztli situada en la temporada de lluvias corresponde *Tlacaxipehualiztli* en la estación seca, a Teotleco corresponde de la misma manera Tozoztontli, etcétera.

El análisis sistemático y detallado de las veintenas, en la perspectiva antes mencionada, representa sin embargo lo esencial del libro. Con base en fuentes históricas de diversas procedencias, complementadas por datos etnográficos que atañen a las culturas indígenas contemporáneas, el autor reconstruye la secuencia ritual correspondiente a cada veintena y determina su función específica en los contextos respectivamente calendáricos y trópicos del ciclo anual. Haciendo gala de una singular erudición, Michel Graulich además de aducir un gran número de fuentes, cita y discute los planetamientos y las opiniones de distintos especialistas del tema antes de proponer una versión propia, juiciosamente elaborada, convincente, y que conlleva mucha información respecto a los rituales nahuas prehispánicos.

Lo único que se le podría reprochar a Michel Graulich sería de utilizar a veces modelos religiosos cristianos para explicar ciertos mecanismos mitológicos, como el hecho de considerar a Tezcatlipoca, por ejemplo, como “el culpable del paraíso original de Tamoanchan” (p. 351) o de fundamentar ciertas interpretaciones sobre versiones tendenciosas de algunos frailes. Tal es el caso de la supuesta “trinidad” que entraña, según el autor, Xipe (p. 319) la cual se apoya sobre una afirmación de fray Diego Durán quien declara que éste era *Tota*, *Topilzin* y *Yollometl* es decir “Nuestro padre”, “Nuestro hijo” y un “corazón del maguey” que se asemeja extrañamente, en este contexto, al Espíritu Santo. Si bien el sol, la luna y Venus; el maíz maduro, la semilla y la joven planta pueden haber constituido, como lo afirma Graulich, manifestaciones hipostáticas de Xipe Totec, resulta arriesgado construir el razonamiento a partir de las interpretaciones algo simplistas del dominico.

En términos generales, la obra de Michel Graulich representa probablemente el estudio más completo de los ritos correspondientes a los diez y ocho meses del calendario náhuatl realizado hasta hoy. Este hecho y la polémica demostración de que existía un desfase del año calendárico con el año trópico, hace del libro una lectura imprescindible.

PATRICK JOHANSSON

Instituto de Investigaciones Históricas