



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

UNIDAD IZTAPALAPA

DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES HUMANIDADES

POSGRADO EN CIENCIAS ANTROPOLOGICAS

**“La memoria y el olvido: Continuidad y transformación cultural
de los pueblos del Valle de México**

Ignacio René López Quezada

Tesina de Maestría en Ciencias Antropológicas

Director: Dr. Enzo Segre Malagoli

Asesoras: Dra. María Ana Portal Ariosa

Dra. Johanna Broda

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	4
--------------------------	----------

I.-PERSPECTIVA TEORICO-METODOLÓGICA

Hacia una actitud metodológica.....	7
Hermenéutica y antropología.....	17
Entre la tradición y la modernidad.....	26
Ruptura de las identidades colectivas.....	35
Memoria colectiva e identidad.....	41
Imágenes espaciales.....	44
Las leyes de la memoria.....	45
Mito e historia: la larga duración.....	46
La memoria y el olvido: la continuidad.....	48

II.-EL SUSTRATO: SECUENCIAS COSMOLÓGICAS DEL VALLE DE MEXICO

La aculturación primitiva.....	55
El homo religiosus.....	56
Los cazadores-recolectores.....	59
El preclásico o formativo.....	60
El clásico.....	67
El postclásico.....	71

III.-LA ACULTURACIÓN FORZADA

El proceso de aculturación.....	88
El des-cubrimiento del otro: el impacto.....	90
La Caída.....	92
Conquista y conversión.....	94
La utopía misionera.....	96
Las congregaciones de pueblos.....	103

IV.- ESCISIÓN Y RECONSTRUCCIÓN DE LA MEMORIA

La cristianización de las hierofanías.....	109
La aparición del Señor de Chalma: el milagro.....	113
La Cueva.....	115
Venus-Quetzalcóatl-Tlaloc.....	117
Quetzalcóatl y Jesucristo.....	119
Venus y el Señor de Chalma: la puesta en escena del mito.....	120
El ciclo de 8 años.....	124
La Pascua del Espíritu Santo.....	127
Tiempo lunar.....	130
Los dioses de la luna.....	132

V.- LA MEMORIA Y EL OLVIDO

La endoculturación nativa.....	139
Los símbolos del lenguaje.....	142
La domesticación del tiempo y de la memoria.....	147
Morfología e historia de la Sirena: el mundo europeo.....	151
Mitos y cuentos de los pueblos del valle de México.....	156

El complejo Cihuacóatl-Llorona-Sirena.....	200
El mito como sentido de la historia.....	214
El mito, eje de la identidad colectiva.....	215
Chalma en el ombligo del mundo.....	218
El pensamiento mítico.....	221

VI.-CONCLUSIONES

¿Tradición vs Modernidad?.....	226
Bibliografía.....	232

INTRODUCCIÓN

Los pueblos del valle de México forman parte de una cultura de tradición oral y, el recuerdo que tienen de su pasado, se encuentra inmerso en un encadenamiento de sedimentaciones que dan forma y contenido a una memoria colectiva, que ahora más que nunca, se enfrenta y sufre las mutaciones históricas acarreadas por la modernidad.

El presente trabajo, pretende ser un acercamiento a ese juego dialéctico, en el que lentamente, se van tejiendo la memoria y el olvido. En otras palabras, tratamos de observar el problema de la continuidad histórica de los contenidos culturales y al mismo tiempo el de su mutación y discontinuidad. Por estas razones, la nuestra es una investigación de diferentes tiempos y movimientos históricos: de tiempos cortos y tiempos largos, de acontecimientos y de estructuras de larga duración. Desde los planteamientos de Fernand Braudel y de Mircea Eliade, hemos considerado que el mito, como narración sagrada, forma parte de esas estructuras que ordenan la historia y determinan el transcurrir de la vida cotidiana de los pueblos con raíces mesoamericanas que aún forman parte de los municipios de Ecatepec y Coacalco, en el Edo de México. Es a través de estas narraciones atrapadas en la memoria de los ancianos; con los escritos de Sahagún, Durán, Torquemada; con los códices; con las evidencias arqueológicas, lingüísticas, etnoastronómicas, etcétera, como intentaremos la reconstrucción de un pensamiento olvidado, pero no por ello muerto, sino vivo en la memoria colectiva y la religiosidad popular de estos pueblos.

Con base en estos antecedentes, podemos afirmar, que nuestro trabajo tiene una clara orientación etnohistórica. La etnohistoria, como ha dicho Jesús Manjarás-Ruiz, tiene como objeto investigar la dinámica de las estructuras sociales, en un intento por llegar a su reconstrucción diacrónica y sincrónica, recurre para ello a categorías, métodos y técnicas de la historia y los planteamientos de la antropología. En otras palabras, la etnohistoria, para Robert M. Carmack, tiene su centro focal en el pasado de las culturas;

su uso de las tradiciones, ya orales ya escritas, como principal fuente de información; y su énfasis en el cambio a través del tiempo (dimensión diacrónica). Por otra parte, es necesario señalar que la inquietud por la realización de éste trabajo, nació como una pregunta guiada a encontrar respuestas personales de tipo “existencial”, de ahí que, tal reconstrucción de los hechos históricos, la llevaremos a cabo mediante los planteamientos de una hermenéutica que no excluye el punto de vista ni las “emociones personales”, sino que la interpretación tendrá necesariamente, que realizarse tomando en cuenta las propias anticipaciones o “prejuicios” como guía metodológica previa de la comprensión.

En éste intento de reconstrucción histórica de los pueblos del valle de México, nos encontramos, con una “aculturación primitiva” que puede rastrearse, desde una época tan remota como la de los cazadores-recolectores, hasta las evidencias arqueológicas dejadas por las culturas del preclásico, el clásico y el postclásico: todas pertenecientes al territorio geográfico y cultural de Mesoamérica. En el encuentro de los “Dos Mundos”, sobresale un proceso de “Aculturación forzada”, en donde se produjo un sincretismo entre los dioses del agua y la vegetación nativos y los santos cristianos. En éste tipo de aculturación, observamos que la forma de expresión fue adaptada a una permanencia del contenido, es decir, que la “nueva religión” era con frecuencia, cristiana por su forma pero continuaba siendo pagana por su contenido. Hecho histórico que se pone de manifiesto en la religiosidad popular del culto a los santos patronos de los pueblos. En el primer encuentro entre los “Dos Mundos”, se dio un enfrentamiento entre visiones del mundo opuestas: por una lado, la mirada mesiánica y mítica del retorno de Quetzalcóatl y por el otro, la milenarista y utópica de las órdenes mendicantes. Tras el fracaso de éstas miradas de la historia, el verdadero sincretismo y proceso de aculturación bilateral, se dará al fusionarse los arquetipos centrales de ambas civilizaciones: Quetzalcóatl y Jesucristo. Es aquí, donde la reconstrucción histórica de la memoria, nos permite vislumbrar el intento de los misioneros por cristianizar los ritmos cósmicos de las hierofanías nativas. El sincretismo ocurrido entre los dioses del agua y de la vegetación de la cueva del santuario de Chalma, con el Cristo milagroso, así parece indicarlo. Fue

precisamente en este punto, donde el trabajo etnográfico, nos dio los primeros indicios de un numen denominado por nuestros informantes, como La Sirena, asociado directamente con el Señor de Chalma. Es un hecho que detrás de éste numen, se encuentran los antiguos dioses del agua y la vegetación, la reconstrucción de las fechas dadas para la aparición del Cristo de Chalma, coinciden en gran medida con los principales eventos venusinos.

Es así, como la profundidad que nos suministra el dato histórico y la evidencia que proporciona el dato etnográfico, puede ser considerado como el fundamento *sine qua non* del método etnográfico, dice Aguirre Beltran. Las historias orales que hoy hemos recopilado en dichos pueblos, como podremos observar, se encuentran directamente asociadas al Señor de Chalma, su reconstrucción histórica nos permite plantear, a manera de hipótesis, una posible continuidad histórica del pensamiento de la cultura mesoamericana, con los pueblos “actuales” del valle de México. Continuidad que pone de manifiesto la permanencia activa de una mentalidad con profundos sedimentos de origen mesoamericano, que no sólo cuestionan, sino hasta contradicen una supuesta modernidad, que libre de toda traba de la historia efuctual, se considera libre y dueña de su propio destino.

Sirvan pues, éstas cuantas líneas, para iniciar ésta aproximación a la Memoria y el Olvido.

I.-PERSPECTIVA TEORICO-METODOLOGICA

El que no reconoce su dependencia
y se cree libre, no siéndolo,
es incapaz de romper sus cadenas.

HANS-GEORG GADAMER

VERDAD Y METODO

Hacia una actitud metodológica

En el campo de las ciencias sociales las teorías son, en realidad, “paradigmas”, marcos de pensamiento u orientaciones teórico-metodológicas, que orientan el trabajo del investigador, le proponen un lenguaje, un modo de pensamiento y principios de explicación (Gilberto Giménez,1994:35). Estos supuestos epistemológicos dentro del ámbito de los estudios culturales, se distribuyen en dos posiciones polares: por un lado, tenemos la posición positivista u objetivista que considera los fenómenos culturales como “cosas”, es decir, como fenómenos susceptibles de observación directa, de medición y de cuantificación; y por otro lado, la posición interpretativa o hermenéutica, que considera los fenómenos culturales como “formas simbólicas” susceptibles de ser comprendidas e interpretadas (ibid.:55).

La orientación teórico-metodológica, que habremos de seguir a lo largo de nuestro trabajo, será precisamente una posición interpretativa o hermenéutica de la cultura. Esto tiene que ver con una “ontología de lo social”, es decir, con un dominio de particularidades históricas, irrepetibles y únicas; pero fundamentalmente, relacionado con

la propuesta de que lo humano es “diferente” a lo natural, en tanto lo social remite a actores que tienen sus propias motivaciones y deseos que involucran un significado socialmente compartido (M. Gándara, 1994:79).¹ Desde esta perspectiva el objetivo de la hermenéutica, será desentrañar los significados de un texto (analogía hermenéutica) o de lograr una comprensión lingüística (analogía semántica o simbólica). Al mismo tiempo la hermenéutica sigue dos caminos también antagónicos. Por una parte, el de la desmistización, preparado por la iconoclastia de seis o siete siglos de nuestra civilización, que desembocan en Freud y Lévi-Strauss (Paul Ricoeur agrega a Nietzsche y a Marx en lo que llama la “hermenéutica de la sospecha”); por la otra, el de la remitización, con Heidegger, Van der Leuw, Mircea Eliade, C.G.Jung, Cassirer, Gadamer (Gilbert Durand, 1971:119).

La hermenéutica, parte del reconocimiento de una relación de inclusión y pertenencia mutua del sujeto, pretendidamente autónomo, y de su relación con el objeto de estudio. De este modo, el sujeto que interroga debe ser considerado como perteneciente a la cosa sobre la que interroga. Porque desde el ámbito de la hermenéutica, primero pertenecemos participativamente a un mundo, podemos luego preguntarnos por su sentido.

En contra del positivismo, George Devereux (1998:44) sugiere que en todo tipo de pensamiento, hasta el más lógico y científico, existe un significado subjetivo para el inconsciente² de la persona que lo crea o adopta. Devereux ha dicho que todo sistema de

¹Al respecto Clifford Geertz (1992:48-57) sostiene que no se pueden hacer generalizaciones sobre el hombre como hombre, salvo que éste es un animal sumamente variado, que está guiado por esquemas culturales, por sistemas de significación históricamente creados en virtud de los cuales ordenan sus vidas : tales esquemas culturales no son generales sino específicos. Para Lévi-Strauss (1993:36) la cultura no está simplemente yuxtapuesta ni simplemente superpuesta a la vida. En un sentido la sustituye; en el otro la utiliza y la transforma para realizar una síntesis de un nuevo orden. Según Lévi-Strauss, *ibid.*, p.41., en todas partes donde se pueda encontrar la regla sabemos con certeza que estamos en el estadio de la cultura: “Sostengo pues, que todo lo que es universal en el hombre corresponde al orden de la naturaleza y se caracteriza por la espontaneidad, mientras que todo lo que está sujeto a una norma pertenece a la cultura y representa los atributos de lo relativo y de lo particular”.

² Devereux sigue aquí el inconsciente tipo freudiano, que tiene como punto de partida la teoría de la represión. Lo reprimido es para Freud (1989:10) el prototipo de lo inconsciente. Distingue dos clases de inconsciente: lo inconsciente latente, capaz de conciencia(preconsciente), y lo reprimido incapaz de conciencia(lo propiamente inconsciente). Ahora bien, nosotros estaremos empleando el concepto de

pensamiento -incluso el mío claro está- nace en el inconsciente, a manera de defensa contra la angustia y la desorientación; se formula primero afectivamente, más que intelectualmente, y en el (ilógico) lenguaje del inconsciente (proceso primario). La objetividad, para Devereux, debe nacer del control creativo de las reacciones irracionales reconocidas conscientemente, pero, sin pérdida de afecto (ibid.:137). El objetivo próximo de la investigación del comportamiento humano, nos dice Devereux, será la reintroducción del afecto en la investigación, y advierte, que “el negarse a reaccionar afectivamente puede incluso ser una maniobra neurótica”(ibid.:199), porque muchas veces, la transposición mecánica de las técnicas de la ciencia física a las demás ciencias - por ejemplo la cuantificación obsesiva- nos conduce a la falacia lógica de que la mera cuantificación hace automáticamente científico un dato. Paul Ricoeur (1995:175), dice que ésta “ilusión metodológica”, en el campo de la historia, en la cual, el hecho histórico existiría de modo latente en los documentos y el historiador sería sólo el parásito de la ecuación histórica, la iniciativa -en la historia- “no pertenece al documento, sino a la cuestión planteada por el historiador. Ésta tiene la prioridad lógica en la investigación histórica”. En suma, toda interpretación histórica, está siempre afectada por determinismos y puede ser considerada, siempre dependiente del lugar donde se efectúa dentro de una sociedad, y por tanto especificada por problemas, métodos y funciones propias. El historiador, argumenta Michel De Certeau (1999:53), ya no puede hacer abstracción de los distanciamientos y de las exclusiones que definen la época o la categoría social a la que pertenece.

Sin embargo no debemos confundir la comprensión con la empatía, es decir, con el afán de lograr una especie de fusión o de coincidencia plena con el punto de vista ajeno, ya que comprender una cultura no consiste sólo en ver las cosas desde el punto de vista de los actores -abordaje Verthehem o emico-. Comprender una cultura es también, y ante todo, mirarla desde una posición “excéntrica” o, mejor desde una cultura diferente. La

“inconsciente social” planteado por Braudel (1994:83-84), para quien “la historia inconsciente es, claro está, la historia de las formas inconscientes de lo social”: esta “historia inconsciente -terreno a medias del tiempo coyuntural y terreno por excelencia del tiempo estructural- es con frecuencia más netamente percibida que lo que se quiere admitir”.

alteridad y la exotopía, entendidas como el hecho de hallarse situado fuera, también son elementos fundamentales de toda interpretación (Gilberto Giménez, 1987:54). En todo caso, la alteridad, capta éste fenómeno de lo humano de un modo especial: nacida del contacto cultural y permanentemente referida a él y remitiendo a él, constituye una aproximación completamente diferente de los demás intentos de captar y de comprender el fenómeno humano (Esteban Krotz, 1994:5,11).

Este problema ha sido tratado por Renato Rosaldo (1991:23), quien en contra de la flexibilidad de un yo abstraído que pierde la objetividad del otro culturalmente diferente, propone la noción de “fuerza cultural de las emociones”. Este planteamiento cuestiona la proposición antropológica común de que el mayor sentido humano reside en el “bosque más denso de símbolos” y que el detalle analítico o “profundidad cultural”, es igual a la explicación de una cultura o elaboración cultural. Para Rosaldo, la interpretación puede ir de la emoción a la reflexión; nos dice que en el trabajo antropológico: “Además de revisar el informe etnográfico, la afirmación principal que se hace aquí, trata de como el propio duelo y la consecuente reflexión sobre la aflicción, ira y cacería de cabezas de los ilongotes suscitan problemas metodológicos de interés general en la antropología y las ciencias humanas”.

Rosaldo emplea el término “fuerza cultural” subrayando el concepto del “sujeto ubicado” dentro del área de las relaciones sociales en el proceso de comprensión. La influencia en Rosaldo sobre su concepto de “fuerza”, provino de Alfred Schutz.³ Este

³Alfred Schutz (1974:40) define la “situación” en términos de sedimentación. Peter y Luckmann (1994:91) siguiendo a Schutz plantean que “la conciencia retiene solamente una pequeña parte de la totalidad de las experiencias humanas, parte que una vez retenida se sedimenta, vale decir, que esas experiencias quedan estereotipadas en el recuerdo como entidades reconocibles y memorables. Si esa sedimentación no se produjese, el individuo no podría hallar sentido a su biografía. También se produce una sedimentación intersubjetiva cuando varios individuos comparten una biografía común, cuyas experiencias se incorporan a un depósito común de conocimiento. La sedimentación intersubjetiva puede llamarse verdaderamente social solo cuando se ha objetivado en cualquier sistema de signos, o sea, cuando surge la posibilidad de objetivaciones reiteradas de las experiencias compartidas. Solo entonces hay probabilidad de que esas experiencias se transmitan de una generación a otra, y de una colectividad a otra”. El término de “sedimentación” de Schutz, se encuentra cercano al concepto de “inconsciente colectivo” de C. Gustav Jung, que lo concibe como un “conjunto de todos los arquetipos, es el sedimento de toda la experiencia vivida por el hombre, hasta los más oscuros comienzos de éste, no tratándose de un sedimento muerto -no por tanto, de un abandonado campo de ruinas, sino de sistemas

último señala, que “en cualquier momento de su vida diaria el hombre se encuentra en una situación biográficamente determinada, vale decir, en un mundo físico y sociocultural que él define y dentro del cual ocupa una posición, no sólo en términos de espacio físico y tiempo exterior, o de estatus y su rol dentro del sistema social, sino también una posición moral o ideológica. Decir que ésta definición de la situación está biográficamente determinada equivale a decir que tiene su historia; es la sedimentación de todas las experiencias previas del hombre, organizadas en el patrimonio corriente de su acervo de conocimiento a mano, y, como tal, es su posesión exclusiva dada a él y sólo a él”.

Este acervo de “conocimiento a mano” está integrado por tipificaciones del mundo del sentido común y es endémico a éste, dado que desde la infancia el individuo, adquiere gran cantidad de “recetas eficaces”, “modos de vida” y “métodos para abordar el ambiente”, que luego utiliza como técnicas para comprender o controlar aspectos de su experiencia. Las tipificaciones que abarcan el acervo de conocimiento, surgen para Schutz,⁴ de la estructura social, por lo que el conocimiento tiene un origen social, está socialmente distribuido e informado, no obstante su expresión individualizada depende de la situación exclusiva que ocupa el individuo en el mundo social.

Según Schutz, la *Verstehen* o comprensión, como forma experiencial del conocimiento de sentido común, significa que en la vida diaria los hombres interpretan su

vivientes de reacción y disposición que determinan vías invisibles y por ello tanto más efectivas- la vida individual. Más no es meramente un gigantesco prejuicio histórico, sino también la fuente de los instintos, al no ser los arquetipos otra cosa que las formas de manifestación de los instintos”(citado por Jacobi 1973:123). No obstante, el inconsciente colectivo jungiano (1997:10), es de naturaleza universal, es decir, “en contratase con la psique individual, tiene contenidos y modos de comportamientos que son, *cum grano salis*, los mismos en todas partes y en todos los individuos. En otras palabras, es idéntico así mismo en todos los hombres y constituye así un fundamento anímico de naturaleza suprapersonal existente en todo hombre”.

⁴El medio tipificador por excelencia que permite transmitir el conocimiento de origen social es para Schutz, *ibid.*, p.44., el vocabulario y la sintaxis del lenguaje cotidiano: “La jerga de la vida cotidiana es principalmente un lenguaje de cosas y sucesos nombrados, y cualquier nombre incluye una tipificación y generalización que se refiere al sistema de significavidades predominante en el endogrupo lingüístico que atribuyo a la cosa nombrada importancia suficiente como para establecer un término específico para ella. El lenguaje habitual precientífico puede ser comparado con un depósito de tipos y características ya hechos y preconstruidos, todos ellos de origen social y que llevan consigo un horizonte abierto de contenido inexplorado”.

mundo desde un primer momento, como dado de sentido; comprender el mundo social, quiere decir comprender el mundo en que los hombres definen su situación. La tarea del investigador, es reconstruir el mundo en que los hombres interpretan en la vida diaria, asimilar la subjetividad del actor, captando el sentido que un acto tiene para él, dentro de su propio mundo cultural e intersubjetivo. Este es un mundo de cultura porque, “desde el principio, el mundo de la vida cotidiana es un universo de significaciones para nosotros, vale decir una textura de sentido que debemos interpretar para orientarnos y conducirnos en él”. Pero ésta textura de sentido -he aquí lo que diferencia al ámbito de la naturaleza- se origina en acciones humanas y ha sido instituido por ellas, por las nuestras y por las de nuestros semejantes, contemporáneos y predecesores. Por esta razón, nos dice Schutz, debemos ser siempre conscientes de la historicidad de la cultura que encontramos en las tradiciones y las costumbres (ibid.:41).⁵ Por la misma razón, no podemos comprender un objeto cultural sin referirlo a la actividad humana en la cual se origina, desde un primer momento es un “objeto dentro de un horizonte”(ibid.:24). En suma, “el mundo de la vida cotidiana se estructura tanto en el espacio como en el tiempo”, es una realidad construida socialmente, que “se presenta como una realidad interpretada por los hombres y que para ellos tiene el significado subjetivo de un mundo coherente (Berger y Luckman, 1994:36,44).

De esta manera el concepto de sujeto ubicado (y reubicado en tanto uno comprende otras culturas), así como una metodología hermenéutica, nos llevan a interpretaciones que serán siempre “provisionales y los análisis incompletos”, en la medida que se encuentran limitados por nuestros propios principios culturales. Es decir, que la manera en que se leen las descripciones sociales dependen no sólo del contenido y contexto; las diferencias entre formas distintas de objetivación residen en la posición del analista dentro del campo de interacción social y no en el texto considerado como un documento

⁵El mundo de la vida cotidiana para Schutz, ibid.,p.198-206., es desde el comienzo un mundo intersubjetivo, es decir, que ya “existía mucho antes de nuestro nacimiento, experimentado e interpretado por otros, nuestros predecesores, como un conjunto organizado. Ahora esta dado a nuestra experiencia e interpretación“.Esto implica por una lado, que “este mundo no es mío privado sino común

con significado intrínseco.⁶ Dicho con palabras de H.G. Gadamer (1992:65): “la interpretación comienza con preconceptos que son sustituidos por conceptos más adecuados”. Todo este constante re-diseño, “constituye el movimiento de la comprensión y la interpretación...” Es por ello que, “una conciencia formada hermeneuticamente debe estar dispuesta a acoger la alteridad del texto. Pero tal receptividad no supone la neutralidad ni la autocensura, sino que implica la apropiación selectiva de las propias opiniones y prejuicios”. Esto significa, que una comprensión guiada por una intensión metodológica no buscará confirmar simplemente sus anticipaciones, sino que intentará tomar conciencia de ellas para controlarlas y obtener así la recta comprensión desde las cosas mismas (ibid.:66).⁷ Es decir, que para Gadamer,

a todos nosotros; y por el otro, que en él existen semejantes con quienes me vinculan muchas relaciones sociales”.

⁶Véase al respecto a Rosaldo (1991). Otra postura diferente es por ejemplo la planteada por Dan Sperber (1988:13), que concibe una “antropología cognitiva” y no semiológica. Sperber a diferencia del descifraje semiológico, o la idea de que los símbolos significan de la misma manera que las palabras, considera que: 1) la interpretación del fenómeno simbólico no es una significación y 2) no se trata de interpretar los fenómenos a partir del contexto, sino de interpretar el contexto a partir de los fenómenos simbólicos.

⁷Gadamer afirma que Heidegger reconoce que la comprensión del texto está determinada permanentemente por el movimiento anticipatorio de la precomprensión: “Lo que Heidegger describe así no es otra cosa que la tarea de concreción de la conciencia histórica. Se trata de descubrir las propias prevenciones y prejuicios y realizar la comprensión desde la conciencia histórica, de forma de detectar lo históricamente diferente y la aplicación de los métodos históricos no se limiten a una confirmación de las propias hipótesis o anticipaciones. Pero yo estimo que el sentido real del círculo entre el todo y la parte que subyace en toda comprensión debe completarse con otra nota que yo llamaría “anticipo de la compleción”. “Este anticipo de la compleción que preside nuestra comprensión aparece así respaldado por un contenido. No se presupone sólo una unidad de sentido inmanente que orienta al lector, sino que la comprensión de éste es guiada constantemente por expectativas trascendentes que derivan de la relación de verdad del contenido”. Esta máxima de Husserl de “las cosas mismas”, va en contra del psicologismo, que reduce toda verdad a los procesos psicológicos del sujeto. Heidegger la interpreto como una exigencia de hacer frente “a construcciones en el aire, a todos los descubrimientos casuales”; es decir, que “lo dado no debe ser eliminado por su explicación misma; por ejemplo, los fenómenos lógicos no devén ser explicados de modos de hacer de ellos, por una transposición psicologista, fenómenos psicológicos. La fenomenología es la descripción imparcial de los fenómenos, ella es descriptiva”(Citado por Osvaldo Ardiles 1977:11).Karel Kosik (1983:25-37) nos dice que la “cosa misma” -la realidad- no se manifiesta inmediatamente, y que “el concepto de la cosa es la comprensión de ella, y comprender lo que la cosa es significa conocer su estructura ya que los fenómenos y las formas fenoménicas de las cosas se producen espontáneamente en el pensamiento cotidiano como realidad (la realidad misma), como un producto de la práctica cotidiana. Para él “el pensamiento que quiera conocer adecuadamente la realidad, y que no se contente con los esquemas abstractos de la realidad, ni con simples representaciones también abstractas de ella, debe destruir la aparente independencia del mundo de las relaciones inmediatas cotidianas”. El pensamiento que destruye esta pseudoconcreción para

la reflexión hermenéutica implica que en toda comprensión de algo o de alguien debe producir una autocrítica, y el que comprende, no adopta una posición de superioridad, sino que ha de reconocer la necesidad de someter a examen la supuesta verdad propia. Esto implica para Gadamer, que en “todo acto comprensivo y por eso el comprender contribuye siempre a perfeccionar la conciencia histórico-efectual”(ibid.:117).⁸

En suma, nos dice Gadamer que el historiador, ha de reconstruir su texto fundamental: la realidad histórica; pero, el sentido de la historia aparece, así mismo determinado, en parte por la propia historia vital y en parte por lo que cada uno conoce a través del saber histórico. El sujeto queda confinado en esa concepción de la historia, que abarca el contenido de su propio origen antes de que la investigación histórica inicie su obra metódica. Para Gadamer nuestra historicidad, nunca desata el lazo vital que une la tradición y el origen con la investigación crítica, y el historiador no puede conocer estas condiciones de su propia comprensión que le preceden y estas son también las condiciones previas a su autocontrol metodológico. El significado no se descubre mediante la distancia de la comprensión, sino introduciéndonos en el contexto efectual de la historia, ya que la comprensión histórica misma, es siempre una experiencia de afectaciones sucesivas (ibid.:27).

La hermenéutica gadameriana, parte del siguiente principio: “el que intenta comprender está ligado a la cosa transmitida y mantiene o adquiere un nexo con la

alcanzar lo concreto es, al mismo tiempo, un proceso en el cual bajo el mundo de la apariencia se revela el mundo real; tras la apariencia externa del fenómeno se descubre la ley del fenómeno, la esencia”. Schutz, op. cit., p123., por su parte, nos dice, que la fenomenología no estudia los objetos mismos, sino que esta más interesada en su significado, tal como lo constituyen las actividades de nuestra mente.

⁸Cito íntegramente el texto de Gadamer(1992:141): “nuestra comprensión histórica está siempre definida por una conciencia histórico-efectual. El sentido de esa formula es que no nos evadimos del acontecer ni nos enfrentamos a él, con la consecuencia de convertir el pasado en objeto. Si pensamos así llegamos tarde para percibir la auténtica experiencia de la historia, seguimos estando siempre en medio de la historia. No somos un mero eslabón de esa cadena que se alarga, en expresión de Herder, sino que estamos a cada momento en la posibilidad de comprendernos con eso que nos llega del pasado. Yo llamo a eso “conciencia histórico-efectual” porque quiero significar, de un lado, que nuestra conciencia está definida por una historia efectual, esto es, por un acontecer real que no libera nuestra conciencia a modo de una contraposición al pasado. Y significo de otro lado que nos incumbe formar siempre en nosotros una conciencia de esa efectualidad.....Como el pasado que percibimos nos fuerza a acabarlo a asumir su verdad en cierto modo”. Paul Ricoeur (1997:86) retoma este concepto de Gadamer, dice que esta

tradicción de la cual habla el texto transmitido”, de ahí que la comprensión, sólo es posible en la medida en que el sujeto ponga en juego sus propios presupuestos (ibid.:68). Gadamer describe este fenómeno diciendo que el interprete y el texto tienen su propio horizonte y la comprensión supone una fusión de estos horizontes⁹ y que la realidad fundamental para salvar tales distancias es el lenguaje, que permite al interprete actualizar lo comprendido. Para Gadamer, “el ser que puede ser comprendido es el lenguaje”. Pero por lenguaje hay que entender en él, no el sistema de lenguas, sino el conjunto de las cosas dichas, el resumen de los mensajes más significativos (Bengoá Ruiz de Azúa, 1997:105). El fenómeno hermenéutico, nos dice: “devuelve aquí su propia universalidad a la constitución óptica de lo comprendido cuando determina ésta en un sentido universal como lenguaje, y cuando entiende su propia referencia a lo que es como interpretación” (Luis Garagalza, 1990:151).

Así, para Gadamer, lo que caracteriza la condición ontológica de los hombres, es el comprender o el “estar en la historia”, que se manifiesta en la tradición. Esto significa que nos enfrentamos a la tradición mediante lo ya vivido dentro de ella; se transmite como parte de un proceso de aprendizaje sociocultural que requiere para su perpetuación, de la participación activa y la comprensión de cosujetos humanos; desde su interior, entendemos el mundo y nos entendemos mutuamente (Robert Ullin, 1990:137,139). Nuestra historicidad, es decir, la temporalidad, “significa ser en un sentido más originario que el estar ahí y que la ciencia natural trata de conocer. Hay una razón histórica porque la existencia es temporal e histórica. Hay una historia mundial porque esa historia temporal del hombre es tiempo”: nuestra “existencia histórica”, posee siempre una situación, una perspectiva y un horizonte (Gadamer, 1992:39,40). Esta

“historia efectuada” es la que se hace sin nosotros, él la define como el ser-afectado-por-el-pasado-, y lo entiende como correlativo a la acción o efecto (Wirkung) de la historia sobre nosotros.

⁹ Gadamer, ibid., p.288, entiende por horizonte a “el ámbito de visión que abarca y encierra todo lo que es visible desde un determinado punto”; “es antes bien aquello que penetramos progresivamente y que se desplaza con nosotros. Para quien se mueve, el horizonte se esfuma. Así mismo el horizonte del pasado, del que vive toda vida humana y que está presente en forma de tradición, siempre está también en movimiento. La conciencia histórica no es la primera en poner en movimiento el horizonte que lo engloba todo. En ella este movimiento simplemente ha tomado consciencia de sí”. Para Ricoeur, Gadamer, simplemente aplica a la dialéctica entre pasado y presente el término de horizonte.

historicidad, para Gadamer, no es ya un ámbito restrictivo de la razón y de su afán de verdad, sino que representa más bien una condición positiva para el conocimiento de la verdad (ibid.:106).

La tradición formalmente concebida como “tradicionalidad” (encadenamiento de la sucesión histórica), es para Paul Ricoeur¹⁰ ya un fenómeno de gran alcance: significa que la distancia temporal que nos separa del pasado no es un intervalo muerto, sino una *transmisión generadora de sentido*. Antes que un depósito inerte, la tradición es una operación que sólo se comprende dialécticamente en el intercambio entre pasado interpretado y el presente interpretador. Esta condición se cumple también en Ricoeur gracias a la “estructura de lenguaje”, ya que nunca nos encontramos en una posición absoluta de innovadores, sino siempre y ante todo en situación relativa de herederos, inherente a la comunicación y a la transmisión de contenidos del pasado (ibid.:94).¹¹ Así, por encima de las diferencias de procedencia: la hermenéutica coincide en la tesis central, de que el lenguaje es, fundamental y primariamente, no un mero instrumento del que el hombre se sirve para comunicarse, expresar sus pensamientos y, en última instancia, para dominar la naturaleza, sino un intermediario que hace posible la comprensión (interpretación) del sentido. De esta manera, la reflexión sobre el lenguaje, constituye al mismo tiempo una reflexión sobre la comprensión, la cual es, no sólo un modo de conocer, sino el peculiar modo de ser del hombre (Luis Garagalza, 1990:19).

Por estas razones, nos dice Ricoeur (1997:93,94), la tradición, hace referencia a “las cosas ya dichas, en tanto que nos son transmitidas a lo largo de las cadenas de interpretación y reinterpretación, que nos sitúan ya en el orden del sentido y por tanto, también en el de la verdad posible”.¹² En síntesis, nos dice Ricoeur:1) La *tradicionalidad*

¹⁰Paul Ricoeur (1997:93-89), señala que el remplazo continuo de las generaciones unas por otras contribuye a preservar la continuidad del tejido histórico.

¹¹Ricoeur al igual que Gadamer entiende por lenguaje, no sólo el sistema de la lengua en cada lengua natural, sino las cosas ya dichas, escuchadas y recibidas.

¹²Ricoeur nos dice a este respecto, que “sin menospreciar por eso la tradición oral, la eficacia del pasado histórico coincide en gran parte con la de los textos del pasado; y por último, la equivalencia parcial entre hermenéutica de los textos y una hermenéutica del pasado histórico se refuerza por el hecho de que la historiografía, en tanto que conocimiento basado en huellas, depende en buena medida de textos que dan al pasado un estatuto documental. De este modo, la comprensión de los textos heredados del pasado

designa un estilo formal de encadenamiento que asegura la continuidad de la recepción del pasado; por esta razón, designa la reciprocidad entre la eficacia de la historia y nuestro ser-afectado-por-el-pasado; 2) las *tradiciones* consisten en contenidos transmitidos en tanto que portadores de sentido; sitúan todas las herencias recibidas en el orden de lo simbólico y, virtualmente, en una dimensión de lenguaje y textual; por esta razón, las tradiciones son proposiciones de sentido; 3) la *tradicón* en tanto que instancia de legitimidad, designa la pretensión de verdad (el dar-por-verdadero), que se ofrece a la argumentación en el espacio público de la discusión (ibid.:102).

Pese al rechazo de la tradición por parte de la ilustración, ésta continúa operando en los actos de la comprensión. La hermenéutica pone de manifiesto que la idea positivista de que el punto de vista o los preconceptos del investigador contaminan el proceso de la investigación, es una ilusión de la modernidad y una forma de obtener el control.

Hermenéutica y antropología

La hermenéutica comenzó aplicándose a la exégesis bíblica, pasando posteriormente a la comprensión de la vida histórica, en obras tanto artísticas como sociales. Dilthey (1944:336) afirmaba que, para entender un texto o una obra, el investigador debía reconstruir el lugar del texto en términos del pasado histórico en el que se origino, integrando al mismo tiempo en el problema hermenéutico y en el de la interpretación en general, un problema centrado en el análisis del proceso de la “vivencia de comprensión”.¹³ Para Dilthey, la finalidad última del método hermenéutico, consistía en “comprender al autor mejor de lo que él mismo se comprendió”, su interpretación estaba más centrada en los vestigios escritos, mediante los cuales se llegaba a conocer la vida

pueden erigirse, con las debidas reservas, en experiencia probatoria respecto de cualquier relación con el pasado”.

¹³Para Dilthey, ibid.,p.185., la célula germinal del mundo histórico es la vivencia, en la que el sujeto se encuentra en un nexo efectivo de la vida con su medio. Este medio actúa sobre el sujeto; recibe las acciones de éste. Es por eso que la “vivencia”, ibid.,p.255., “contiene, al mismo tiempo como realidad, conexión estructural de vida; una localización espacio-temporal que se extiende desde el presente, etc; por lo tanto, conexión estructural, según la cual sigue operando una posición de fin, contenida en ella”.

psíquica inconsciente del autor. Pensaba que la comprensión, partía en primer lugar del trabajo histórico, el cual colocaba al investigador en el lugar de la época del ambiente del autor.

Paul Ricoeur (1973:11) definió la hermenéutica como “la teoría de las reglas que presiden una exégesis, es decir, la interpretación de un texto singular o de un conjunto de signos susceptible de ser considerado como un texto”. Para Ricoeur, la interpretación, se “refiere a una estructura intencional de segundo grado, que supone que ha constituido un primer sentido donde se apunta a algo en primer término, pero donde ese algo remite a otra cosa a la que apunta”(ibid.:15): al símbolo, definido “como expresión lingüística de doble sentido”, que requiere una interpretación, y la interpretación un trabajo de comprensión que se propone descifrar los símbolos. Gadamer siguiendo el concepto de “círculo hermenéutico” acuñado por Dilthey, en contraste con la idea de raciocinio lógico, nos dice que: “significa que en el ámbito de la comprensión no se pretende deducir una cosa de otra, de suerte que el efecto lógico de circularidad en la prueba no es aquí ningún defecto del procedimiento, sino representa la descripción adecuada de la estructura del comprender”. Comprender para creer, creer para comprender, es la máxima del círculo hermenéutico en Ricoeur, de ahí que la interpretación no es ya un recurso complementario del conocimiento, sino que constituye “la estructura originaria del ser-en-el-mundo” (Gadamer, 1992:320; Ricoeur, 1973:29).¹⁴

Existe pues, una correlación entre texto e interpretación. Es evidente teniendo en cuenta que ni siquiera un texto tradicional es siempre una realidad dada previamente a la interpretación. Gadamer señala que frecuentemente la interpretación es la que conduce a la creación crítica del texto, y que el esclarecimiento de ésta relación interna entre

¹⁴El círculo hermenéutico nos dice Gadamer, “no es pues de naturaleza formal; no es ni subjetivo ni objetivo, sino que describe la comprensión como la interpretación del movimiento de la tradición y del movimiento del interprete. La anticipación de sentido que guía nuestra comprensión de un texto no es un acto de la subjetividad sino que determina desde la comunidad que nos une con la tradición, esta comunidad está sometida a un proceso de continua formación. No es simplemente un presupuesto bajo el que nos encontramos siempre, sino que nosotros mismos la instauramos en cuanto que comprendemos, participamos del acontecer de la tradición y continuamos determinándolo así desde nosotros mismos. El círculo de la comprensión no es en este sentido un círculo metodológico sino que describe un momento estructural ontológico de la comprensión”(Citado por Gómez Sánchez de la Barquera 1997:90).

interpretación y texto constituye un avance metodológico: “Desde la perspectiva hermenéutica -que es la perspectiva de cada lector- el texto es un mero producto intermedio, una fase en el progreso de comprensión que encierra sin duda como tal una abstracción: el aislamiento y la fijación de ésta misma fase. Un texto no es un objeto dado, sino una fase en la realización de un proceso de entendimiento”. En suma: siempre que nos acerquemos con una presunción primaria de sentido, a una realidad dada que se resiste a entrar a una expectativa de sentido, encontramos la referencia de texto.¹⁵ De acuerdo con la hermenéutica, la reconstrucción de las intensiones subjetivas de un texto, es abstracta, puesto que el investigador, necesariamente tendría que renunciar a su propia historicidad y eso nos es posible porque la posibilidad de comprender se halla constituida con base en ella.

Fue Dilthey (1944)¹⁶ quien separó las ciencias de la naturaleza de las ciencias históricas o del espíritu, cuando propuso que las primeras pueden “entender” en cuanto el fenómeno se explica por sus causas, en tanto el mundo histórico o el espiritual se “comprende”, en cuanto se capta además su sentido. Para Dilthey (1990), toda comprensión histórica, supone una interpretación, y ésta también se hace desde el esquema de supuestos que constituyen el punto de vista del historiador. Dilthey sienta las bases de un método descriptivo y comprensivo, no explicativo y causal y su forma más concreta será la interpretación o hermenéutica. La influencia de Dilthey en la

¹⁵Gadamer (1992:329,333), señala que el concepto de texto debe entenderse como un concepto hermenéutico: “Esto significa que no se contempla desde la perspectiva de la gramática y la lingüística, es decir, como producto final al que apunta el análisis de su producción con el propósito de aclarar el mecanismo en cuya virtud funciona el lenguaje como tal, prescindiendo de todos los contenidos que transmite”.

¹⁶Esta dicotomía entre la comprensión y la explicación de la hermenéutica romántica, Ricoeur (1995:88) intenta superarla argumentando que: “el rebasamiento de la intención por el sentido significa, precisamente, que la comprensión se lleva a cabo en un espacio no psicológico y propiamente semántico que el texto ha forjado cortando los lazos que lo unían a la intención mental de su autor”. Para Ricoeur, *ibid.*, p.94., ahora es posible tratar los textos de acuerdo con las reglas explicativas que la lingüística aplicó exitosamente a los sistemas elementales de signos que subyacen en el uso de la lengua. En suma para Ricoeur, se debe considerar el análisis estructural como una etapa entre una interpretación ingenua y una analítica, entre una interpretación superficial y una profunda, entonces sería posible ubicar la explicación y la comprensión en dos diferentes etapas de un único “arco hermenéutico”.

antropología ha sido fructífera, sobre todo en aquellos investigadores que pretenden interpretar la cultura.¹⁷

La antropología es hija de la ilustración y empezó como ciencia de la historia. Los triunfos del método científico en los dominios físico y orgánico llevaron a los antropólogos del siglo XIX a pensar que los fenómenos socioculturales, estaban gobernados por principios que podían descubrirse y enunciarse en forma de leyes. En el mismo siglo comenzaron los esfuerzos por cambiar las premisas estratégicas de las que dependía el cientificismo de la teoría antropológica. De manera casi simultánea se desarrollaron en Inglaterra, Francia, Alemania y los Estados Unidos, escuelas antropológicas que de un modo u otro rechazaban dicha pretensión científica (Marvin Harris, 1996).

Las condiciones necesarias para la aparición de una antropología científica, fueron reunidos hasta mediados del siglo XIX, siendo propuesto un principio directivo para la interpretación de los hechos socioculturales: el concepto de evolución. El primer periodo fue el del evolucionismo; el segundo fue por excelencia el de la historia cultural, que abarca de manera más flexible y objetiva los problemas del desarrollo de las sociedades y de las culturas, y fue sobre todo Boas, quien consideraba cada fenómeno como una resultante de acontecimientos históricos y de difusión cultural.¹⁸ La incitación al

¹⁷Dan Sperber (1991:111-128) coloca a Evans-Pritchard y a Clifford Geertz en la influencia de ésta postura teórica.

¹⁸Franz Boas(1901) plantea dos principios básicos: el primero consiste en la identidad fundamental de los procesos mentales de todas las razas y en todas las formas culturales de nuestros días; y el segundo en la consideración de todo fenómeno cultural como resultado de acontecimientos históricos. Esto quiere decir según Boas(1994a:96) que: “todo el problema de la historia cultural nos parece como un problema histórico”. Y que para entender la historia “es necesario saber no solamente cómo son las cosas, sino cómo han llegado a ser”. No obstante, Boas(1994b:89) pensaba que el objetivo de la investigación antropológica era un esfuerzo por descubrir “ciertas leyes que gobiernan el crecimiento de la cultura humana”. Estas ideas llevaron a Boas (1891:13) a plantearse la pregunta en torno al origen de los cuentos de los nativos de Norte América: “¿Son estas historias de origen independiente, o han sido derivadas de una misma fuente?”. Con la ayuda del método comparativo, pretende estudiar el proceso de difusión de los cuentos, aunque no excluye la posibilidad de que existan creaciones paralelas. Al respecto señala Boas, *ibid.*,p.20, que la explicación de los mitos requiere, primeramente, un estudio cuidadoso de sus partes que lo componen, y de su modo de diseminación, lo cual debe ser seguido por un estudio de la psicología de la diseminación y de la amalgamación . A decir de Marvin Harris, *op.cit.*,p.234-235., la influencia que ejerció Dilthey en Boas fue muy significativa: “Como los boasianos, pero desde luego no como los etnosemánticos de hoy, Dilthey combinaba su insistencia en la perspectiva

desarrollo de la antropología provino de una sociología creada por los filósofos; en primer plano Emile Durkheim (1989), que consideraba a los fenómenos sociales como “cosas”. El interés por la aculturación y el contacto cultural que anuncian todas las evoluciones posteriores del estudio de los cambios sociales y culturales en curso y no acabados se manifestó antes de 1930, así las reflexiones que prepararían al estructuralismo aparecen en investigadores tan distintos como E. Sapir y Radcliffe-Brown, por otra parte los estudios de Malinowski conducirán al funcionalismo.¹⁹

En el ámbito de la antropología, Evans-Pritchard, intento distanciarse de sus predecesores, que estudiaban a las sociedades como si se tratará de organismos o sistemas naturales, que tienen un curso de desarrollo necesario que puede reducirse a leyes o principios generales; consideró entre otras cosas inaceptable el punto de vista de Malinowski, él cual afirmaba que se podía entender el funcionamiento de las instituciones, en cierto momento sin saber como han llegado a ser lo que son, o lo que serían más tarde. Según la tesis funcionalista, el antropólogo no está ni ontológica ni epistemológicamente relacionado con la totalidad reconstruida de la sociedad nativa. Dicha abstracción metodológica de la antropología funcional, oculta sistemáticamente el rasgo comunicativo y reflexivo central de la comprensión antropológica. Esta supuesta perspectiva neutral del investigador pasa por alto las determinaciones del mundo vital precientífico en todos los actos de la comprensión. Para Evans-Pritchard, no es solo la biografía individual del antropólogo lo que establece las condiciones previas para establecer el dialogo con los informantes nativos y otras tradiciones culturales, sino que la biografía personal del antropólogo es ella misma la manifestación de una tradición cultural (Robert Ullin:1990:44). De esta manera, la suspensión o la extensión de nuestras

emic con una insistencia igualmente importante en la historia. Es decir, el camino para la comprensión de la vida interior pasaba para él a través del estudio de la historia de cada individuo”.

¹⁹Paul Mercier (1995:72) señala esta fecha -ante de 1930- como el inicio de los estudios sobre la aculturación, no obstante Enzo Segre (1990:14-65) puntualiza que estos aparecieron propiamente hasta los años treinta, con Thurnwald, R., cuando se enfocó la atención sobre dinámicas históricas concretas durante el contacto entre culturas diferentes, cuyos resultados muchas veces eran sincréticos: una auténtica dialéctica hegeliana de tesis, antítesis, síntesis, negación y conservación. Elementos que permanecían completamente fuera de la óptica difusionista.

categorías pasa a ser el método epistemológico a través del cual el objeto cultural nos es conocido.

El objetivo del antropólogo, según Evans-Pritchard, es tratar de entender “el pensamiento de un pueblo mediante el pensar en sus símbolos”. Es decir, que el antropólogo ha de vivir entre ellos tan íntimamente como pueda y “aprender a hablar su lengua, pensar en sus conceptos y a sentir sus valores”. Evans-Pritchard coloca al lenguaje en el centro de la investigación antropológica; coincide con Boas cuando dice que para tener un conocimiento inteligente de un fenómeno complejo, debemos conocer no solamente lo que es, sino también como llegó a serlo. Se está refiriendo a que toda etnografía ha de ser histórica, de ahí que para él no existan hechos sociales sino más bien hechos etnográficos.

Para Evans-Pritchard (1994:433), el antropólogo debe vivir las experiencias críticamente e interpretarlas según sus valores y categorías conceptuales de su propia cultura y en términos del cuerpo general de conocimiento de su disciplina. En pocas palabras, debe traducir una cultura en otra. La antropología no debe incluir la verificación de hipótesis, sino que, debe seguir más bien la metodología histórica, privilegiando la interpretación: “La tesis que he presentado de que la antropología social es un tipo de historiografía, por tanto, en último lugar, un tipo de filosofía o arte, implica que estudia las sociedades como sistemas morales y no como sistemas naturales, que se interesa por el proyecto más que por el proceso, y que por lo tanto, busca patrones y no leyes científicas, e interpreta más que explica”.

De este modo, el sentido de la interpretación como dependiente del contexto era lo que tenía en mente Evans-pritchard (1974:15), en su concepción de la antropología como ciencia histórica. Ya en un estudio etnográfico, el antropólogo, nos dice, busca algo más que comprender el pensamiento y los valores de un pueblo primitivo y trasladarlos a su propia cultura; busca también descubrir el orden estructural de la sociedad, los patrones que, una vez establecidos, le permiten verla como un todo, como un conjunto de abstracciones interrelacionadas.

La estructura para Evans-Pritchard, no puede verse, ya que es un conjunto de abstracciones, y cada una de ellas, aunque derivadas del análisis del comportamiento observado, es fundamentalmente una construcción imaginativa del mismo antropólogo; sin embargo, considera a la estructura social, como las interrelaciones entre grupos, incluyendo explícitamente las relaciones puramente personales(Nadel,1956:33); esto solamente puede tener sentido, cuando es utilizada como expresión histórica para designar un conjunto de relaciones que se sabe han existido durante un considerable periodo de tiempo (ibid.:15).

De la misma manera, Clifford Geertz se pronunció por una antropología simbólica, una especie de semiología que concibe a la cultura como un sistema de símbolos susceptibles de ser interpretados; su concepto de cultura es esencialmente semiótico. Si entendemos por semiótica, en el sentido que la definió Saussure, como “la ciencia que estudia la vida de los signos en el seno de la vida social”, la semiótica es entonces “la ciencia que estudia los sistemas de signos, lenguas, señales etc...”(Pierre Giraud,1991:7); estudia todos los procesos culturales como procesos de comunicación, tiende a demostrar que bajo los procesos culturales hay unos sistemas; la dialéctica entre sistema y procesos nos llevan a afirmar la dialéctica entre código y mensaje (Umberto Eco, 1975:37).

Desde esta perspectiva, Geertz (1992:27) plantea un concepto de cultura, que debe ser entendido como: “sistemas en interacción de signos interpretables (que ignorando las acepciones provinciales yo llamaría símbolos), la cultura no es una entidad, algo a lo que puedan atribuirse, de manera casual acontecimientos sociales, modos de conducta, instituciones o procesos sociales; la cultura es un contexto dentro del cual pueden descubrirse todos esos fenómenos de manera inteligible, es decir, densa”.

Lo anterior significa que en el análisis antropológico, la mera descripción de los hechos culturales ya implica una interpretación y tiene por consiguiente un carácter constructivo. La “descripción densa” se contrapone a las descripciones superficiales, ya

que lo que en realidad encara el etnógrafo, para Geertz:²⁰ “es una multiplicidad de estructuras conceptuales complejas, muchas de las cuales están superpuestas o enlazadas entre sí, estructuras que son al mismo tiempo extrañas, irregulares, no explícitas, y a las cuales el etnógrafo debe ingeniarse de alguna manera para captarlas primero y para explicarlas después....Hacer etnografía, es como tratar de leer(en el sentido de interpretar un texto) un manuscrito extranjero, borroso, plagado de elipsis, de incoherencias de sospechosas enmiendas y de comentarios tendenciosos y además escrito, no en las grafías convencionales de presentación sonora, sino de ejemplos volátiles de conducta modelada”(ibid.:24).

Clifford Geertz creyendo con Max Weber, que el hombre es un animal inserto en la trama de significaciones que el mismo ha tejido, considera que “la cultura es esa urdimbre y que el análisis de la cultura ha de ser por tanto, no una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa e busca de significaciones”(ibid.:20). Geertz reduce la cultura, en lo esencial, a procesos y estructuras de significación socialmente establecidos, por lo que, todo análisis cultural tendrá que ser, en primera instancia, un análisis interpretativo, que tenga por tarea descifrar códigos, reconstruir significados, leer diferentes textos de autoexpresión social y reconocer los símbolos sociales vigentes (Nivon y Rosas, 1991). Se trata de una consecuencia obligada de la definición semiótica de la cultura, que desemboca naturalmente en la problemática de una hermenéutica cultural: preocupación de la antropología de Geertz, que es esencialmente interpretativa, es decir, que debe desentrañar las estructuras de significación. Debe descubrir el “sentido del yo” de sus informantes, que lo colocan dentro de un “circulo hermenéutico”: en un “ir y venir entre el todo -concebido por las partes- que lo actualiza, y las partes -concebidas como el todo- que las motiva, intentamos transformarlas, por una especie de moción intelectual perpetua, en explicaciones mutuas” (Clifford

²⁰Geertz, ibid.,p.91., entiende por “estructuras culturales”, a “los sistemas de símbolos o complejos de símbolos.... que sean fuentes extrínsecas de información. Por extrínseco entiendo sólo que -a diferencia de los genes- están fuera de las fronteras del organismo individual y se encuentran en el mundo intersubjetivo de común comprensión en el que nacen los individuos humanos, en el que se desarrollan

Geertz,1991:109); pero, “cualquiera que sea el sentido preciso o semipreciso que alcance a formular el antropólogo con respecto a lo que son realmente sus informantes, ese conocimiento no proviene ciertamente de la experiencia de aceptación en sí, pues esta forma parte de la biografía del investigador, no de los sujetos de estudio. El conocimiento proviene estrictamente de la habilidad para interpretar sus modos de expresión, de lo que podría llamarse sus sistemas simbólicos, lo cual está condicionado por la aceptación. Comprender la forma y presión de -para usar el peligroso termino una vez más-, la vida interna de los nativos es más parecido a entender un proverbio, darse por aludido, entender un chiste -o como he sugerido, leer un poema- que a comulgar” (ibid.:110).

Estos sistemas simbólicos de símbolos significativos, se hallan en “racimos” - constituyen “sistemas o estructuras”- pero ellos no son explicados como respuestas a los problemas de la existencia humana (universales) sino como soluciones humanas a la vida cotidiana (diversas) mediante los cuales llegamos a comprender lo universal (Nivon y Rosas, 1991:43). El trabajo antropológico pues, nos dice Clifford Geertz (1992:302), tiene la tarea, de “describir y de analizar las estructuras significativas de la experiencia (aquí la experiencia de personas) tales como son aprehendidas por los miembros representativos de una determinada sociedad en un determinado momento de tiempo, en una palabra, una fenomenología científica de la cultura”.

En suma, la cultura, para Geertz (ibid.:88): “denota un esquema históricamente transmitido de significaciones representadas en símbolos, un sistema de concepciones heredadas y expresadas en formas simbólicas por medios con los cuales los hombres comunican, perpetúan y desarrollan su conocimiento y sus actitudes frente a la vida”.

Entre la tradición y la modernidad

sus diferentes trayectorias y al que dejan detrás de sí al morir”. Estos “esquemas culturales suministran programas para instituir los procesos sociales y psicológicos que modelan la conducta pública”.

Cultura y tradición, ambas denotan una “transmisión de significaciones”. En cambio la modernidad, coinciden sus teóricos, tiene muchos sentidos; pero, ésta empieza con una ruptura: con la de la imagen medieval del mundo y la aparición paulatina de una “nueva figura del mundo”. La ruptura comienza en el Renacimiento, en algunas ciudades de Italia durante los siglos XV y XVI, no obstante sus inicios pueden buscarse hasta los siglos XII y XIII, cuando ciertas “innovaciones intelectuales y tecnológicas” y su legado en los siglos posteriores, se levantan sobre una nueva forma de sentir y de pensar el mundo.

El desarrollo urbano, el aumento de la circulación monetaria y la producción para el mercado fueron las transformaciones más sobresalientes en el plano socioeconómico. Los nuevos grupos sociales, comerciantes, banqueros y maestros libres de las universidades, se diferenciaron cada vez más intensamente de la comunidad medieval a través de sus actividades, y desarrollaron una forma incipiente de la identidad del yo. A este respecto comenta Hebert Frey (1995:130), que el concepto de individuo se origina al romperse la identidad colectiva -que había dirigido sin cuestionamiento alguno el destino de la sociedad- y la instancia de la razón se enfrenta a la autoridad de la tradición. El concepto de libertad se desarrolla a partir de esta confrontación y es, al mismo tiempo, el nombre que se da a la independencia de la clase social y el nombre moral para la independencia del individuo. La autonomía del individuo consistía en la capacidad de conducirse según normas escogidas por él mismo, las que trascendían el horizonte de la tradición. Así, desde la baja y tardía Edad Media se pueden ubicar los fundamentos de la modernidad que evidencian el desarrollo de Europa: Maquiavelo, Colón Y Cortés son para Frey (ibid.:16), las figuras en las que cristaliza la relación entre una nueva época y la modernidad en los siglos XV y XVI; Maquiavelo como iniciador de una revolución del fundamento de la esfera política; Colón como el primero en romper la limitación del espacio geográfico conocido; y Cortés, quien hace valer la visión política moderna en el choque con una cultura desconocida.

Para Luis Villoro (1992:8,9) por modernidad debemos entender: “tanto una época de la historia de Occidente que sucede a la Edad Media, como la forma de vida y de

pensamiento propios de esta época”, que se expresan en una manera de pensar las relaciones del hombre con el mundo, una preferencia por ciertos valores y un estilo general de razonar, implícitos en varias doctrinas. No se trata de un sistema de pensamiento sino de una mentalidad, que brota lentamente, en el seno de la anterior. Esta “figura del mundo” de la modernidad, “es un supuesto colectivo de las creencias y actitudes de una época. Porque una época dura lo que dura su figura del mundo”. No obstante en sus inicios es patrimonio exclusivo de unos cuantos, luego se va poco a poco generalizando hasta convertirse en el marco incuestionable de la época. Ésta nueva figura del mundo, se desprende según Villoro, de una creencia central: que “el sentido de todas las cosas, incluyendo el hombre mismo, proviene del hombre. El hombre es la fuente de sentido y no recibe él mismo de fuera su sentido”. Al desaparecer un centro con referencia al cual situarse, es al mismo hombre a quien le toca determinar el centro de su elección.

La modernidad representa una ruptura con la tradición, un destierro de lo estacional y de la circularidad del tiempo: una emancipación de los esquemas de comportamiento preestablecidos, cuyo fundamento esencial, es el primado de la identidad individual sobre la identidad colectiva (Michelangelo Bovero, 1993:100). Así, cuando hablamos de la modernidad, debemos entenderla, como “la transición de una identidad colectiva en la que las tradiciones determinan las acciones de los miembros del grupo, a una identidad del yo, en las que el individuo puede discutir de manera crítica las normas sociales de su entorno” (Hebert Frey, 1995:15).

La modernidad es una conciencia (moral y estética) nacida en la cultura europea, que posee una destacada tradición en la historia occidental y que funciona como una modo crítico, construido poco a poco, y del cual es posible establecer ciertas constantes (Nouss, 1997:5).²¹ La característica fundamental que separa nuestra modernidad de las

²¹Por ejemplo Porfirio Miranda(1993:35-44) la reduce a seis rubros: lo técnico, educativo, administrativo (y jurídico), político, social, intelectual. Lo técnico es definido por dos posiciones indefinibles: el mito del progreso y el naturalismo; lo educativo que introduce una “educación para todos”; lo administrativo por un aparato gubernamental; lo político por la democracia y los derechos humanos; lo social por el

anteriores es, “el rompimiento con el pasado, su negación, la voluntad de olvido del pasado” (Guillermo Zermeño, 1994:185). La modernidad, después de haber sido progresión en la continuidad, ahora se opone a un tiempo inmóvil, se concibe como progresión dentro de la discontinuidad. Estas dos definiciones siguen en conflicto hasta hoy (Nouss,1997:17,18); pero, ya sea que se articulen en términos de continuidad o de discontinuidad, estas modernidades aparecen siempre en contraste con sus pasados, antagonismo indispensable a su autoconcepción, en periodos de mutación y de cambio: llevan implícito, el remplazo de las antiguas maneras de pensar por las creencias básicas que configuran el pensamiento moderno. En la modernidad, el presente ya no existe en relación con el pasado sino en si mismo, nada tiene que aprender de él; nace del presente, tanto como nace de si misma, no es que salga del tiempo, sino que ya no le es sumisa: la historia se borra ante la historicidad. Con palabras de Octavio Paz (1990a:23): “La idea de la modernidad es hija del tiempo rectilineo: el presente no repite el pasado y cada instante es único, diferente y autosuficiente”. El pensamiento moderno substituye la fe en las convicciones heredadas, transmitidas por la tradición, por la fe en la razón.

Para Paz (1991), lo que distingue a la modernidad es la razón crítica, pero lo es de una manera singular: no edifica sistemas invulnerables a la crítica, sino que ella es crítica de si misma. Opone lo nuevo a lo antiguo y en esta oposición se establece una continuidad de la tradición moderna; pero tradición no es para Paz (1990b:19) continuidad sino ruptura, la tradición moderna, “es una tradición de la ruptura”: “una aceleración del tiempo histórico”. Una tradición hecha de interrupciones en la que cada ruptura es un comienzo, en donde, cualquiera que sea la época de su origen, escribe Jean-Francois Lyotard (1995:20): “no se da jamás sin la ruptura de la creencia y sin el descubrimiento de lo poco de realidad que tiene la realidad”.

Apoyada en la actualidad, huye de ella para dirigirse de inmediato hacia el futuro, para no ser esclavo de un presente que se convirtió en pasado; esta fuga perpetua hacia delante de la modernidad le da una dimensión utópica. El espíritu utópico es por

capitalismo, que es incompatible con los puntos segundo y cuarto; lo intelectual por la confianza en la razón, la seguridad de que hay verdades (tanto ontológicas como morales) que se pueden demostrar.

consiguiente moderno y a la vez contrario a la superación constante y propia de la modernidad. Así, vuelta hacia el futuro, la utopía, participa del mismo desapego permitido por la noción cristiana de un tiempo progresivo.²² Es en este sentido, que la imaginación utópica que ha animado y guiado a Occidente desde el nacimiento de la modernidad ha sido hondamente codeterminada por el descubrimiento/inención del “Nuevo Mundo”, lugar y tiempo en el que el imaginario occidental inscribió sus propias utopías (E. Mendieta, 1998:241). De esta manera, la modernidad, nos dice Daniel Bell (1994:39), ha sustituido la religión por la utopía: no la utopía como un ideal trascendente, sino como algo que debe realizarse a través de la historia (progreso, racionalidad, ciencia) con los elementos nutricios de la tecnología y la obstetricia de la revolución. El problema real de la modernidad es para Bell, el de la creencia. Es una crisis espiritual, pues los nuevos asideros han demostrado ser ilusorios y los viejos han quedado sumergidos. Es una situación que nos lleva de vuelta al nihilismo; a falta de un pasado o futuro, solo hay un vacío.

¿Que nos podrá mantener aferrados a la realidad, si nuestro sistema secular de significados resulta ser una ilusión? Se pregunta Bell. Su respuesta es contundente: la sociedad occidental debe retornar a alguna concepción de la religión (ibid.:40). O en todo caso, como lo planteo Durkheim²³ para la sociedad moderna, en donde la fe se ha quebrantado y la tradición ha perdido su imperio y el juicio individual se ha emancipado

²²Véase a este respecto a Alexis Nouss (1997:37). Ricoeur (1997:78) señala que la idea de progreso que vinculaba aún el pasado con un futuro mejor, e incluso más cercano por la aceleración de la historia, tiende entonces a ceder el lugar a la utopía, por cuanto que las esperanzas de la humanidad pierden todo anclaje en la experiencia adquirida y se proyectan en un futuro propiamente sin precedente. Es de “este futuro proyectado y querido que nacen las verdaderas escatologías: se llaman utopías; ellas son las que trazan, a merced del hacer humano, el horizonte de espera; ellas son las que ofrecen las verdaderas lecciones de la historia: las que enseñan a partir de ahora el futuro diferido a nuestro arbitrio. La potencia de la historia, en vez de aplastarnos, nos exalta; porque ella es obra nuestra, aun cuando desconozcamos nuestro hacer”.

²³Emile Durkheim(1993:216) hace aquí una división de la sociedades en mecánicas y orgánicas. La sociedad mecánica, ibid.,p.61., “es aquella en que la cohesión se debe esencialmente a la comunidad de creencias y de sentimientos, y de esas sociedades es donde han salido aquellas a las que la división del trabajo asegura la unidad”, este segundo tipo de sociedad orgánica, ibid.,p.183., posee lo que podría llamarse una “solidaridad contractual”.

del juicio colectivo provocando un malestar de raíces profundas, la única forma de detener la anomia es: “hacernos una moral”.

De esta manera, ser modernos, es como dice Marshall Berman (1995:1): “encontrarnos en un entorno que nos promete aventuras, poder, alegría, crecimiento, transformación de nosotros y del mundo y que, al mismo tiempo, amenaza con destruir todo lo que tenemos, todo lo que sabemos, todo lo que somos. Los entornos y las experiencias modernos atraviesan todas las fronteras de la geografía y la etnia, de la clase y la nacionalidad, de la religión y la ideología: se puede decir que en este sentido la modernidad une a toda la humanidad. Pero es una unidad paradójica, la unidad de la desunión: nos arroja a todos a una vorágine de perpetua desintegración y renovación, de lucha y contradicción, de ambigüedad y angustia. Ser modernos es formar parte de un universo en el que, como dijo Marx, “todo lo sólido se desvanece en el aire”.

El supuesto fundamental de esta modernidad, el hilo conductor que ha atravesado la civilización occidental, desde el siglo XVI, hasta nuestros días, escribe Bell(íbid.:27): “es que la unidad social no es el grupo, el gremio, la tribu o la ciudad, sino la persona”. El ideal occidental es el hombre autónomo que al llegar a autodeterminarse, conquista la libertad. Tal libertad proviene del hecho de que el principio axial de la cultura moderna es la expresión y remodelación del “yo sin trabas”, para lograr la autorrealización. Lo que cuenta en la modernidad nos dice Bell, es el futuro, ya no el pasado. Sin embargo la idea del placer como modo de vida y justificación cultural y moral del capitalismo es en si, su misma contradicción: la sociedad analíticamente entendida como una estructura tecnoeconómica, el orden político y la cultura, no son congruentes entre sí y tienen diferentes ritmos de cambio; siguen normas diferentes, que legitiman tipos de conducta diferentes y hasta opuestos: la economía se rige por la eficacia, el orden político por la igualdad, y la cultura por la autorrealización o la autogratificación. Detrás de este calidoscopio de fragmentos culturales, Alain Touraine (1998:97) descubre la unidad de un proceso: la descomposición de la modernidad.

De igual modo para Berman (íbid.:11), la edad moderna ha perdido el contacto con las raíces de su propia modernidad y el pensamiento acerca de la modernidad parece

haber llegado a un punto de estancamiento y regresión, por lo que ahora se propone recuperarla, ya no sólo como un legado, sino como un proyecto inacabado, perfectible y redefinible (María Pía Lara, 1993:124). Esta “posmodernidad” como se le ha dado llamar, no es otra cosa que la crisis y el abandono de la búsqueda de la unidad de la razón, los yos, las sociedades, la historia; pero si la modernidad prometió el futuro en términos de tecnología, ahora la posmodernidad vicia la alteridad temporal en términos del agotamiento de la utopía, el fin de la creencia y el fin de la historia (Enrique Mendieta, 1998:251).

Así, los países del Tercer Mundo -incluido México- entramos en la modernidad, justo en el momento en que se empieza a poner en crisis y sólo es entendida, ahora más que nunca, como “la adaptación pasiva a las exigencias de la globalización económica”(Emmerich,1996:13). Esta modernidad ha decir de Jean Chesneaux, es ideológica y cultural al mismo tiempo que financiera (Alfredo Hualde,1992), al pretender modernizar a viejas ó extrañas civilizaciones, aunque esto signifique la disolución ó destrucción de sus valores culturales propios.

Hemos tenido un modernismo exuberante con una modernidad deficiente, porque en todo caso, el “modernismo” no es la expresión de la modernización socioeconómica, sino el modo en que las élites se hacen cargo de la intersección de diferentes temporalidades históricas y tratan de elaborar con ellas un proyecto global (García Canclini,1990:71).²⁴

²⁴Para él, *ibid.*, p.31-32., es posible condensar la modernidad en cuatro movimientos básicos: un proyecto emancipador, un proyecto expansivo, un proyecto renovador y un proyecto democratizador. Por proyecto emancipador entiende “la secularización de los campos culturales, la producción autoexpresiva y autorregulada de las prácticas simbólicas, su desenvolvimiento en mercados autónomos. Forman parte de este movimiento emancipador la racionalización de la vida social y el individualismo creciente, sobre todo en las grandes ciudades”. Denomina proyecto expansivo, “a la tendencia de la modernidad que busca extender el conocimiento y la posesión de la naturaleza, la producción, la circulación y el consumo de los bienes. En el capitalismo, la expansión está motivada preferentemente por el incremento del lucro; pero en un sentido más amplio se ,manifiesta en la promoción de los descubrimientos científicos y el desarrollo industrial”. El proyecto renovador “abarca dos aspectos, con frecuencia complementarios: por una parte la persecución de un mejoramiento e innovación incesantes propios de una relación con la naturaleza y la sociedad liberada de toda prescripción sagrada sobre cómo debe ser el mundo; por la otra, la necesidad de reformular una y otra vez los signos de distinción que el consumo masificado desgasta. Llama proyecto democratizador “al movimiento de la modernidad que confía en la educación, la difusión del arte y los saberes especializados, para lograr una evolución racional y moral. Se extiende desde la Ilustración hasta la UNESCO, desde el positivismo hasta los programas educativos o de

Durante los siglos XIX y XX el continente latinoamericano ha adoptado sucesivos proyectos de modernización, todos ellos inspirados en el ejemplo norteamericano y europeo; “nuestra modernidad”, no ha podido brotar de la implantación de principios propios y elaborados por ellos, sino de la adopción de ideas ajenas: las de la ilustración europea (Octavio Paz,1991:122). A decir de Octavio Paz, nacimos contra el mundo moderno, no tuvimos una revolución intelectual ni revolución democrática de la burguesía, sólo nos queda “adoptar y adaptar la modernidad”, lo que también puede significar re-crearla, pero partiendo de la tradición. Como dice Touraine (1998:203), cierto es que no hay modernidad sin racionalización, pero tampoco sin la formación de un sujeto-en-el-mundo que se sienta responsable de sí mismo y de la sociedad; señala que no debemos confundir la modernidad con el modo puramente capitalista de la modernización.

El proyecto modernizador, escribe Joaquín Brunner (1992:90), nació entre nosotros, de una doble artificialidad: por un lado, no responde en la cultura hispanoamericana a las transformaciones de la propia base económica, a un verdadero proceso de modernización, sino a las ideologías de grupos intelectuales que lo introducen como imitación y anhelo en la cultura; por el otro, se construye sobre una negación -la del mundo católico, -”mosaico de supervivencias precolombinas y formas barrocas”- en tanto que en la sociedad modelo de la modernidad, por el contrario, existió afinidad entre puritanismo, democracia y capitalismo, mezcla que aparece como verdadera alquimia de la modernidad. La modernidad es entre nosotros, más una suerte de “fascinación ideológica”, de imitación y de consumo que contradice el pasado; un modelo externo, que un producto de dinámicas endógenas propias. Nuestra modernidad como diría Shayegan (1990:71), siguiendo a Foucault: “no ha surgido como resultado de las rupturas epistemológicas propias, sino como el único retoño sin memoria de una genealogía amputada”. Dice Touraine (1998:314) en su *Critica de la Modernidad*, que la sociedad que hace tabla rasa del pasado y las creencias no debe llamarse moderna;

popularización de la ciencia y la cultura comprendidos por gobiernos liberales, socialistas y agrupaciones alternativas e independientes”.

moderna es aquella sociedad que transforma lo antiguo en moderno sin destruirlo, aquella que incluso sabe hacer que la religión sea cada vez menos un vínculo comunitario y cada vez más una llamada a la conciencia, aquella que hace estallar los poderes sociales y enriquece el movimiento de subjetivación²⁵ de sus individuos. Esto impone una nueva definición del sujeto, concebido como “*fuera de resistencia a los aparatos de poder, apoyada en tradiciones y definida al mismo tiempo por una acción de libertad*” (ibid.:313). Esta modernidad es para Touraine: el dialogo de la razón y del sujeto. Sin la razón, el sujeto se encierra en la obsesión de su identidad; sin sujeto, la razón se convierte en instrumento del poder.

La globalización está relacionada con “la condición en la cual, la información y el impacto de los sucesos que ocurren en alguna parte del mundo, se comunican rápidamente a muchos otros puntos, saltando fronteras nacionales y barreras ambientales” (R.N.Adams,1994:104); sin embargo, a pesar de que la producción y el consumo -y las necesidades humanas- se hacen cada vez más internacionales y cosmopolitas, y de la gran tecnología desarrollada para globalizar los grandes mercados, la identificación y afirmación de pertenencia, se continúa haciendo a través de fiestas populares (García Canclini,1993a:53) y prácticas rituales (María Ana Portal,1994), en donde lo urbano y lo rural se mezclan con lo moderno. A pesar de todo, vivimos en una modernidad que no necesariamente conlleva a la eliminación de tradiciones y recuerdos premodernos, sino que surge de ellos, transformándose en el proceso. Es evidente que cada vez existen menos tradiciones que pueden mantenerse autónomas, totalmente ajenas al desarrollo de la modernidad; pero, “al mismo tiempo, se ha vuelto claro que la modernidad no es un proceso de sustitución de tradiciones, sino de reorganización de movimientos históricos de larga duración” (García Caclini, 1993b:263). Nos

²⁵Touraine, ibid.,p,209.,entiende por subjetivación, “la penetración del sujeto en el individuo y por consiguiente la transformación -parcial- del individuo en sujeto. Lo que era el orden del mundo se convierte en principio de ordenación de la conducta. La subjetivación es lo contrario del sometimiento del individuo a valores trascendentes: antes, el hombre se proyectaba a Dios; en adelante, en el mundo moderno, es el hombre quien se convierte en el fundamento de los valores, puesto que el principio central de la moral es la libertad, una creatividad que es su propio fin y se opone a todas las formas de dependencia”.

encontramos ante una situación, en donde la “cultura local”, hecha de sedimentaciones históricas de larga duración, se enfrenta a una “cultura industrial” de naturaleza efímera (Enzo Segre, 1994:185).

¿Cuales son estas sedimentaciones históricas de larga duración y que contradicciones genera su cruce con la modernidad? ¿En que sentido la entorpecen? ¿Podemos considerarnos como modernos y libres de la tradición? ¿Que sentido tiene hoy hablar de tradición frente a una supuesta modernidad? ¿Que papel juega la memoria colectiva de los pueblos, ante una cada vez mayor alfabetización de sus individuos? ¿Cómo, porqué y para qué, la memoria colectiva conserva narraciones que podemos considerar como tradicionales? ¿Cómo sobrevive lo tradicional y se mezcla con lo moderno? ¿En que medida pueden subsistir culturas urbanas definidas por tradiciones locales en una época en que la cultura se desterritorializa y las ciudades se reordenan para formar sistemas transnacionales de información, comunicación, comercio y turismo? (García Canclini, 1995:57).

De esta manera, en la medida que la incorporación de las mayorías nacionales a la modernidad, pasa por las industrias culturales de la comunicación, por la mediación de sus gramáticas y de sus imaginarios, se plantean dos líneas de investigación: 1) la indagación de que los procesos masivos de comunicación convoca u obtura la memoria en que se tejen los tiempos largos, los que hacen posible el reconocimiento de los pueblos, y el dialogo entre tradiciones, y 2) la investigación de los cambios en las imágenes y metáforas de lo nacional, la devaluación, secularización y reinención de tradiciones y mitologías en que se deshace y rehace esa contradictoria, pero aún poderosa, fuente de identidad (Martín Barbero, 1994:64).

Ruptura de las identidades colectivas

Las sociedades modernas, para Ernest Renan, están fundadas sobre una amnesia compartida. Un olvido colectivo, que marca el rasgo decisivo de la nación: el anonimato de sus individuos. Una nación nos dice Ernest Gellner (1993:17), “es un gran conjunto

de hombres de tal condición que sus miembros se identifican con la colectividad sin conocerse personalmente y sin identificarse de una manera importante con subgrupos de esa colectividad”. Esta sociedad moderna debe cumplir el siguiente perfil: alfabetización, movilidad social, igualdad formal con una desigualdad puramente fluida, por así decirlo atomizada y con una cultura compartida, homogénea, impartida mediante la alfabetización e inculcada en la escuela (ibid.:27).

De esta manera, la modernización para Gellner (1991:127), implica, entre otras cosas, “la sustitución de las culturas primarias, diversificadas y vinculadas a un lugar, por culturas desarrolladas estandarizadas, formalizadas y codificadas, movidas por la alfabetización”. Este ingreso, participación e identificación con una cultura desarrollada alfabetizada común a toda una unidad política y a toda su población, constituye para él, el elemento nuclear del nacionalismo. En México el proyecto de Estado-nación que maduró en la segunda mitad del siglo XIX, sometió la diversidad de la nación histórica - fundada en las costumbres y tradiciones colectivas instauradas por el propio desarrollo histórico- a la unidad del Estado. Los constructores del Estado anhelaban una nación desprendida de las comunidades históricas que habrían formado a la nación plural: “la nación moderna no nace de la federación y convenio entre varias naciones históricas previas. Es un salto. Se origina en la elección de una forma de asociación inédita y en su imposición a las naciones históricas existentes en un territorio” (E.Florescano, 1999:59,63). Se forjó así, nos dice Florescano, una conciencia nacional asentada en una identidad imaginada.

Sin embargo, la mayor parte de las sociedades de nuestros días, parecen alérgicas al anonimato interno, a la homogeneidad y a la amnesia. El fenómeno de la globalización, como proceso histórico, trajo consigo el fracaso del Estado-nación, cuya única razón moral de existencia era proveer a su gente de una forma de vida mejor y más segura. Ante tal circunstancia y como forma de protesta, han resurgido los grupos étnicos, que definen su identidad a través de su ascendencia, formada de “mitos, recuerdos, valores y símbolos”: tal parece que el Estado moderno, no está preparado adecuadamente para

aceptar y ajustarse a las realidades de identidades separadas y diferenciadas (R.N.Adams,1995:66).

Los países latinoamericanos, nos dice María Dolores París (1990:83), en los últimos cuarenta años, se vieron lanzados a la modernización, a la industrialización y a un nuevo reparto económico mundial, de tal forma que, sobre los grupos sociales, se impusieron valores y elementos de cultura y de discursos del centro capitalista. Pero estos elementos se adoptaron como fragmentos o como pedazos de relatos, discontinuos e incoherentes. En la mayor parte de los países latinoamericanos, las clases no se consolidaron como identidades consistentes y como proyectos políticos globales; las identidades socio-ocupacionales no se vieron representadas por fuerzas políticas con sus ideologías correspondientes. Los procesos modernizadores actuaron en cambio como procesos de ruptura de las identidades. La retirada de las utopías del progreso, no se tradujo en ningún caso en un individualismo a ultranza, consumista e hipersecularizado, sino en la reintegración del grupo primario con base en los valores tradicionales, y muchas veces con base en principios religiosos (ibid.:11).

Este proceso de globalización, es descrito por García Canclini (1995:30), como el pasaje de las identidades modernas, casi siempre territoriales y monolingüísticas, a otras calificadas como posmodernas, transterritoriales y multilingüísticas. No obstante, las grandes ciudades, hoy en crisis, como la de México, nos dice García Canclini (1994:25,26), son el escenario en que se exhibe la declinación posmoderna de los relatos históricos, de las utopías de un desarrollo humano ascendente. Sus habitantes, “unos y otros reaccionan frente a la desterritorialización y deshistorización de la cultura transnacional y buscan nuevas formas de arraigo: revaloran el barrio en algunos casos, el centro histórico en otros, el conjunto de la ciudad una minoría”. Hoy se desvanecen las identidades concebidas como expresión de un ser colectivo, si bien “la cultura nacional no se extingue, pero se convierte en una fórmula para designar la continuidad de una memoria histórica inestable, que se va reconstruyendo en interacción con referentes culturales transnacionales” (García Canclini,1995:31).

Desde el punto de vista de Erik Erikson (1992:19,20,85),²⁶ la identidad es un proceso psico-social localizado en el núcleo del individuo y, asimismo, en el núcleo de su cultura comunitaria, un proceso que establece de hecho, la identidad de estas dos identidades. El proceso comienza, en lo que Erikson llama el “primer auténtico encuentro” de la madre y su hijo lactante y no concluye hasta que se desvanece la capacidad del sujeto para una mutua afirmación. Culturalmente hablando, nos dice Erikson, las modalidades de esta socialización primaria, no son ni buenas ni malas; su valor depende de cómo se hallan relacionadas con las metas y el sistema general de pautas de afirmación o de rechazo exigidas en la cultura correspondiente. La identidad, para Erikson, no está nunca establecida como una “realización” en forma de armadura de la personalidad o algo estable e inmodificable, sino que es siempre cambiante y está siempre en desarrollo: es un proceso de creciente diferenciación. Expresada en términos psicológicos, “la formación de la identidad, dice Erikson, utiliza un proceso de reflexión y observación simultáneas, un proceso que tiene en todos los niveles de funcionamiento mental y por medio del cual el individuo se juzga a sí mismo a la luz de lo que advierte como el modo en que otros le juzgan a él, en comparación consigo mismos y con respecto a una tipología significativa para ellos; mientras que él juzga su modo de juzgarle a él, con arreglo a cómo se percibe a sí mismo en comparación con ellos y a los tipos que han llegado a tener importancia para él. Este proceso es por fortuna y necesariamente, inconsciente en su mayor parte, excepto ahí donde las condiciones internas y las circunstancias exteriores se combinan entre sí para agravar una dolorosa, o exaltada, consciencia de identidad”.

Ahora bien, la identidad, según Erikson (ibid.:114), está salvaguardada por la “institución social” de la ideología: por “un cuerpo coherente de imágenes, ideales e ideas compartidos que, ya esté basado en un dogma formulado, una concepción del mundo implícita, una imagen del mundo altamente estructurada, un credo político o incluso un credo científico (en especial si está aplicado al ser humano) o un modo de

²⁶No obstante, Margaret Mead (1994:15) sostiene que si bien, el carácter humano se rige sobre una base biológica, este es capaz de una enorme diversificación en función de los patrones sociales (culture pattern), es decir, por “una disposición o configuración de los rasgos (traits) o unidades funcionales, y de los complejos culturales que constituyen una cultura determinada, en un momento dado”.

vida, proporciona a los que en el participan una orientación general, coherente, aún cuando sistemáticamente simplificada, en el espacio y en el tiempo, en cuanto a los medios y por lo que respecta a los fines” (ibid.:163). La ideología es pues, una visión estructurada del mundo, que tiene por función proporcionar al individuo, “combinaciones plenas de sentido, de lo más viejo y lo más nuevo en los ideales de un grupo” (ibid.:164,182). En síntesis, la identidad es un proceso psicosocial, que posee un “aspecto psicohistórico, y las biografías están inextricablemente entrelazadas con la historia” (Erik Erikson, 1985:13).

Desde esta perspectiva psicosocial de la identidad, Luis Villoro (1994:88) destaca en primer termino una “representación unitaria de sí mismo”, integrada al mismo tiempo con otra de naturaleza colectiva, que estaría relacionada con una realidad intersubjetiva -compartida-, que no está constituida, por un cuerpo, ni por un sujeto de conciencia, sino por un modo de sentir, comprender y actuar sobre el mundo y por formas de vida compartidas que se expresan en instituciones, comportamientos regulados, artefactos, objetos artísticos, saberes transmitidos, en suma, por lo que entendemos por una cultura. Esta representación de sí mismo, intenta hacer consistente el pasado con un ideal colectivo proyectado. La identidad cumple sí, una doble función: “evitar la ruptura en la historia, establecer una continuidad con la labor de los ancestros asumir la herencia al proyectarla al futuro; al hacer esto, propone valores como objetivos y otorga un sentido a la marcha de una colectividad” (ibid.:92).

Así, en el caso de América latina -incluido México- la búsqueda de su identidad presenta dos alternativas: 1) el refugio en el inmovilismo, la renovación de los valores antiguos, el rechazo de la modernidad y 2) la búsqueda de una nueva representación de sí mismo, en que pueda integrarse lo que una colectividad ha sido con lo que proyecta ser. En la primera opción, la identidad, pretende encontrarse en un saber fijo, heredado de los antepasados (nacionalismos integristas); en la segunda, trata de descubrirse en una nueva integración de lo que somos con lo que proyectamos ser (ibid.:91). Es factible la segunda opción, no obstante es necesario una redefinición de la identidad y del sujeto a partir del nuevo orden mundial.

La condición mundial de la globalización, nos obliga hoy a concebir la identidad, no como una suma de rasgos descriptivos inmóviles, sino como “una red de relaciones sociales en movimiento” (Portal,1991). Desde esta nueva perspectiva, Francois Dubet (1989:520)²⁷ plantea que la identidad social debe ser concebida como una “vertiente subjetiva de la integración”, esto hace referencia a “la manera como el actor interioriza los roles y estatus que le son impuestos o que ha adquirido y a los cuales somete su personalidad social. La identidad social es entonces más fuerte si el actor ha integrado bien los sistemas normativos y las expectativas que le son atribuidas por los demás y por el sistema” (ibid.:520).²⁸ En esta perspectiva el sujeto no se reduce a ser solamente un receptáculo de su cultura, sino también a una cierta imagen de las relaciones sociales. La identidad, ahora, no está ni dada, ni es unidimensional, sino que resulta del trabajo de un actor que administra y organiza las diversas dimensiones de su experiencia social y de sus identificaciones. El actor social es el que reúne los diversos niveles de la identidad de manera que se produce una imagen subjetivamente unificada de sí mismo. Dubet (ibid.:527)²⁹ concibe la identidad como múltiple y como trabajo del actor sobre sí mismo, señalando las siguientes características de cada una: la de “integración”, se apoya en la

²⁷Francois Dubet al concebir la identidad como una dimensión de la integración, Dubet, ibid.,p.522-524., destaca la problemática de la modernización destructora, además de coincidir con Erikson al asociarla con los temas de cambio social y de la crisis psicológicas; sin embargo, los trabajos de Margaret Mead (1994:241) sobre los samoanos, han demostrado que estas crisis psicológica de la adolescencia, no son resultado inevitable del desarrollo biológico, sino que, “son intrínsecas a nuestra sociedad”.

²⁸Dubet, ibid.,p.535., nos dice que “la sociedad es un sistema de integración, una organización que atribuye estatus y roles cuya coherencia e internalización aseguran su reproducción. Es en este nivel que se privilegia el estudio de la socialización primaria y secundaria, que se habla de identidad social”. Berger y Lukman,op.cit.,p.166., plantean que todo individuo al nacer dentro de una “estructura social objetiva” encuentra a otros significantes que están encargados de su socialización y que son impuestos. Señalan que “la socialización primaria es la primera por la que el individuo atraviesa en la niñez; por medio de ella se convierte en miembro de la sociedad. La socialización secundaria es cualquier proceso posterior que induce al individuo ya socializado a nuevos sectores del mundo objetivo de su sociedad”.

²⁹El concepto de intersubjetividad de Dubet ,op.cit.,p.544.,se encuentra cercano al de Touraine, cuando dice que “la historicidad ya no se vive como un más allá, como un rompimiento de los constreñimientos del presente por medio de la utopía de la Ilustración o del comunismo. Ha dejado de estar por encima del actor y se encuentra internalizada en la subjetividad del sujeto que sabe que la sociedad se produce a sí misma en su propia capacidad de creación cultural y de intercambio. Las raíces y las tradiciones, el cuerpo, en breve todo lo que parece como dado, se reinterpreta en el juego de bricolage identificativo, con el propósito de resistir a un universalismo que se percibe como la máscara de la dominación”.

tradición, en lo permanente, en la adscripción, en lo específico, en cambio la “identidad como recurso”, nacida de la modernidad, se opone a estos principios de definición y se basa en lo universal abstracto de la razón. Esta identidad social ya no se define por la internalización de reglas y normas sino por la capacidad estratégica de lograr ciertos fines, lo cual le permite transformarse en “un recurso para la acción”; sin embargo, para Dubet, este tipo de identidad -como recurso- no es distinta, en su contenido, de la identidad como integración: lo que separa a estas dos formas de identidad es su uso social, ya que una está sometida a un principio de integración y la otra a un principio de estrategia; el mismo stock de identidad se interpreta como un fin, o como un medio de la acción que busca ciertas ventajas. En todo caso, es la identidad como compromiso, la que es distinta de la identidad como “recurso de la acción”: “se asimila al nivel de la acción al que se ligan las orientaciones culturales y los proyectos que permiten definir los intereses y superarlos, y así sacralizarlos; se habla entonces de los “intereses de la patria, del proletariado o de la democracia, va en contra del sentimiento de pérdida de historicidad” (ibid.:532).

En suma, podemos decir que la identidad, no es algo que se dé espontáneamente: es una construcción sociocultural (un patrón) que a su vez es resultado de un sinnúmero de procesos identificatorios y diferenciatorios, en los que básicamente se delimita imaginariamente dos territorios: lo propio y lo ajeno; lo semejante versus lo diferente (Tappan Merino,1992:85). La identidad, es pues, “un proceso de identificaciones históricamente apropiadas que le confieren sentido a un grupo social y le dan estructura significativa para asumirse como unidad” (Aguado y Portal,1992:47).

Memoria colectiva e identidad

En el caso de las identidades colectivas (etnias, nacionalidades), el establecimiento de su unidad a través del tiempo, nos remite a su memoria histórica y a la persistencia de sus mitos fundadores. La memoria es el elemento esencial de la identidad individual o colectiva, permite a un grupo o sociedad, tener conocimiento de sí mismo y lograr una

solución de continuidad e identidad frente al pasado; es un proceso psico-social de reconstrucción del pasado vivido y experimentado por un grupo o comunidad.

Mircea Eliade (1985:46) encontró que la memoria colectiva, retiene difícilmente acontecimientos individuales y figuras auténticas. Funciona por medio de estructuras diferentes; categorías en lugar de acontecimientos, arquetipos en vez de personajes históricos. Tras sus estudios de los mitos, descubrió, que frecuentemente, “el personaje histórico es asimilado a un personaje mítico (héroe, dios, etc.) mientras que el acontecimiento se incluye en la categoría de las acciones míticas (lucha contra el monstruo, hermanos enemigos, etc.)”. La memoria colectiva puede adquirir la forma de mito y perpetuarse, a su vez el mito puede racionalizarse y adquirir más el carácter de ideología, pero sin perder sus funciones. La memoria colectiva, nos dice Jaques Le Goff (1991:136,138), está basada en una “reconstrucción generativa” y no en una memorización mecánica. Se organiza en torno a tres grandes polos de interés: la identidad colectiva del grupo, que se funda en ciertos mitos y, más precisamente, sobre ciertos mitos de origen; el prestigio de la familia dominante, que se expresa en las genealogías; y el saber técnico, que se transmite a través de fórmulas prácticas fuertemente impregnadas de magia religiosa.

Para Maurice Halbwachs el individuo participa de dos formas de memoria: una individual y otra colectiva. La memoria colectiva agrupa a las memorias individuales pero sin confundirse con ellas: sigue sus propias leyes. El principal instrumento de la memoria para Halbwachs, es el lenguaje y las ideas, dado que: “...hablamos de nuestros recuerdos antes de evocarlos; es el lenguaje y todo el sistema de convicciones sociales que le son solidarias, lo que nos permiten en cada instante reconstruir nuestro pasado” (citado por Dudet, 1989).

Siempre se recuerda haciendo referencia a otras personas, a cosas, a fechas, a lugares y a hechos, a los que Halbwachs ha denominado “cuadros sociales de la memoria” (marcos espaciales y temporales). Según Blondel (1986:144), la memoria colectiva, es el ambiente del cual nuestra memoria personal extrae su continuidad y su consistencia, el terreno estable sobre el cual los recuerdos se apoyan. Los recuerdos no son

reproducciones, sino reconstituciones y reconstrucciones del pasado en función de la experiencia y de la lógica colectiva: “la experiencia pasada como la presente se comprende a través de los cuadros y de las nociones que nos ha provisto la colectividad. El recuerdo propiamente dicho, como la percepción genérica, es el acto de una inteligencia socializada y operante en datos colectivos” (ibid.:148). Blondel reduce la tesis de Halbwachs a dos afirmaciones esenciales: “el recuerdo no es una reproducción, sino una reconstrucción del pasado: esta reconstrucción se realiza por los medios que debemos a la vida en común”, es decir, que el conocimiento que tenemos de nuestro pasado está hecho, a la vez, de recuerdos y de lo que podríamos llamar el saber.

El primer aspecto de la memoria colectiva, en el cual se interesa Halbwachs, es el de la memoria misma, en tanto ella constituye el conocimiento actual del pasado, es decir, en tanto consiste a la vez en un saber y en recuerdos. Jean Stoetzel (1971:119) ha planteado que la memoria tiene su finalidad en la acción, y por consiguiente, está dirigida hacia las significaciones. Siguiendo a Halbwachs niega absolutamente que haya una conservación de imágenes en la memoria, dado que: “Nuestro conocimiento del pasado no es conservado, sino reconstruido. La memoria no es una operación mecánica, sino una función simbólica, es decir que utiliza símbolos”. La memoria implica tanto un recuerdo como un saber; es el conocimiento de un pasado útil. Jean Stoetzel (ibid.:121) define la memoria colectiva, como una serie de “recuerdos que pertenecen a individuos, pero que les son comunes en pequeños grupos y que, al mismo tiempo, están institucionalizados en el marco de una cultura, sea nacional, lingüística o religiosa”.

Ahora bien, Halbwachs diferencia la memoria colectiva de la historia al menos en dos planos: el primero, en que la memoria colectiva es una vertiente continua que retiene del pasado, aquello que es capaz de permanecer en la conciencia colectiva de un determinado grupo, no es una sucesión de datos oficiales. El segundo plano distintivo: es que hay múltiples memorias colectivas y solo una historia (la oficial). Para decirlo con palabras del mismo Halbwachs (1992:11): la memoria colectiva, “es una corriente de pensamiento continuo, de una continuidad que no tiene nada de artificial dado que retiene del pasado aquello que se encuentra vivo o capaz de vivir en el grupo que la

cultiva. Por definición ella no rebasa los límites de este grupo. Cuando un periodo histórico pierde interés para el que sigue no es un mismo grupo el que olvida un fragmento de su pasado: existen en realidad dos grupos que se suceden. Este desarrollo continuo de la memoria colectiva, no tiene líneas de separación claramente trazadas, como en la historia oficial, sino límites irregulares e inciertos”. Para Halbwachs, la memoria de una sociedad, se extiende tanto como puede, es decir hasta donde alcanza la memoria de los grupos que la componen: “No es por mala voluntad, antipatía, repulsión o indiferencia que la memoria colectiva olvida una gran cantidad de eventos o personajes: sucede que los grupos que guardan el recuerdo han desaparecido. Es difícil decir en que momento ha desaparecido un recuerdo colectivo, y si ha salido definitivamente de la memoria de un grupo, precisamente por que es suficiente que se conserve en una parte de cuerpo social para que se le pueda reencontrar” (ibid.:11).

La historia, nos dice Halbwachs (ibid.:10), no es todo el pasado, pero tampoco es todo lo que queda del pasado: “al lado de una historia escrita, existe una historia viva que se perpetúa o transforma a través del tiempo y en donde se encuentran estas formas de pensamiento antiguo que sólo había desaparecido en apariencia”. Los puntos de referencia de la memoria colectiva, no se reducen a fechas, nombres, fórmulas; son más bien corrientes de pensamiento continuo y de experiencia que sólo podemos encontrar en nuestro pasado.

A diferencia de la historia o de la memoria histórica, para Halbwachs (ibid.:17), la memoria colectiva sólo retiene semejanzas, similitudes que pasan a un primer plano, permitiendo que un grupo, “al momento que mira su pasado siente que sigue siendo el mismo y toma conciencia de su identidad a través del tiempo”. La memoria colectiva, es para Halbwachs un mural de semejanzas, y es natural que el grupo se persuada que permanece, y además que permanece siendo el mismo, esto ocurre dado que la memoria fija su atención sobre el grupo, lo que ha cambiado son las relaciones o el contacto con otros grupos. Dado que el grupo es siempre el mismo, es necesario que los cambios sean aparentes: los cambios, es decir, los sucesos que se han producido en el grupo, se resuelven en similitudes, ya que parecen tener por papel el desarrollar bajo diversos

aspectos un contenido idéntico; a saber, los diversos rasgos fundamentales de un mismo grupo (ibid.:12).

Imágenes espaciales

La memoria colectiva nos dice Halbwachs, se apoya en “imágenes espaciales”. Ciertamente es que las piedras se dejan transportar, pero no es tan fácil modificar las relaciones que se han establecido entre ellas y los hombres: “Cuando un grupo vive durante mucho tiempo en un emplazamiento adaptado a sus costumbres, no solo sus movimientos, sino sus pensamientos son regidos por la sucesión de imágenes materiales que representan los objetos exteriores. Al transformar el medio construido, las piedras y los materiales no opondrían resistencia, no así los grupos que lo habitan” (ibid.:13). Así, los grupos humanos dibujan sus límites y determinan sus relaciones en relación a una configuración dada del mundo exterior, hasta volverse parte del mismo espacio que les rodea; para estos grupos, perder una esquina de tal calle, la sombra de tal muro o tal iglesia, sería perder el apoyo de una tradición que los certifica como grupo, es decir, su única razón de ser (Jean Duvignaud,1983).

En síntesis, para Halbwachs los grupos sociales dibujan de alguna manera su forma en el suelo y encuentran sus recuerdos colectivos en un marco espacial. Por tanto, no es exacto que para recordar tengamos que transportarnos en pensamiento fuera del espacio; por el contrario es sólo la imagen del espacio que, en razón de su estabilidad nos proporciona la sensación de no cambiar a través del tiempo y de reencontrar el pasado en el presente: es así como podríamos definir la memoria; únicamente el espacio es lo bastante estable para poder durar sin envejecer ni perder ninguno de sus elementos (ibid.:13).³⁰ Como dice Stoetzel (1971:123), si encontramos las localizaciones, es para que en ciertos lugares tengamos grandes recuerdos.

³⁰Duvignaud, ibid.,p.66., dice que Halbwachs tras la huella de Bergson, recuerda que el “inconsciente psicológico” pasa a ser la memoria colectiva de los grupos reales: la topografía legendaria de los Evangelios es resultado de una implantación arbitraria de los cruzados y, luego, de los místicos que inmovilizan en la tierra de Palestina una fe percedera.

Las leyes de la memoria

El interés de Halbwachs por la memoria colectiva, lo llevó a la formulación de algunos principios o “leyes” que regulan la memoria de los grupos, describe principalmente tres: 1) Ley de concentración: existe una tendencia a localizar en un mismo lugar o en lugares muy próximos acontecimientos que no tienen entre ellos ningún enlace necesario; 2) Ley de parcelamiento: por un proceso inverso al anterior, un recuerdo interesante se fragmenta en varios elementos de los que cada uno recibe una localización diferente; 3) Ley de dualidad: en la misma época, y a veces durante largo tiempo, dos localizaciones diferentes de un mismo hecho son aceptadas (citado por Stoezel,1971:123).

De la misma manera, la memoria colectiva posee algunas funciones que podemos definir como las más relevantes:

- La aportación de símbolos y nociones del pasado colectivo, de utilidad social, para su aplicación actual.
- Legitimación del orden social prevaleciente: unifica creencias, legitima el poder y asegura la integración social.
- Ritualización del orden social establecido: establece días festivos, fechas, lugares de reunión colectivos, personajes, etc.
- Permite la reintegración social en tiempos relevantes (Dudet,1989).

En suma, la memoria colectiva tiene por función aportar símbolos, ejemplos, preceptos: “todo personaje, todo hecho histórico, nos dice Halbwachs, desde que penetra en la memoria social, se transforma allí en una enseñanza, en una noción, en un símbolo” (Dudet,1989:42).

Mito e historia: la larga duración

Marc Bloch (1996:137) definió a la historia como “la ciencia de los hombres en el tiempo, que sin cesar necesita unir el estudio de los muertos con el de los vivos”. El tiempo de la historia, es para Bloch, una “realidad concreta y viva, entregada a la irreversibilidad de su impulso, es el plasma mismo donde están sumergidos los fenómenos y es como el lugar de su inteligibilidad” (ibid.:141), de ahí que un fenómeno histórico, nunca se explica plenamente fuera del estudio de su momento, porque los “los hechos históricos”, nos dice: “son en esencia, hechos psicológicos. De manera que es en otros hechos psicológicos donde naturalmente encuentran sus antecedentes” (ibid.:276).³¹ Para Bloch la historia es el estudio del cambio y, por lo tanto, de las rupturas.³² Le Goff (1996:151) llevó más allá su definición argumentando en torno a Braudel, que “la historia puede y debe ser ciencia tanto de lo que perdura como de lo que cambia, de estructuras como de acontecimientos, de los mecanismos como de los fenómenos”.

Ya desde la óptica de Fernand Braudel (1994a:115), la historia es “la dialéctica de la duración; por ella, gracias a ella, es el estudio de lo social, de todo lo social, y por tanto del pasado; y también, por tanto del presente, ambos inseparables”. Es al mismo tiempo, conocimiento del pasado y del presente, del devenido y del devenir; distinción en cada tiempo histórico -se trate de ayer o de hoy- entre, por un lado, aquello que perdura, que se ha perpetuado y se perpetuará con energía, y, por otro lado, aquello que no es sino provisional y hasta efímero (ibid.:131). El tiempo pasado para Braudel, no es nunca

³¹Ahora bien, nos dice Bloch, ibid.,p.138., “la obra de una sociedad que modifica el suelo donde vive según sus necesidades es, como todos lo sentimos por instinto, un hecho eminentemente histórico”. Para Bloch, Ibid.,p.211., el conocimiento de este hecho histórico se realiza en base a “huellas”, de ahí que, “la crítica del testimonio siempre será un arte lleno de sutilezas, por que trabaja sobre realidades psíquicas, nunca se restablece una fecha, ni se controla, ni finalmente se interpreta un documento, sino incertándolo en una serie cronológica o en un conjunto sincrónico”. Bloch, ibid.,p.167., señala que los exploradores del pasado, “no son hombres del todo libres. El pasado es su tirano. No les permite conocer de él sino lo que él mismo les proporciona,[conscientemente o no]”.

³²A este respecto dice Bloch, bid.,p.157., que “ciertamente no se puede imponer de adelante hacia atrás esta imagen, inmovilizada de una vez por todas, en cada etapa del pasado con la que uno se vaya encontrando. Tanto en un tiempo como en el otro lo que el historiador quiere captar es el cambio”. Véase también a Boffa (1992).

totalmente pasado, y algunas veces el presente está más cerca del pasado que del porvenir.

El planteamiento braudeliano, trasciende de hecho a la visión del tiempo propio de la modernidad, que lo concibe como una entidad autónoma y autosubsistente, como una dimensión que parece transcurrir, avanzar y progresar linealmente al margen de los acontecimientos humanos (Aguirre Rojas,1997:236). La estrategia metodológica de Braudel, nos conduce a la historia profunda, a las realidades de larga duración histórica, a múltiples tiempos individuales y concretos, característicos de la idea precapitalista del tiempo, que rescata y supera dentro de su noción de las distintas duraciones históricas. Para Braudel, en la historia existen decenas y hasta centenares de tiempos diversos, de corta duración, el tiempo de las coyunturas o tiempo medio, y el tiempo largo de las estructuras, el tiempo de la larga duración histórica: “lo que se intenta concordar mediante este procedimiento e inscribir en un mismo marco son movimientos que no tienen ni la misma duración ni la misma dirección, integrándose los unos en el tiempo de los hombres, el de nuestra vida breve y fugaz, los otros en ese tiempo de las sociedades, para el que una vida, un año no significan gran cosa, para el que a veces un siglo entero no representa más que un instante de la duración” (Fernand Braudel,1994a:29).

La larga duración, entonces, no se reduce a ser un simple ritmo de movimiento lento de las realidades históricas, sino que más bien alude a un conjunto de “arquetipos, estructurales o reales”, operantes como factores esenciales presentes en la historia humana (Aguirre Rojas,1995a:13,14); la duración es la dialéctica concreta de cambio y continuidad de una realidad histórica cualquiera, concebida como devenir del ser (hechos, fenómenos, procesos) dentro del tiempo en la dinámica del antes y el después (Aguirre Rojas,1995b:51). Se trata, nos dice Braudel (1994b:89), de una historia “casi inmóvil”, en íntima relación con los hombres, con la tierra que los soporta y los alimenta; esta historia inmóvil, historia de larga duración, es la estructura de la historia, la explicación de la historia: “Para mi, la historia profunda, la historia de larga duración, estructura -y digo estructura en el sentido que ordena- las historias superiores”. La

estructura, puede ser superestructura o infraestructura, “corresponde a las realidades sociales, económicas o culturales de larga duración”.³³

La memoria y el olvido: la continuidad

Para Le Goff (1996:151), la estructura es continuidad y la coyuntura es discontinuidad; esta consideración de los tiempos largos y tiempos breves en la historia, puede ayudar a explicar la resistencia de las mentalidades a las novedades económicas y técnicas: “Por fin, los tiempos largos y tiempos breves abarcan conjuntos de fenómenos en cuyo seno puede volverse a encontrar, si se quiere, la estructuración jerarquizada de las infraestructuras y las superestructuras”.

Braudel (1994a:70) nos dice, que “un fenómeno de estructura es un fenómeno que dura”; es indudablemente un ensamblaje, una arquitectura; pero, más aún, una realidad que el tiempo tarda enormemente en desgastar y en transportar. Ciertas estructuras están dotadas de tan larga vida que se convierten en elementos estables de una infinidad de generaciones: obstruyen la historia, la entorpecen y, por tanto, determinan su transcurrir. Otras, por el contrario, se desintegran más rápidamente. Pero todas ellas, constituyen, al mismo tiempo, sostenes y obstáculos. No obstante, a veces es sólo necesario alcanzar “el nivel más bajo, medio soñoliento del tiempo”, para que “aflore la estructura, los vínculos primitivos del parentesco, los mitos, los ceremoniales, las instituciones pertenecen al flujo más lento de la historia” (ibid.:125), a la larga duración. Esta larga duración, “es la historia interminable, indesgastable, de las estructuras y grupos de estructuras. Para el historiador, una estructura no es solamente una arquitectura, ensamblaje; es permanencia, con frecuencia más que secular (el tiempo es estructura)”; los mitos de lento desarrollo, también corresponden a estructuras de una extensa longevidad, son encuadramientos mentales, representan prisiones de larga duración (ibid.:95).

³³Braudel aclara que su concepto de estructura no tiene nada que ver con el estructuralismo de Lévi-Strauss, en todo caso comparte cierta afinidad con Marx en torno a la larga duración: “Lo que me gusta de Marx es que tiene sentido de la larga duración, de épocas que se desarrollan lentamente: la sociedad esclavista, el feudalismo, el capitalismo.....”(Véase a Boffa 1992).

En suma, la larga duración, nos remite a la compleja dialéctica de la continuidad, pero también del cambio y hasta de la discontinuidad de esos mismos hechos, fenómenos y estructuras históricos (Aguirre Rojas,1996:177). Ahora bien, en el lenguaje histórico, una discontinuidad social, para Braudel (1994a:57),³⁴ “no es otra cosa que una de esas rupturas estructurales, fracturas de profundidad, silenciosas, indoloras, según se nos dice. Se nace en un estado de lo social (es decir, al mismo tiempo, una mentalidad, unos marcos, una civilización y concretamente una civilización económica) que varias generaciones han conocido antes que nosotros; pero todo puede derrumbarse antes de que termine nuestra vida. De ahí interferencias y sorpresas”.

Así, el mito forma parte de esas estructuras de la historia, y como tal, debe ser estudiado dentro de la larga duración. A este respecto ha dicho López Austin (1992:417), que el mito dentro de la *tradición religiosa mesoamericana*,³⁵ debe ser considerado, como “un hecho histórico” con elementos importantes de muy larga duración, debe estudiarse como un conjunto de núcleos duros, pero también de partes

³⁴Michael Foucault(1996:57) planteó el problema de modo similar cuando afirma, que la “discontinuidad -el hecho de que en unos cuantos años quizá una cultura deje de pensar como lo había hecho hasta entonces y se ponga a pensar en otra cosa y de manera diferente- se habrá sin duda sobre una erosión del exterior, sobre este espacio que, para el pensamiento, está del otro lado, pero sobre el cual no ha dejado de pensar desde su origen. Llevado al límite, el problema que se plantea es el de las relaciones entre el pensamiento y la cultura: ¿cómo es posible que el pensamiento tenga un lugar en el espacio del mundo, que tenga algo así como un origen y que no deje, aquí y allá, de empezar siempre de nuevo?” Con su noción de “episteme”, Foucault, *ibid.*,p.7., delimita “las condiciones de posibilidad” (configuraciones) dentro del “campo de los posibles” discursos construibles o pensables en una época dada (Aguirre Rojas 1996:225): ¿De dónde puede venir el elemento extraño que puede recusarlo? ¿Cómo puede un pensamiento eludirse ante algo que no sea él mismo? ¿Qué quiere decir, en general, no poder pensar un pensamiento? ¿E imaginar un pensamiento nuevo? Habrá que esperar nos dice Foucault, *loc.cit.*, que la arqueología del pensamiento se haya asegurado más, que conozca mejor la medida de lo que puede describir directa y positivamente, que haya definido los sistemas singulares y los encadenamientos internos a los que se dirige, para emprender el estudio del pensamiento e investigar la dirección por lo que se escapa a sí mismo. Así, bastará por el momento con acoger estas discontinuidades en el orden empírico, a la vez evidente y oscuro, en el que se dan. Ricoeur (1997:89) siguiendo a Foucault apunta que el pasaje de una episteme a otra puede compararse con la dialéctica de la innovación y de la sedimentación con la que hemos caracterizado varias veces la tradicionalidad - donde la discontinuidad corresponde al momento de la innovación y la continuidad al de la sedimentación.

³⁵López Austin, *ibid.*,p.419., ubica el concepto de *tradición religiosa mesoamericana* en la dimensión histórica de la larga duración, dividiéndola en dos grandes etapas: “la primera corresponde a la religión mesoamericana; la segunda, a las religiones indígenas coloniales (como se ha integrado desde el principio de la colonia hasta nuestros días)”.

lábiles; como un complejo de variantes; como expresión de belleza; como fuente de una variada gama de posibilidades de sentidos, y como emanador y receptor de funciones. Su dimensión temporal, por tanto, se desliza sobre procesos que pertenecen al tiempo largo pero también a la coyuntura y hasta la vida efímera. El decurso transforma -lentamente- los mitos y los envejece. También puede rejuvenecerlos; y puede rebasar la capacidad de resistencia de los elementos dúctiles para penetrar y destrozar el núcleo más resistente (ibid.:416,417). Así, el mito sumergido en la larga duración, “su persistencia debe ser explicada siempre en el contexto de las funciones”, ya que, “juega tanto en su propio campo social como en los campos de sus funciones con las cadencias de diversos tiempos” (ibid.:418,419). Esto es descrito por López Austin como una “anacronía mítica”, es decir: un deslizamiento en las funciones que se dan entre campos de distintas cadencias. El desfase no es un fenómeno entre un presente y un pasado: es un problema de presentes de distintos ritmos que deben ser compaginados. Puede observarse que el desfase del mito se corrige en cualquiera de los dos extremos del proceso: por medio de una refuncionalización (modificando o abandonando la función perturbadora) o por medio de una remitificación, o sea incidiendo en los elementos sólidos del mito, que se transforman para adaptarse a los nuevos requerimientos (ibid.:418).

Ahora bien, al mito lo podemos definir dentro lo que López Austin ha clasificado como mito-creencia y mito-narración. El mito-creencia constituye el principal triángulo de “una fuente de saber”, que se expresa tanto en el mito narración como en el rito”. El mito como creencia nos dice López Austin (ibid.:120) está formado sin duda alguna por representaciones; pero también por “convicciones, sentimientos, valores, tendencias, hábitos, propósitos, preferencias que nos hacen enfrentarnos de manera particular a la naturaleza y a la sociedad, incluyéndonos nosotros mismos, como individuos, en una introspección que no puede menos que ubicarnos como sociales y naturales. Las creencias nos ponen delante de lo que para nosotros es la realidad misma, nos dice Ortega y Gasset; y también afirma: nuestras creencias, más que tenerlas, las somos”.

En síntesis, el mito puede ser considerado como un relato, pero también se le puede concebir como un complejo de creencias, como una forma de captar y expresar el tiempo

específico de realidad, como un sistema lógico ó como forma de discurso: es pues, una concepción de la realidad que plantea la continua penetración del mundo de la experiencia cotidiana por fuerzas sagradas (Peter y Lukman,1994:142); “nos cuenta una historia sagrada, relata un acontecimiento que ha tenido lugar en el tiempo primordial, el tiempo fabuloso de los comienzos. Dicho de otro modo; el mito cuenta como gracias a las hazañas de seres sobrenaturales, una realidad ha venido a la existencia. Es pues un relato de una creación siempre; se narra como algo ha sido producido, ha comenzado a ser” (Mircea Eliade,1992:12,14). Su función principal, es “fijar los modelos ejemplares de todos los ritos y de todas las acciones humanas significativas” (Mircea Eliade,1984:383).

Hoy, después del desgaste de las utopías, conviene rescatar del mito no su aparente forma esclerosada y caduca de lo dispuesto de una vez por todas, sino *“la fuerza que en cada momento el hombre necesita para lograr cumplir lo libre, en lugar de someterse al condicionamiento de lo necesario”* (Fernando Savater,1998:38). De esta manera, el mito se convierte en memoria de lo que el hombre realmente es y realmente quiere(loc.cit). Si Braudel viene a plantear un determinismo histórico, fundado en la larga duración, Gadamer (1997:20) nos recuerda que nuestra idea de una razón absoluta es una ilusión, dado que la razón, sólo es en cuanto que es real e histórica. A nuestro pensamiento le cuesta reconocer esto; el desencantamiento de la realidad, sería la dirección única de la historia sólo si la razón desencantada fuese dueña de sí misma y se realizara en una absoluta posesión de sí. Pero lo que vemos es la dependencia efectiva de la razón del poder económico, social, estatal. En suma, Gadamer llega a la conclusión que una cultura, sólo podría florecer en un horizonte rodeado de mito. La enfermedad del presente, la enfermedad histórica, consistiría justamente en destruir este horizonte cerrado por un exceso de historia, esto es, por haberse acostumbrado el pensamiento a tablas de valor siempre cambiantes (ibid.:16).³⁶ La significación del mito, nos dice

³⁶Para Gadamer, “el mito no designa otra cosa que una especie de acta notarial. El mito es lo dicho, la leyenda, pero de modo que lo dicho en esa leyenda no admite ninguna otra posibilidad de ser experimentado que justo la de recibir lo dicho”. “Un mito es siempre sólo creíble y no verdadero. Pero la credibilidad de un mito no es la mera verosimilitud, que carece de certeza segura, sino que tiene su

Cassirer (1998:19), se excede de los límites meramente materiales, concibiéndosele como una función determinada -y necesaria en su nivel- de la comprensión del mundo, que se manifiesta en una dirección originaria del espíritu, un modo independiente de configuración de la conciencia, es decir: “No es la historia de un pueblo la que determina su mitología sino al revés, es su mitología la que determina su historia; o más bien no determina sino que ella misma, es la suerte que le toca desde el comienzo” (ibid.:22). La razón ilustrada nos dice Gadamer (1992:41) sigue aún bajo el poder del mito: la historia espiritual de la humanidad no es un proceso de desacralización del mundo, ni la disolución del mito por el logos, por la razón. Este esquema descansa en el prejuicio de la ilustración histórica, en la hipótesis ingenua de que la razón del ser racional es el fundamento suficiente para triunfar y dominar. En realidad la razón, dice Gadamer, no funciona por sí misma. Sólo es una posibilidad -y oportunidad- histórica. No se comprende a sí misma y mucho menos comprende la realidad mítica que más bien la envuelve y sustenta.

La utopía de la autonomía perfecta del hombre, la esperanza de la perfección ilimitada de un yo sin trabas, resulto ser una idea suicida, porque, rechazar lo sagrado, es rechazar los límites del hombre: lo sagrado tiene por función “estabilizar las distinciones fundamentales de la cultura dotándolas de un sentido adicional que sólo puede extraerse de la autoridad de la tradición” (Leszek Kolakowski,1990:104). La posibilidad de restaurar o de recuperar el significado del legado religioso tradicional de la especie humana a pesar de la destrucción acarreada por la modernidad, obliga a reconocer que la herencia de los mitos es una herencia de valores emanados de la tradición (Leszek Kolakowski,1973:17): los mitos pueden constituir “principios de comprensión de las cosas en su orden preempírico, recipientes de valores fundamentales que permitan interpretar las situaciones sin prejuzgar a cerca de ellas, herramientas para la relativización de los

propia riqueza en sí misma, a saber: la apariencia de lo verdadero, eso similar de la parábola en que aparece lo verdadero. Naturalmente, lo verdadero no es entonces la historia narrada misma, que puede ser contada de distintos modos, sino lo que aparece en ella; lo verdadero, ibid., p.64., no es simplemente lo referido, que siempre está sometido a verificación, sino lo hecho presente en ello”: el tiempo

hechos con respecto al ser y al valor; tales mitologías, decimos, pueden coexistir con la civilización regulada científicamente y empeñada en el aumento incesante de los recursos tecnológicos. No necesitan paralizar el crecimiento de la civilización” (ibid.:112).³⁷

¿En dónde termina la memoria y comienza el olvido? ¿No es acaso la memoria ya una forma de olvidar, y el olvidar una forma para recordar? Hay una coexistencia de la memoria y del olvido, una doble subordinación: el olvido subordinado a la memoria o la memoria subordinada al olvido (Pierre Bertrand,1977). El olvido no es sino la faz visible de un recuerdo que se conserva ya antes del olvido, dado que los recuerdos olvidados son olvidos que quedan en la memoria. Como nos dice Pierre Bertran, el olvido es más activo que el recuerdo verbal, pues depende de una memoria mejor establecida -memoria mítica- en relación con un “pasado eterno”, actual y apto para la repetición. De manera similar, para Gadamer (1992:143), el pasado no existe primariamente en el recuerdo, sino en el olvido: es gracias a que el pasado posee esa naturaleza de olvido, que podemos recordar algo. Todo lo transitorio acaba en el olvido y es este olvidar el que permite retener y conservar lo que se perdió y cayó en el olvido. Aquí tiene su raíz la tarea de dar continuidad a la historia. Para el hombre que vive en la historia el recuerdo de que conserva algo cuando todo parece constantemente no es un comportamiento actualizante de un sujeto cognitivo, sino que es la realización vital de la tradición misma. Su misión no consiste en ampliar indefinida y arbitrariamente el horizonte del pasado, sino en formular preguntas y encontrar las respuestas que descubrimos, partiendo de lo que hemos llegado a ser, como posibilidades de nuestro futuro. En palabras de Ricoeur (1997:70) esto significa que la realidad del pasado debe ser ahora planteada a partir del “proyecto de la historia”, de la historia por hacer, con el propósito de encontrar en ella la

originario, ibid.,p.17., en que los dioses debieron haber tenido un trato aún más manifiesto con los hombres.

³⁷Kolakowski, ibid.,p.120., considera, que la mera presencia de la conciencia específicamente humana crea una incancelable situación mitógena en la cultura. La función del mito en la vida social, como garantía de vínculos, y su papel integrador en el proceso de organización de la conciencia individual parecen irremplazables. En esas funciones el mito no puede ser sustituido por convicciones reguladas según criterios del conocimiento científico.

dialéctica del pasado y del futuro y su intercambio en el presente: porque ser afectado es también una categoría del hacer.

II.-EL SUSTRATO: SECUENCIAS COSMOLÓGICAS DEL VALLE DE MÉXICO

La última raíz de la visión del mundo es la vida

WILHELM DILTHEY

Teoría de las concepciones del mundo

La aculturación primitiva

La historia de Mesoamérica, es y ha sido, una historia de la aculturación, y ha producido modificaciones en los grupos que se intercomunican, dado que las relaciones que se establecen entre sociedades diversas, suponen cambios y prestamos culturales recíprocos: la aculturación, en suma, es esencialmente bilateral en los efectos que produce. La aculturación tiene que ver, entonces, con los cambios en las configuraciones culturales de dos o más grupos, que han establecido contactos directos y continuos (Melville Herculano, 1958:10).

En el territorio geográfico que hoy se denomina con el término genérico de Mesoamérica, la aculturación, antecede al contacto de los pueblos indígenas con los europeos. En tiempos de la preconquista, existen periodos aculturativos que pueden ser claramente identificados. Algunos de ellos se acompañan de migraciones provenientes del Golfo de México, los cuales entran en contacto directo y continuado, con grupos

sedentarios del valle de México. Otros se caracterizan por sus migraciones militaristas y políticas expansionistas de control sobre áreas considerables de territorio. Algunas evidencias de estos procesos, pueden ser constatados en los documentos nativos y de cronistas del siglo XVI; otros más, pueden ser deducidos de las evidencias arqueológicas; pero quizá los más difíciles de identificar, sean las evidencias que arroja la tradición oral de estos pueblos.

Paul Kirchhoff (1992), elaboró el concepto de área cultural de Mesoamérica, a través de sus límites geográficos, composición étnica* y caracteres culturales** en el momento de la conquista. Lo anterior significa para Kirchhoff, que “la realidad de Mesoamérica, como una región cuyos habitantes, tanto los inmigrantes muy antiguos, como los relativamente recientes, se vieron unidos por una historia común que los enfrento como un conjunto, a otras tribus del continente, quedando sus movimientos migratorios confinados por regla general dentro de sus límites geográficos, una vez entrados en la órbita de Mesoamérica. En algunos casos participaron en común en estas migraciones tribus de diferentes familias o grupos lingüísticos”.

El homo religiosus

Según Mircea Eliade (1984:57), la simple contemplación de la bóveda celeste provoca en la conciencia primitiva una experiencia religiosa. Sin recurrir siquiera aún a la fabulación mítica, el cielo revela directamente su trascendencia, su fuerza, su sacralidad. El “altísimo”, el “brillante”, el “cielo”, son para Eliade, nociones que han existido más o menos manifiestamente en los pueblos primitivos y por medio de los cuales, los pueblos civilizados, expresan su idea de la divinidad (ibid.:59).

Las divinidades celestes, dice Eliade, van cediendo poco a poco su lugar a otras formas religiosas dinámicas, eficientes y fácilmente accesibles a los hombres. Asistimos a

* Otomies, zoque-maya, nahua, totonaca, tarasca, cuicateca, chocho, popoloca, cora, huichol, etc.

** Bastón plantador, chinampas, chía, maíz, maguey, pulque, obsidiana, tubos de cobre, coa, pelo de conejo, hojas de pedernal, pirámides, escritura jeroglífica, año de 18 meses, ciclo de 52 años, juego de pelota, deidades como Tláloc, guerra florida, etc.

una “caída progresiva en lo concreto de lo sagrado”. Lo sagrado, nos dice Eliade (1994:18,19): es “aquello que se opone a lo profano”. En otros términos, para el hombre que tiene una experiencia religiosa, la naturaleza en su totalidad, es susceptible de “revelarse” como sacralidad cósmica, por lo cual el cosmos en su totalidad puede convertirse en una hierofanía.

Los primeros indicios de una estructuración del concepto religioso y de las reglas precisas de este dinamismo, parecen descubrirse, en el fenómeno de la creatividad artística, manifestada por el hombre del paleolítico superior. En las grutas santuarios, en el vientre de la madre tierra, hace al menos 30,000 años, el homo sapiens, creaba objetos de uso ritual, producía maravillosas obras de arte inspiradas en representaciones míticas y en otros elementos conceptuales y practicaba ritos ligados a sus creencias (Emmanuel Anati, 1995:189-190).

Para Ernest Cassirer (1998:24), esta “conciencia religiosa”, va a experimentar una disgregación, una diferenciación, una alteración de la cual la pluralidad de dioses solo será su expresión plástico-objetiva; ya que, “la primera conciencia del hombre, hasta la cual podemos retroceder debe ser concebida simultáneamente, como una conciencia divina, como una conciencia de dios; en su sentido propio y específico, la conciencia humana no tiene a Dios fuera de sí, sino que -no con el conocimiento o la voluntad, no como un acto arbitrario sino en virtud de la naturaleza misma- entraña en sí misma la relación con Dios”.¹

Para Carl Jung (1994:47), los fenómenos religiosos no son una sublimación, sino expresiones de una auténtica y legítima “función religiosa” de la psique humana; la psique es un factor autónomo y las manifestaciones religiosas, son confesiones psíquicas

¹Para Cassirer (ibid., p29), la pregunta sobre esta forma de “conciencia mítica”, no significa buscar sus últimos fundamentos metafísicos ni tampoco sus causas psicológicas, históricas o sociales; por el contrario, con ello solo plantea la pregunta por la “unidad del principio espiritual que en última instancia rige todas sus configuraciones particulares en toda su heterogeneidad e incalculable multiplicidad empíricas”. Para Cassirer, ibid., p31-32, esta fenomenología crítica de la conciencia mítica, “no puede partir ni de la divinidad como un hecho metafísico originario, ni de la humanidad como hecho empírico originario, sino que ha de tratar de aprehender al sujeto del proceso cultural, al espíritu en su pura actualidad, en la multitud de sus modos de configuración y, asimismo tratar de determinar la norma inmanente que sigue cada una de ellas”.

que, en último término, obedecen a procesos inconscientes, que al entrar en contacto con la conciencia, reciben forma plástica, se convierten en representables: en símbolos. Se puede ir aún más lejos dice Eliade (2000:72,73), y afirmar “no solo que el inconsciente es mitológico, sino también que algunos de sus contenidos están cargados de valores cósmicos”, es decir que reflejan los procesos de la materia viva. Así, el término religión, según C. Jung (ibid.:24): “expresa la particular actitud de una conciencia transformada por la experiencia de lo numinoso”, que en cierta forma sería -según Jung- el resultado de una imagen arquetípica² de la divinidad.

Lo numinoso, nos dice Rudolf Otto (1996:23,31), es un efecto subjetivo, resultado de un “sentimiento de dependencia”, de un “sentimiento de criatura”; es aquello que aprehende y conmueve el ánimo con tal o cual tonalidad, que puede ser descrito bajo la expresión de “un *mysterium tremendum*”. El Tremendo misterio, puede convertirse en el suspenso y humilde temblor, en la mudez de criatura ante aquello que en el indecible misterio se cierne sobre todas las criaturas: el numen, quien se traduce para la conciencia humana, como una “inaccesibilidad absoluta”. Así, desde la época paleolítica, lo mágico, nos dice Rudolf Otto, “no es más que una forma encubierta y velada de lo numinoso, al mismo tiempo que una forma primaria y todavía tosca del sentimiento numinoso, que el gran arte presenta después ya ennoblecido y transfigurado” (ibid.:99). De esta manera, lo sagrado, para Eliade: “no es un momento de la historia de la conciencia, sino un elemento de la estructura de la conciencia” (citado por Julien Ries, 1995:17).

Los cazadores-recolectores

²Para Carl Jung (1992-65-66), el arquetipo es :“una tendencia a formar tales representaciones de un motivo, representaciones que pueden variar muchísimo en detalle sin perder su motivo básico”; “son una tendencia, tan marcada como el impulso de las aves a construir nidos, o el de las hormigas a formar colonias organizadas”. Según Jung (1987a: 11) el arquetipo designa “contenidos psíquicos no sometidos a una elaboración consciente alguna, y representan entonces un dato psíquico todavía inmediato. El arquetipo representa esencialmente un contenido inconsciente que al conscientizarse y ser percibido cambia de acuerdo con cada conciencia individual en la que surge”; es de acuerdo con Jung (1987b:62) “una propiedad o condición estructural, que es propia de la psique, vinculada de algún modo al cerebro; no son invenciones arbitrarias sino elementos autónomos de la psique inconsciente, existen ya antes de toda invención y representan la estructura inalterable de un mundo psíquico que, mediante efectos determinantes muestran que es real”.

Diversos autores han planteado, que la antigüedad de la aparición del hombre en tierras americanas se remonta hasta hace aproximadamente 35.000 años, cuando los primeros cazadores-recolectores procedentes de Asia llegaron al continente americano a través del estrecho de Bering. Estas investigaciones, demuestran, que a partir del asentamiento de los recolectores precerámicos, la cuenca de México tiene una continuidad cultural de aproximadamente 25,000 años a.C (Paul Rivet, 1974:69;Francis Hours,1985;Everaert Duvernard,1994:19). Los descubrimientos de Helmut de Terra en 1947 del llamado hombre de Tepexpan, asociado con restos de mamut y algunos fragmentos de obsidiana, sugieren que los indígenas paleolíticos, vivían y cazaban en las tierras pantanosas que rodeaban los lagos del valle de México, en una época que se remonta, en por lo menos 10,000 años a.C.

Las fechas determinadas por el carbono catorce, indican que el frijol, ya se cultivaba en México al rededor de 6,000 años a.C. y el maíz hizo su aparición ya en 3,000 años a.C.; sin embargo, la enorme brecha entre el cazador primitivo y el magnifico ceramista de Zacatenco y Tlatilco, así como la del grupo primitivo de agricultores, que devino en una alta civilización, aún no han sido descubiertas en Mesoamérica (Serra Puche,1988:20;G. Vaillant,1992:20). Durante este periodo agrícola incipiente (5000-2400 a.C.), los grupos humanos estaban constituidos por macrobandas seminómicas, con tendencia hacia el sedentarismo y a la concentración de la población en aldeas restringidas, formadas por familias nucleares, y unidas por el parentesco e integrando, posiblemente, clanes patrilineales diferenciados por sexo y edad (Piña Chan,1989:57). Así, en este periodo, después de un largo proceso de observación y experimentación con algunas plantas nativas, da inicio la época de producción de alimentos; pero la agricultura apenas y constituía un porcentaje bajo de su dieta, la cual continuaba siendo básicamente recolectora, cazadora y pescadora (ibid.:56).

Al paleolítico le sucede una larga revolución religiosa: el mesolítico y el neolítico, en donde la idea de antepasado mítico se precisa y va estrechamente ligado a los mitos cosmogónicos y a los mitos de origen. Con el nacimiento de la agricultura, nacen los

pueblos y el hombre se convierte en productor de alimentos.³ Es entonces, cuando se construye un auténtico edificio espiritual: mitos, creencias más precisas en la vida tras la muerte, solidaridad mística entre el hombre y la vegetación, sacralidad femenina y maternal, misterio del nacimiento, de la muerte y el renacimiento. De esta manera, desde la época neolítica, al mismo tiempo que el descubrimiento de la agricultura, el simbolismo, une entre ellos a la luna, las aguas, la lluvia, la fecundidad de las mujeres, la de los animales, la vegetación, el destino del hombre después de la muerte y las ceremonias de iniciación (Mircea Eliade,1984:151). La religión neolítica es una religión cósmica, centrada en la renovación periódica del mundo; árbol cósmico, tiempo circular, simbolismo del centro, lugares sagrados y sacralización del espacio.

El preclásico o formativo

La etapa lítica se prolongo más de 30,000 años, pero en las etapas siguientes los cambios se suceden con una rapidez sorprendente. El incremento de las plantas cultivadas y su adaptación a condiciones ambientales distintas, constituye uno de los rasgos más significativos del desarrollo de las sociedades arcaicas (Palerm,1980:40). Al periodo comprendido entre los años 2500 a.C. y 100 d.C. aproximadamente, se le designa como preclásico o formativo, con tres subdivisiones internas: temprano (2500 a 1000 a.C.), medio (1000 a 400 a.C.)y tardío o superior (400 a.C. a 0).⁴

³ Ángel Palerm en su libro *Agricultura y sociedad en Mesoamérica* (1980:12-15), siguiendo la tesis del evolucionismo multilineal, llama a este periodo : la “revolución neolítica”, que es una gran división de la humanidad que corre a lo largo de la línea establecida por la invención de la agricultura, por el paso de los sistemas económicos parasitarios a los sistemas de producción, que va seguida de la segunda gran revolución: la urbana, la civilización propiamente dicha, basada en una sobreproducción, derivada principalmente, de la agricultura de regadío. En esta tesis la noción de “progreso”, para Palerm (ibid.,p22-23), no es valida como una noción universal, el concepto de progreso es subjetivo, propio de cada sociedad y estimado en función de ideas y de los valores de cada cultura”. El progreso, nos dice Palerm: “no es tampoco necesario. Lo que la historia nos muestra son procesos a veces “progresivos”, en otros retrógrados y otros ambivalentes, en los términos de cada cultura. En ciertas ocasiones hallamos, simplemente, estancamiento”. Puede verse también al respecto a Robert Redfield (1978), quien llama Folk a estas primeras sociedades no urbanas, aún no civilizadas.

⁴ Aunque existen discrepancias entre los autores, hemos tomado la secuencia arqueológica en la Cuenca de México, planteada por Niederberg (1976).

Al rededor del 2500-2000 a.C. de la fase Zohapilco, los vestigios de artefactos dejados por las comunidades instaladas en las orillas del lago de Chalco, reflejan ya un profundo cambio tecnoeconómico; la explotación preferente y sistemática de semillas, va seguida de una estandarización de los instrumentos de molienda. Las anteriores características tecnoeconómicas, son la resultante de una conuinación compleja entre los datos ecológicos específicos y un esquema sociocultural determinado: una cohesión y una estructuración social mayores del conjunto social parecen haber permanecido, y más tarde cristalizaran en una autoridad centralizada; sin embargo, la presencia de una figurilla antropomorfa, artefacto no utilitario y expresión de un simbolismo plástico, denota la intervención de un conjunto de creencias, que aún no logramos comprender (ibid.:255,256).

Hacia el año 1,400 y 1,300 a.C., en los principios de la fase Nevada, del formativo medio, un mundo agrario continua floreciendo en las orillas del antiguo lago de Chalco, período agrícola aldeano, que también subsiste de los productos lacustres. Durante este período, los vestigios de artefactos dejados por las comunidades asentadas en este lugar, continúan siendo consecuencia del profundo cambio tecnoeconómico precedente: la presencia de instrumentos de molienda, de polens y semillas fósiles así lo demuestran (Serra Puche,1988:37).

Durante esta fase, no hay evidencias de arquitectura, ni la presencia de una jerarquía política o de una élite civico-ceremonial; no obstante, existe una diferenciación entre los entierros de los muertos y distintas clases de asentamiento, que sugiere la existencia de rango, pero no hay indicadores de estratificación social o dominio político-jerárquico (ibid.:40).

Estas comunidades aldeanas agrícolas, vivían en un mundo sobrenatural y mágico, en el que los fenómenos naturales eran gobernados por espíritus o seres demoniacos, que condujo al desarrollo de la magia y de la existencia de brujos, magos o chamanes, que actuaban como intermediarios entre las fuerzas espirituales ya que podían controlarlos; y paralelo a la magia, se encontraba el totemismo o culto a los antepasados, generalmente, bajo la forma de animales, en el cual la idea de descendencia dominaba las relaciones del

hombre con su tótem, que era considerado como su antepasado bienhechor (Piña Chan,1981).

La cultura olmeca alcanza la cuenca de México hacia el año 1250 a.C. produciéndose, un gran impacto aculturativo entre los inmigrantes del Golfo de México y la población aldeana del altiplano central (Piña Chan,1989:61).

En Tlatilco observamos la presencia de figurillas de mujeres desnudas, que sugieren una asociación de la fecundidad de la tierra y de la mujer, con el nacimiento de la vegetación y de los niños, y del maíz con estos nuevos seres (Piña Chan,1981:12); la tierra madre, símbolo del origen de la vida, es representada en tales figurillas, como un culto a la fertilidad, a una diosa madre, aún en estado primitivo, pero ya con un significado religioso (Vaillant,1992:39).⁵ La tierra para la “consciencia religiosa” primitiva, es una intuición primaria, que puede ser reducida a un receptáculo de las fuerzas sagradas.

Las figurillas del todo mágicas, de los olmecas, se encuentran asociadas al totemismo, a un animal protector del grupo y por consiguiente a los recién nacidos. Estos olmecas arcaicos rendían culto al jaguar como un animal totémico, el cual se asociaba a la tierra y era considerado como el protector de los nuevos hombres, de los niños que asegurarían la permanencia del grupo. En Tlatilco, la garra del jaguar, se fusiona con una serpiente acuática que parece simbolizar el agua de los ríos, lagos y manantiales, dando nacimiento a una especie de dragón-ofidiano-jaguar. Este numen o dragón fantástico, era asociado al agua (serpiente) y a la fertilidad de la tierra (jaguar) (Piña chan,1980).

Entre los olmecas y los pueblos aldeanos del valle de México, no se conocen esculturas de divinidades, ya que ninguna de las figurillas representan propiamente a un dios (Bernal,1986:24). En el mundo olmeca y el preclásico en general, estaba surgiendo a

⁵Sejourné (1990:63) plantea que tales figurillas no son más que “simples imágenes de cosas precisas, desprovistas de significación compleja”, y que los “artistas de Tlatilco no se acercaron siquiera a las nociones religiosas que tendrán después un lugar tan preponderante”. Por su parte Eliade (1984:240), sostiene que “la ascensión de la tierra madre al rango de divinidad suprema, sino única, fue detenida tanto por su hierogamia con el cielo como por la aparición de las divinidades agrarias”, que vienen a sustituir a las divinidades telúricas arcaicas, pero sin que esta sustitución acarree la abolición de todos los ritos primordiales.

penas el concepto de dioses formales, con atributos claramente reconocibles, que serán característicos a partir de la época clásica; sin embargo, y a pesar de la tosquedad de su equipo ritual que nos ha sobrevivido, no podemos decir, que carecían de un desarrollo religioso, sería más justo, reconocer que aún ignoramos que simbologías teológicas, filosóficas y religiosas encierran sus “obras de arte”. Una figurilla de un temprano antecedente de Huehuetéotl (García Moll,1998:38), desenterrado en Tlatilco, nos hace suponer, que “la conciencia religiosa” de estos hombres, estaba sufriendo rápidas transformaciones, que serán más evidentes en el siguiente periodo.

Para los olmecas de la Venta, el jaguar puede ser al mismo tiempo el tótem y el nagual del jefe supremo; lo numinoso, que simbolizaba la tierra y el misterio de la jungla, de la vida y del más allá; le dieron todas las formas, magníficamente esculpidas en el jade o en la piedra. Su obsesión felina, debió haber tenido algún motivo esencialmente religioso, ya totemístico o relacionado con los dioses jaguares de la lluvia y de la tierra, nos dice Covarrubias (1946:166). Covarrubias (ibid.:167) sugiere su relación con Xipe, dios de la primavera y de la vegetación. Xipe era el señor de la costa (Anahutlíteca), del sur de México. Asimismo, el dios jaguar suriano, era también Tepeyollotl, corazón del mundo, dios de la tierra; se le adoraba en la mixteca, en la cueva de Achiutla y en Tehuantepec, donde tenía un santuario en otra cueva de la isla Huave de Monopoxtiac.

El culto al jaguar pasará a los zapotecas, a los mayas y a los teotihuacanos y se conservará hasta la época azteca como Tepeyollotli, un dios terrestre, símbolo de las entrañas de la tierra y de lo profundo de la noche, que era un felino capaz de comerse al sol durante un eclipse (Bernal,1986:212). En resumen, era un numen terrible, que habitaba en las cuevas dentro de las montañas, en el corazón de la tierra, y era simbolizado por el jade.

Así, desde las culturas pretotemísticas, es decir, aquellas de cazadores primitivos, se consideraba a los animales como encarnaciones místicas de los antepasados, como dioses protectores de la tribu. Esta idea perdurará, hasta cierto grado en las culturas totemísticas propiamente dichas e incluso en las civilizaciones de agricultores. Poco a poco los animales, en vez de pasar a ser encarnaciones de los antepasados o de los dioses

protectores, solo se considerarán como encarnaciones de espíritus con determinadas cualidades (valor guerrero, potencia de fecundación, etc.), para los cuales estos seres gozan de la misma veneración que los antepasados o los dioses protectores (Schneider,1998:29). De esta manera, el animal-totem, va a representar para el hombre primitivo, un espíritu protector y un manantial de grandeza y valentía. Se impone una actitud de veneración generosa hacia el tótem, pues el animal sagrado, que quiere ser amado y temido a la vez, es una fuente de fuerza, un amparo poderoso y en ultimo lugar una legitimación del individuo.

Resulta incuestionable la aportación de la “cultura madre” a la unificación de la religión en Mesoamérica (Gareth Lowe,1998:64); pero, quizá su mayor contribución a la civilización sea: la cuenta larga, que se convertirá más tarde en el calendario mesoamericano. Con toda probabilidad el calendario, ya tenía intimas conexiones con la agricultura y diversas ceremonias, y con el paso del tiempo será uno de los elementos más poderosos en manos de los sacerdotes, que les permitirá dirigir el ciclo agrícola, señalar las fechas de fiestas y el destino de los hombres.

Para el año 1000 y 400 a.C., el valle de México sufre un aumento demográfico considerable gracias al aprovechamiento de nuevos ecosistemas; predomina un sistema de aldea regional basado en la economía agraria. Durante este período formativo medio, encontramos por primera vez la presencia de arquitectura civico-ceremonial en algunos sitios del sur de la cuenca. Es en Cuicuilco, en donde por primera vez, aparece la representación formal de una divinidad, en donde emerge ya propiamente Huehuetéotl, el dios viejo del fuego.⁶ Beyer (1983:398,401) consideró que Huehuetéotl o Xiuhtecuhtli (señor azul), originariamente, fue un dios del cielo diurno o sea un dios solar. En esta tesis, el dios del fuego Xiuhtecuhtli había evolucionado hacia una deidad que interpretaba todo el panteísmo, al que se llamaba también Huehuetéotl, “dios viejo”, Tota nuestro padre y que desembocaría, finalmente, en Tonacatecuhtli. A pesar de todo, poco

⁶ La mayor parte de investigadores coinciden en que en este periodo, aparecen las representaciones formales de los dioses; pero debemos recordar que esto no implica que los hombres de los periodos anteriores, no hayan tenido una concepción de la divinidad. Puede verse al respecto a Piña Chan (1985).

sabemos del origen y significado de este numen, tan solo contamos con el recurso de la especulación intelectual, para comprender el cómo y el por qué el hombre arcaico toma conciencia de la divinidad. Tal parece, se trata de la primera gran abstracción y síntesis que se encuentra ligada a la toma de conciencia del tiempo: un tiempo sagrado y repetible. El tiempo se presenta para la conciencia del hombre arcaico, como una sustancia que se gasta y consume al igual que el fuego. De ahí que el hombre debe alimentarlo periódicamente con su sacrificio. No es una coincidencia que en el valle de México, a Huehuetéotl, se le asociara o fuera el mismo Xiuhtecuhtli: el dios del tiempo y del fuego.

Las evidencias arqueológicas de este periodo, indican la existencia de mayor diferenciación social y centralización, que no encontramos en el periodo precedente. Por primera vez tenemos la evidencia de arquitectura civico-ceremonial, de un sistema de tres niveles jerárquicos de asentamientos. Cuicuilco representa con seguridad, la centralización sociopolítica y religiosa más importante de la cuenca de México (Serra Puche,1988:42). El origen de Cuicuilco, se remonta a los inicios del formativo superior, fechado hacia el 600 a 300 a.C., hasta que la erupción del Xitle, lo cubre de lava en su totalidad (Schávelzan,1993:25). En este mismo período también hace su aparición en Tlapacoya una representación del antecedente de Tláloc, dios del agua celeste, mientras que en Teotihuacan, encontramos el antecedente de Xipe, dios de la vegetación y de la primavera.

La cultura preclásica media, abarca la ocupación de Ticoman y el principio de los centros ceremoniales. Los investigadores contemporáneos sitúan en la ultima parte de este período las pirámides de Cuicuilco, Tlapacoya, el tepalcate y Ecatepec, construidas todas ellas después del abandono de Tlatilco, así como las del sol y la luna en Teotihuacan.

La cultura del formativo o preclásico superior estuvo asentada en le valle de México y de Morelos. Los estilos de Copilco y Zacatenco, según Vaillant (1992:43), cesaron abruptamente, mientras que las técnicas del preclásico superior continuaron en la civilización teotihuacana tardía y en las altas culturas del occidente de México.

Según el trabajo arqueológico de Wilfrido Du Solier (1979:126), la zona de San Cristóbal Ecatepec, estuvo densamente poblada en el formativo superior y mantuvo contactos con los primeros habitantes teotihuacanos del periodo clásico. Los trabajos de Sanders⁷ vienen a corroborar la información de Du Solier y a aportar una novedosa información correspondiente al formativo medio del lugar. Recientes hallazgos arqueológicos en el cerro de Ehecatl, en San Cristóbal Ecatepec, dejaron al descubierto la presencia de basamentos ceremoniales fechados al rededor del año 400 a.C. En este asentamiento del formativo superior, se observa la influencia cultural del occidente de México, de Chupicuaro.⁸ Por las esculturas desenterradas en el lugar, podemos afirmar la presencia de un culto a Huehuetéotl, Xipe y una especie de máscara, de un ser con una enorme boca, al estilo olmeca, que pudiera ser el antecedente de Tláloc, dios de la lluvia, que posteriormente heredaría Teotihuacan.

Por su parte, Domínguez Chavez,⁹ encontró que el asentamiento humano en la misma zona de Ecatepec, se inicia hacia el formativo medio, correspondiente en contemporaneidad con Zacatenco, Cuicuilco y Tlapacoya, dentro de la cuenca de México; por lo que su población, debió proceder del asentamiento de Zacatenco y el Arbolillo tardío.

De esta manera, las culturas superiores del preclásico, fueron la base de la civilización religiosa teotihuacana. Para Piña Chan (1992:44), entre 500 y 100 años a.C. en el valle de Teotihuacan solo habían pequeños grupos dispersos por lo que ahora es el centro ceremonial. Estos habitantes compartían un mismo tipo de cerámica y de figurillas que las de sus contemporáneos de Cuicuilco, Tlapacoya y Ecatepec; también construían burdos basamentos de piedra y lodo, como el encontrado en el interior de la pirámide del sol. Entre 100 a.C. y 100 d.C., esos grupos comenzaron a concentrarse hacia el centro

⁷ Sanders (1977) encontró en Santa Clara y Xalostoc, un sistema de regadío prehispánico a base de canales, similar al del valle de Teotihuacan, lo cual permitió la evolución social de la población del valle de México. Resulta muy significativo, que el mismo Sanders también haya notado la complejidad, de los asentamientos de filiación coyotlatelco y mazapa de la zona y su gran cercanía con Teotihuacan.

⁸ Estos datos fueron comunicación personal del arqueólogo Luis Gamboa Cabezas del INAH, mientras realizaba las excavaciones pertinentes en el lugar.

del valle teotihuacano, tiempo después que el Xitle hiciera erupción, sepultando a Cuiculco.

El clásico

Para Wolf (1997:94), así como para Krickberg (1975:269), los probables constructores de Teotihuacan fueron un grupo llamado Olmeca-xicalanca, chocho-popoloca de habla mixteca; aunque también existe la posibilidad de una influencia del pueblo costeño de los totonacas. Resulta incuestionable la influencia de estos grupos en Teotihuacan; pero, cierto es que, en virtud de los hallazgos arqueológicos hechos en el interior de la pirámide del sol: los fundadores son del primer periodo de Teotihuacan, y fueron hechos por los residentes de oztoyahualco, los cuales, según Vaillant (1992:52), son los fundadores preclásicos de esta civilización y los constructores de ambas pirámides.

Así, los comienzos de la cultura de Teotihuacan, revelados por las evidencias arqueológicas, nos muestran una amalgama de cuatro estratos culturales: uno derivado del preclásico superior, otro que contiene gérmenes de los últimos periodos de Teotihuacan, un tercero que liga al occidente de México, y un cuarto de origen desconocido (ibid.:54).

Así, en el periodo preclásico o formativo superior (400-0 a.C.), se suceden grandes cambios sociopolíticos, reflejados en el patrón de los asentamientos. Teotihuacan se desarrolla rápidamente como un gran centro ceremonial que alberga a una población estimada entre 20 a 40 mil personas (Serra Puche,1988:116). Si los pueblos de agricultores aldeanos, produjeron la primera gran revolución cultural, con la invención de la agricultura, los teotihuacanos serán creadores de la segunda: de la revolución urbana, de una ciudad compleja basada en la producción de excedentes (Piña Chan,1989:166;Palerm,1980;Serra Puche,1988).

⁹ Domínguez Chavez (1978:78-80); señala, que este asentamiento, se extendía incluso, hacia Santa Clara y Xalostoc.

Desde sus orígenes, la estratificación social del valle de México, se debió al acceso cada vez más diferenciado a determinados recursos estratégicos, que no se distinguieron por su particular distribución en la naturaleza, sino por los requerimientos de trabajo prolongado y constante del hombre para hacerlos utilizables. La apropiación y el control de ese trabajo por parte de la clase dominante, se ejerció a través de la institucionalización estatal de la política en la religión (Brigitte Lameiras,1986:157). En la ciudad de los dioses encontramos por primera vez, la presencia de un estado teocrático monopolista, conducido por reyes-sacerdotes, a quienes se les atribuye origen divino (Palerm,1980:70;Wolf,1997:76). La sociedad ahora no solo esta en manos de los intermediarios con los dioses, sino en manos de un descendiente de la divinidad misma.

La religión de Teotihuacan es esencialmente agrícola y de carácter pacífico. Su pintura mural, así como las evidencias arqueológicas del gran centro sagrado, deja ver que los teotihuacanos rinden culto a Tláloc, Xipe, Huehuetéotl, Chalchiuhtlicue, Quetzalcóatl, Quetzalpapalotl y a un dios gordo costeño (Piña Chan,1992:45). Se desarrollan los conocimientos del calendario, numeración, escritura, observaciones astronómicas, medicina, herbolaria, etc.

De la orientación de los edificios de Teotihuacan, hacia los 17°, así como los de Tenayuca, Chichen Itza (Krickeberg,1975:283) y Tula (Acosta,1956-1957), se ha deducido la existencia de un antiguo calendario que indica el principio de la temporada de lluvias en la meseta central; de manera que, para los pueblos más antiguos del valle de México, la lluvia significaba el principal donador de la “preciosa humedad”, a la cual debían su crecimiento los frutos de la tierra, de ahí que Tláloc “el que hace crecer”, era considerado como el dios supremo, Tonacatecuhtli, dador de la vida (Krickerberg,1975:283).

Doris Heyden (1973:9)¹⁰ señaló, que las cuevas encontradas en el valle de Teotihuacan, y particularmente la hallada de bajo de la pirámide del sol, sugiere un culto popular de la cueva como el corazón ó “Sancta Sanctorum”, lo cual tuvo tal atracción

¹⁰Puede verse también en trabajo de Linda Manzanilla (1989:21-35), en donde plantea la posibilidad de que la pirámide de la luna, este conectada a su vez con otras cuevas.

religiosa, que determino el sitio para construir ahí el centro ceremonial mismo, sobre ese santuario primitivo. De igual forma, la colosal escultura de “la diosa del agua”, descubierta en la plaza de la luna, así como los entierros de niños sacrificados en la pirámide del sol, sugieren a Heyden , la posible existencia de un culto temprano asociado a la fertilidad, dado que la cueva también pudo haber sido una de las ayauhcaltin o casas de niebla, lugares importantes en las ceremonias de los dioses del agua y de la vegetación.

Es muy probable que esta idea de fertilidad, haya sido el anhelo de un lugar mítico de abundancia, propio de las civilizaciones agrícolas del valle y de los grupos costeros que arribaron a la meseta central. Las pinturas de Tepantitla, conocidas como el Tlalocan, sugieren que en este mítico lugar de abundancia, se rendía también culto a un numen muy antiguo que tenía atributos fertilizantes: a la diosa de la cueva. Esta imagen mítica del paraíso teotihuacano, la veremos repetirse en Cacaxtla, Tula y Tenochtitlan, como símbolos del poder de regeneración de la naturaleza, dándole al poder político un carácter de sacralidad (Florescano,1990:621;Florescano,1995:27).

A pesar de todo, en Teotihuacan, más que una deidad central , de un monoteísmo - Tláloc- del cual pudiera derivar una cosmovisión, se presenta una integración compleja de formas asociadas a la agricultura. Esta diversificación y las variantes, ó combinaciones que se observan, permiten sugerir la existencia de un complejo de deidades (que no por eso deben ser distintas) asociadas a la práctica de la agricultura como base de la sociedad teotihuacana (Morales García,1987:59,63).

Los motivos de la caída del gran centro ceremonial, aún son oscuros; sin embargo, todo parece indicar que los mismos elementos de su gloria y esplendor, fueron también los de su perdición. El cultivo excesivo y la erosión, combinados con el aumento de la población, produjeron la ruptura del equilibrio ecológico. La desorganización sociopolítica bien pudo ser el resultante de la quiebra económica, así como también pudieron serlo las luchas civiles y el comienzo de guerras entre los estados (Palerm,1980:73). En los murales de Atetelco, la presencia de jaguares y de coyotes estilizados, motivos desconocidos hasta entonces en la cultura teotihuacana, parecen

anunciar el advenimiento de otra cultura: la de los tolteca-chichimeca. La crisis económica y la desorganización sociopolítica le habré las puertas del mundo civilizado a los chichimecas, dando paso a la emergencia de un nuevo estado militarista.

Para el año 650 d.C., la cultura teotihuacana comienza a declinar con la llegada de gentes de Tamoanchan o Xochicalco, e incluso con grupos de otomies que vienen de Guanajuato, quienes con toda probabilidad convivieron con el resto de la población teotihuacana, aculturandose y dando lugar a una nueva etapa cultural del postclásico, misma que heredaran más tarde los mexicas (Piña Chan,1992:57). Así, chichimecas y otomies, debieron estar mezclados y aculturandose desde su arribo a la meseta central. La cultura otomi desempeño un papel esencial en la formación de la cultura tolteca, dado que para Soustelle (1993:461), los otomies son un pueblo civilizado desde antiguo, sin duda en contacto con los olmecas, que se establecieron en la meseta viniendo del este antes de la fundación de Tula.

A pesar del carácter urbano de la ciudad de Teotihuacan, resulta muy significativo, que entre la gran masa de agricultores existiera un “culto popular” a los númenes de las cuevas, porque una vez desaparecidos los cultos oficiales y los intermediarios entre los dioses y los hombres -sacerdotes-reyes-, esta “religiosidad popular”, se conservará en la memoria de sus sobrevivientes. Durante el posclásico, Teotihuacan, continuo siendo un importante lugar de culto, a donde continuamente seguían llegando importantes peregrinaciones de los pueblos aledaños. Al parecer en las ruinas de las viejas pirámides, continuaron efectuándose rituales religiosos, por lo que la ciudad de los dioses, no perdió completamente su sacralidad (López Lujan,1989:55).

El horizonte clásico de Teotihuacan, fue un periodo de unidad cultural, en donde los pueblos del México central vivían de la misma manera y adoraban a los mismos dioses; el carácter religioso de sus construcciones monumentales, así como las representaciones muy abundantes de sacerdotes indican que la religión fue la principal fuerza integradora de las sociedades. Teotihuacan fue destruida y abandonada al rededor del año 800 d.C., las excavaciones arqueológicas ponen al descubierto el testimonio del posible furor de la revuelta social de esta destrucción: la espesa capa de ceniza y muros ennegrecidos por

las llamas del fuego, revelan que la ciudad fue incendiada (Wolf,1997:93; Pedro Armillas,1989:37; Sejourné,1984:11).

Las ruinas de la gran ciudad albergarán por algún tiempo a los intrusos de la cerámica conocida como mazapa y coyotlatelco (650-900 d.C.):¹¹ a los toltecas. La influencia de estos recién llegados, en la desintegración de Teotihuacan aún hoy se discute, pero al parecer existe consenso, en que si estuvieron viviendo y aculturándose en la ciudad de los dioses (Richard A Diehl,1987).

El postclásico

La tolteca, es la primera tribu de chichimecas, que parece provenir de la cultura conocida como chalchihuites, asentada en los estados norteños de Zacatecas, jalisco y Durango. El ideal guerrero de los tolteca-chichimeca, va a dar un giro religioso a la guerra y en especial a la decapitación de los enemigos vencidos, que eran ofrendados a una divinidad, de la cual esperaban obtener algunos beneficios vitales. Existe la posibilidad de que estos guerreros provenientes de chalchihuites, dirigiesen sus plegarias al sol, astro que preside el orden cósmico dinámico. Aquí, Tezcatlipoca aparece como un numen solar, asociado ya desde ese entonces a los sacrificios humanos. Marie-Areti Hers (1989:96), encuentra en un tzompantli ahí desenterrado, que el sacrificio humano, no es propiedad de una élite, sino que, forma parte del patrimonio de toda una población sin distinciones sociales, de un esfuerzo común y sin límites por mantener el orden cósmico.

Hacia el 856 d.C. con la fundación de Tula, da inicio la etapa histórica de Mesoamérica, documentos nativos y de cronistas del siglo XVI, narran su presencia y esplendor alcanzado en el valle de México.

Tollan significa en lengua nahuatl gran ciudad o metrópoli y es probable que todas las capitales del altiplano central lo llevaran junto a su nombre propio. Pero el arquetipo de todas ellas, es Teotihuacan, la cual también es simplemente designada como Tollan, lugar

¹¹ La cronología de esta cerámica en el valle de México ha sido retomada de Vaillant (1992:629); sin embargo, sobre el tema puede verse a Armillas (1989) y Evelyn C. Rattray (1987).

donde no solo ya se rendía culto a Quetzalcóatl, sino en donde fueron creados los elementos culturales de la cultura nahuatl (Sejourné,1990:94). De esta manera, la sospecha de Gamio con respecto a que Teotihuacan era la primitiva Tollan, es ahora un hecho comprobado por la arqueología; los toltecas conservaran e impondrán el nombre y la forma de aquella gran ciudad a su nueva metrópoli, a la Mamenhi del estado de Hidalgo.

En Tula los toltecas rinden culto a Quetzalcóatl y Tlahuizcalpantecuhtli en primer plano; pero se han descubierto esculturas de la diosa Izpapalotl, Xochiquetzal, Centeocihuatl y de Tláloc. Están presentes todos los animales totémicos de las castas militares: la serpiente emplumada, el jaguar, el coyote, el águila y lo que pudiera ser un jefe guerrero (Acosta,1956-1957:82). Sin embargo, existe un enigma en torno a Tezcatlipoca, que aún no se ha resuelto.

La historia tolteca chichimeca (1992:133,134) nos habla de un conflicto entre los tolteca-chichimeca, adoradores de Quetzalcóatl y los Nonualca-chichimeca seguidores de Huemac y adoradores de Tezcatlipoca. ¿Se trata de una pugna entre formas de vidas de sentido opuesto, que ya mantenían diferentes creencias? Ciertamente es que si Marie-Arieti, encuentra elementos de un posible culto solar relacionado con Tezcatlipoca en Chalchihuites, Jorge R. Acosta, en cambio, no desenterró ninguna representación de Tezcatlipoca en la Tula de Hidalgo. Lo anterior nos hace suponer, que la aculturación de los primeros grupos de tolteca-chichimeca llegados al valle de México era ya inminente.

Para Acosta, se trata más bien de una división social que cultural, que puede observarse incluso en la cerámica: los de tipo llamado coyotlatelco fue de los nonualca-chichimeca adoradores de Tezcatlipoca y los del tipo mazapa de los Tolteca-chichimeca adoradores de Quetzalcóatl. Lo narrado por las fuentes históricas, para Acosta, tampoco concuerda con los datos arqueológicos. En Tula, no fue Quetzalcóatl el perdedor, sino Tezcatlipoca, de ahí que su imagen no aparezca en ninguno de los monumentos. Lo que resulta probable, nos dice Acosta (1956-57:105), es una lucha política entre los

sacerdotes de Quetzalcóatl como estrella de la mañana, contra las castas militares representadas por Tlahuizcalpantecuhtli, que muchas veces aparece como un guerrero.

El mito describe así esta posible pugna, dice la crónica (Códice Chimalpopoca,1992:11) que en el año 1 acatl (987 d.C), habiendo llegado Quetzalcóatl a la orilla celeste del agua divina (a la costa del mar), se paró, lloró, cogió sus arreos, aderezó su insignia de plumas verdes: “Luego que se atavió, él mismo se prendió fuego y se quemó: por eso se llama el quemadero ahí donde fue Quetzalcóatl a quemarse. Se dice que cuando ardió, al punto se encumbraron sus cenizas, y que aparecieron a verlas todas las aves preciosas, que se remontan y visitan el cielo. Al encumbrarse sus cenizas, al momento vieron encumbrarse el corazón de Quetzalcóatl. Según sabían, fue al cielo y entro en el cielo. Decían los viejos que se convirtió en la estrella que al alba sale; así como dicen que apareció, cuando murió Quetzalcóatl, a quien por eso nombran el señor del alba (Tlahuizcalpantecuhtli). Decían que cuando él murió, solo cuatro días no apareció, porque entonces fue a morar entre los muertos (Mictlan); y que también en cuatro días se proveyó de flechas, por lo que a los ocho días apareció la gran estrella (el lucero), que llaman Quetzalcóatl. Y decían que entonces se entronizó como señor”.

De igual forma, los hallazgos arqueológicos realizados por Vaillant (1992:67,68; Vaillant:1930) en Chiconauhtla, señalan la existencia de un asentamiento de filiación mazapa, que rendía culto a Xipe totec, una diosa madre y un dios guerrero que presagian a la Tonantzin y el Tezcatlipoca del período azteca. En tanto, las excavaciones de Du Solier (1978:197), realizadas en San Cristóbal Ecatepec, reportan la presencia de cerámica de filiación mazapa y coyotlatelco, que le sugiere una “unión de culturas”, relacionada con la hallada por Linne en Teotihuacan y la de Acosta en Tula. De este periodo posclásico, en una cueva del cerro de Ehecatl,¹² aún tenemos evidencias de una pintura rupestre dedicada a Tlahuizcalpantecuhtli, lo cual nos permite suponer, la existencia de un culto a Ehecatl Quetzalcóatl en su advocación de la estrella de la

¹² Puede verse el trabajo de Du Solier (1978b) sobre la cueva de los Tecotines; sin embargo él ubica la pintura ya en la época azteca.

mañana, sincretizado con toda probabilidad con Tepeyollotli, numen de las cuevas, venerados por los pueblos de filiación tolteca cercanos a Ecatepec.

De la misma manera, en los pueblos de La Magdalena Huizachitla* y San Isidro Atlautenco**, existen evidencias arqueológicas de los períodos mazapa y coyotlatelco, que desafortunadamente, no han sido explorados; sin embargo, sus habitantes conservan figurillas de diosas madres y de dioses guerreros de los reportados por Vaillant en Chiconauhtla, a demás de abundantes figurillas de un numen de las aguas, probablemente relacionado con la diosa de la cueva de Teotihuacan; la Acpaxapo, diosa de la luna de los Otomies de Xaltocan; con la diosa del agua y del maíz Centeocihuatl, venerada en Tula, en el cerro de la Malinche, y con la Chalchiuehtlicue del período azteca.

Este énfasis en la representación de guerreros, nos hace suponer que el aspecto de la organización social y política de la sociedad tolteca, estaba regida por una clase o casta netamente militarista; aunque había igualmente un sacerdocio organizado, comerciantes, artesanos, artistas y un substratum de campesinos, que producían para el sostenimiento del centro ceremonial y que mantenían algún tipo de culto popular.

Para Krickerberg (1975:202,229), el carácter de la religión tolteca, no deriva sus rasgos del rey sacerdote divinizado, ni de los dioses del agua y de la vegetación, como la de Teotihuacan, sino de los dioses astrales guerreros; el rey sacerdote, es la encarnación de un ser divino que residía originariamente en el cielo estrellado y que será posteriormente relacionado con la estrella de la mañana, para convertirse finalmente, según Sejourné (1989:17,18), en el arquetipo central de una estructura filosófica indisolublemente ligada a la existencia humana del rey de Tula, como esta última a la divinidad creadora.

Verdad es, que desde Teotihuacan encontramos la presencia de Quetzalcóatl, aunque con atributos que al paso del tiempo se irán transformando. De ser en la época clásica un símbolo de la fertilidad y la regeneración vegetal, del agua y la vegetación, se convierte

* Este pueblo junto con Coacalco, pertenecían desde la época prehispánica y colonial a Ecatepec; pero en 1862 se separaron y fundaron su municipio.

** Este pueblo pertenece a Ecatepec.

en la era tolteca y azteca en emblema del poder político. Tula tuvo el mismo destino trágico que Teotihuacan. Al rededor de año 1168 d.C., el dominio tolteca llegó a su fin. Razones político-religiosas, así como grandes sequías que trajeron hambre y descontento en el pueblo, provocaron su caída: los hallazgos arqueológicos en la zona ceremonial, demuestran que la ciudad, fue arrasada por el fuego y el descontento social (Acosta:1956-57:92). ¿Qué extrañas coincidencias, encierran estos procesos, de muerte y esplendor?

Se ha dicho que la evolución socio-cultural, “es el movimiento histórico de cambio de los modos de ser y de vivir de los grupos humanos desencadenado por el impacto de sucesivas revoluciones tecnológicas (agrícola, urbana, etc.), sobre sociedades concretas, tendientes a conducir las a la transformación de una etapa evolutiva a otra, o de una a otra formación sociocultural” (Darcy Ribeiro,1982:29). Sin embargo, las culturas mesoamericanas, “al parecer, dice López Austin, se encontraban en un prolongado estado intermedio, una transición que se había convertido en pertinaz círculo, y lo que debiera ser paso, se transformó en normalidad secular” (López Austin,1989:47). Esto es debido, a que sólo en condiciones excepcionales, las sociedades tienen la oportunidad de experimentar procesos evolutivos continuos puramente ascendentes que las conduzcan a vivir sucesivamente diversas etapas de la evolución sociocultural. Por lo general, son interrumpidos por varias causas que conducen al estancamiento y a la regresión cultural a desarrollos cíclicos de ascensión y decadencia.

Con la desintegración de Tula y la aculturación de los aztecas en la zona ceremonial, quedará asegurada la herencia cultural de los toltecas. La ciudad de Ce Acatl Topilzin, albergará en su seno a los aztecas, la presencia de cerámica azteca I y II desenterrada en Tula, demuestra que los recién llegados estuvieron aculturandose y retomando los patrones culturales que serán la base de la formación de la cultura mexicana. Según Martínez Marín (1983:255), “los mexicas ya eran un grupo con cultura mesoamericana, desde el tiempo que iniciaron la migración”; pero, como chichimecas que eran, se encontraban en un estado más “primitivo”, que sus contemporáneos agricultores del valle

de México. La azteca, es la última de las tribus chichimecas* que abandonan las áridas llanuras nortañas para adentrarse, en las tierras ya ocupadas del centro de Mesoamérica. Todas las tribus nahuatlacas reconocen en Chicomostoc, lugar de las siete cuevas mitológicas, su matriz de origen y descendencia; no obstante, los aztecas tratan de diferenciarse de las demás diciendo en sus crónicas, que vienen de Aztlan. Aztlan es un espacio mítico, que significa lugar de garzas o de blancura, desde donde son conducidos por Huitzilopochli, su dios tutelar, quien les promete: “los haría príncipes y señores de todas las provincias que habían poblado las otras seis naciones, tierra muy abundante de oro, plata, piedras preciosas, plumas ricas y de todo lo demás...”(Códice Ramirez,1975:13).

Desde su partida en 1168 (1 pedernal), se van aculturando y permaneciendo ciclos de tiempo en los pueblos ya asentados en el valle de México. Llegan a Tula aproximadamente en el año 1196 en donde permanecen veinte años, hasta 1216. Posteriormente, pasan por Zumpango, Xaltocan, Acalhuacan; y ya en Ecatepec se asientan cuatro años a partir de 1260; en Tolpetlac ocho años, de 1264 a 1271; en Santa Clara Coatitlan, 20 años, de 1272 a 1291; en Huixachtitlan cuatro años, de 1292 a 1295 (Medina González,1991:79,96; Alvarado Tezozomoc,1992:37,38).

Al rededor de 1220 a 1398, Ecatepec pertenecía al señorío otomi de Xaltocan(Anales de Cuauhtitlan,p.24), pasando tiempo después a formar parte del señorío tepaneca tras la caída de Xaltocan. Ya durante el reinado de Axayacatl (Sahagún,1992,VIII,I,6), sexto señor de Tenochtitlan, en el año 3 casa (1469-81) (Tezozomoc,1992:114), una vez afianzado el poderío mexica: Ecatepec y Tlatelolco, que aún mantenía ciertas relaciones de parentesco y autonomía, tras perder la guerra contra Tenochtitlan, pasan a formar parte de sus conquistas militares, mismas que se repetirán bajo el gobierno de Tizoc(1481-86) (Anales de Cuauhtitlan,.p.240).

Las excavaciones llevadas a cabo por Vaillant (1992:67,92) en el palacio del rey de Chiconauhtla, población originariamente de filiación mazapa, que para el siglo XIII era

* El término Chichimeca es en principio empleado para referirse a un modo de vida “salvaje” y nómada, que vivían de la caza; pero con el paso del tiempo se convertirá en sinónimo de nobleza.

un feudo de Texcoco: demuestran que se conservo el estilo hermético de los aposentos acostumbrados en Teotihuacan y que fueron adoptados los estilos aztecas (1455-1507) sin ninguna transición. Por su parte, los trabajos de Du Solier (1978:224) en San Cristóbal Ecatepec, revelaron, que la cerámica mazapa y coyotlatelco se encontraba revuelta con la azteca I,II y III. Lo anterior nos permite suponer, que aún existía esta cultura de filiación mazapa y coyotlatelco en la zona, a la llegada de los aztecas al valle de México y que continuo su aculturación hasta el momento de la conquista. Aunque no contamos con investigaciones arqueológicas en los demás sitios de filiación mazapa de la zona, podemos inferir, existe el mismo proceso aculturativo. Con toda probabilidad, las comunidades de filiación mazapa y coyotlatelco, ya habían asimilado y adaptado completamente los mitos agrarios del periodo precedente, por lo que bien pudieron considerarse, como los auténticos herederos de la Toltecatl.

Los mitos de los aztecas narran que al llegar al centro del valle de México, encontraron un manantial, en donde crecía “una sabina blanca muy hermosa al pie de la cual manaba aquella fuente; luego vieron que todos los sauces que al rededor de si tenía aquella fuente; eran todos blancos, sin tener ni una sola hoja verde y todas las cañas y espadañas de aquel lugar eran blancas y estando mirando esto con grande atención, comenzaron a salir del agua ranas todas blancas y muy vistosas: salía esta agua de entre dos peñas tan clara y tan linda que daba gran contento”(Códice Ramirez,1975:24). Su mítico lugar de blancura, es transportado al lago de la luna, en donde, con tierra fértil de los agricultores sedentarios, en muy poco tiempo se convertirá en una gran ciudad.

Durante su peregrinar van ocurriendo pugnas entre los seguidores de la hechicera Malinalxochitl, maga lunar y los seguidores de Huitzilopochtli, quien les ordena abandonarla mientras dormía. Sobre el corazón de Copil, hijo de Malinalxochitl y enemigo de Huitzilopochtli, se fundará la ciudad de México-tenochtitlan; he aquí las palabras del dios tribal: “ya estaréis satisfechos cómo yo no os he dicho cosa que no haya salido verdadera y habéis visto y conocido las cosas que os prometí veríades en este lugar, dónde yo os he traído, pues esperad que aún más os falta por ver; ya os acordáis cómo os mande matar a Copil, hijo de la hechicera que se decía mi hermana y os mande

que le sacades el corazón y lo arrojades entre los carrizales y espadañas de esta laguna, lo cual hicisteis: sabed pues que ese corazón cayó sobre una piedra y de él salió un tunal, y esta tan grande y hermoso que una águila abita en él y allí encima se mantiene y come de los mejores y más galanos pájaros que hay, y allí extiende sus hermosas y grandes alas, y recibe el calor del sol y la frescura de la mañana. Id allá a la mañana, que hallareis la hermosa águila sobre el tunal y al rededor de él veréis mucha cantidad de plumas verdes, azules, coloradas, amarillas y blancas de los galanos pájaros con que esta águila se sustenta, y a este lugar donde hallareis el tunal con el águila encima, le pongo por nombre Tenochtitlan”(ibid.:24,25).

En este relato, se encuentran cifrados los elementos culturales primarios, que rigen el pensamiento de los aztecas. En primer lugar podemos reconocer el carácter profético de Huitzilopochtli, quien ubica a los aztecas como el pueblo elegido para “heredar las provincias”; su mito fundador pone de manifiesto lo que será el origen y sostenimiento del cosmos: el sacrificio humano y la ofrenda de corazones de los enemigos de Huitzilopochtli. La imagen del águila devorando a la serpiente o a los mejores y más galanos pájaros, alude al triunfo del sol sobre las fuerzas de la noche y de la tierra y al mismo tiempo expresa el triunfo de los guerreros invasores sobre los pobladores originarios. Las plumas preciosas que se describen al rededor del nopal, son representación de las riquezas de los pueblos agrícolas que ha conquistado el pueblo del sol. En suma, el emblema de la fundación de Tenochtitlan ocurrida en el año de 1325: “es una exaltación de la guerra sagrada como vocación del pueblo del sol, y la glorificación de las victorias guerreras y el poder de Tenochtitlan” (Florescano,1989:39). Por ello, dice Huitzilopochtli a sus seguidores: “en este lugar del tunal esta nuestra bienaventuranza, quietud y descanso, aquí ha de ser engrandecido y ensalzado el nombre de la nación mexicana, desde este lugar ha de ser conocida la fuerza de nuestro valeroso brazo y el ánimo de nuestro valeroso corazón con que hemos de rendir todas las naciones y comarcas, sujetando de mar a mar todas las remotas provincias y ciudades, haciéndonos señores del oro y plata de las joyas y piedras preciosas, plumas y mantas ricas” (Códice Ramirez,1975:25).

No existe duda alguna, los aztecas estuvieron aculturándose y nahuatlizando los mitos fundadores de las comunidades agrarias del valle de México. Asimismo, habrán de establecer una filiación mítica con los constructores de Teotihuacan, que los legitima ante un pasado cultural que nunca fue suyo y los despoja de todo anonimato ante los pueblos oriundos del valle de México, argumenta López Lujan (1991:41,89). “La recuperación mexicana del pasado Teotihuacano”, dice nuestro autor, debe entenderse, como “una estrategia para sustentar ante propios y extraños y ante mortales y dioses, su posición dominante”.

Los Anales de Cuautitlan (p.121,122) nos narran que fue allá en Teotihuacan en donde el teotexcalli, el horno divino, ardió cuatro años; en donde Tonacatecuhtli (el señor de nuestra carne) y Xiuhtecuhtli(señor del año) llamaron a Nanahuatl y le dijeron: “Ahora tu guardarás el cielo y la tierra”. Mucho se entristeció él y dijo: ¿Que están diciendo los dioses? Yo soy un pobre enfermo. También llaman allá a Nahuitecpatl: este es la luna. A este lo cito Tlalocantecuhtli (el señor del paraíso) y así mismo Napantecuhtli (cuatro veces señor), luego ayuno Nanahuatl. Tomo sus espinas y sus ramos de laurel silvestre; consiguen que la luna le provea de espinas. Primeramente Nanahuatl se sacó sangre en sacrificio. Después se sacrificó la luna: sus ramas de laurel son plumas ricas (quetzalli); sus espinas chalchihuites que incienso. Cuando pasaron cuatro días barnizaron de blanco y emplumaron a Nanahuatl; luego fue a caer en el fuego. Nahuitecpatl en tanto le da música con el tiritón de frío. Nanahuatl cayó en el fuego, y la luna inmediatamente fue a caer sólo en la ceniza”.

La versión de los informantes de Sahagún nos dice que: “antes de que hubiese día en el mundo que se juntaron los dioses allá en Teotihuacan y dijeron los unos a los otros dioses: ¿Quién tendrá cargo de alumbrar el mundo?”

Luego a estas palabras respondió un dios que se llama Tecuciztecatl y dijo: “Yo tomo cargo de alumbrar al mundo”. Luego otra vez hablaron los dioses y dijeron: ¿Quién será otro?

Uno de los dioses de que no se hacía cuenta y era buboso, no hablaba sino oía lo que los otros dioses decían, y los otros hablaronle y dijéronle: Se tu el que alumbres, bubosito. Y él respondió: “En merced recibo lo que me habéis dado, sea así”.

Después de haber hecho penitencia durante cuatro días, encendieron el teotexcalli, todo lo que ofrecía Tecuciztecatl era precioso, plumas ricas, pelotas de oro, espinas de coral y copal. En cambio el buboso Nanahuatzin, en lugar de ramas, ofreció nueve cañas verdes, espinas de maguey, y en lugar de copal ofrecía las postillas de las bubas. Luego dijeron los dioses: “! Ea pues Tecuciztecatl, entra tu en el fuego;”. Y él luego acometió para hecharse en el fuego; y como el fuego era grande y estaba muy encendido, como sintió el gran calor del fuego hubo miedo y no osó echarse en el fuego y volvióse atrás”.

De que hubo probado cuatro veces los dioses, luego hablaron a Nanahutzin y dijéronle: “! Ea pues, Nanahuatzin, prueba tu ;”. Y como le hubieron hablado los dioses, esforzose y cerrando los ojos arremetió y echose en el fuego y luego comenzó a rechinar y respendir en el fuego, como quien se asa; y como vio Tecuciztecatl que se había echado en el fuego y ardía arremetió y echose en el fuego.

Y dice la crónica que por el orden que entraron en el fuego, por el mismo salieron hechos sol y luna; Nanahuatl apareció hecho sol y Tecuciztecatl hecho luna. Y disque luego una águila entro en el fuego y también se quemo y por eso tiene las plumas hoscas o negrestinas; a la postre entro un tigre, y no se quemo sino chamuscose y por eso quedo manchado de negro y blanco” (Sahagún, 1992:432,433).

En estas narraciones la participación de Nanahuatzin y Tecuciztecatl en la creación del sol y de la luna, el mito establece una oposición entre poblaciones sedentarias oriundas del valle y de los nómadas norteros recién llegados. El sol es el dios de los pueblos nómadas y cazadores, mientras que la luna es la vieja deidad del agua y la fertilidad de los pueblos agrícolas. De la misma manera, el águila es el símbolo solar por excelencia de los mexicas, mientras el jaguar significa la tierra y las fuerzas de la noche estrellada. El conjunto de estas narraciones expresan un trastocamiento del orden antiguo: el poderoso y rico Tecuciztecatl se vuelve débil, en tanto que el pobre Nanahuatzin, se transforma en sol, en potencia creadora y conquistadora

(Florescano,1989). Para Soustelle (1993:17), Nanahuatzin, pequeño dios pintado como leproso o sifilítico, cubierto de postulas y de viseras, es un doble del también viejo Quetzalcóatl de Tula, en tanto que ambos mueren y resucitan mediante el fuego purificador. Si tomamos en cuenta la tesis de Soustelle, podemos decir que, probablemente, ambas deidades tengan su origen común en Huehuetéotl, el dios viejo del fuego.

Por esta razones, el verdadero nombre de la ciudad de los aztecas, es el de Tenochtitlan. El nombre de México, según Duverger (1987:153,154), fue retomado de los antiguos habitantes del lugar: de los otomies. En esta tesis, el antiguo nombre de México sería Amadetzana, que en lengua otomi quiere decir “en medio de la luna”. De esta manera los primeros nahuas que llegaron al valle, no hicieron más que traducir al nahuatl el antiguo toponimo del lugar, de ahí Me (tz) Xi (c) Co, de meztli luna, xictli ombligo y co partícula locativa, “en el centro u ombligo de la luna”, es decir en medio de la laguna de la luna, cuyas asociaciones evocan, explícitamente, un mundo de agricultores sedentarios y más precisamente al mundo de los habitantes del valle de México antes de la llegada de los nahuas. Después de todo, ¿por qué el pueblo del sol, habría de ponerle a su capital, un nombre con significados lunares?

Según Florescano, estas narraciones fueron adaptadas por los aztecas tiempo después que lograron tener el poder político sobre Mesoamérica. Los aztecas se convierten de esta manera en los herederos del quito sol, del sol del movimiento, creado a través del sacrificio de los dioses; sin embargo, hasta las vísperas de la conquista de Tenochtitlan, se conservará la oposición entre los númenes astrales y los agrarios. En la gran pirámide dual del templo mayor, dedicada a Huitzilopochtli, también se rendía culto a Tláloc, dios de las aguas fecundantes.

A pesar del aparente culto solar a Huitzilopochtli, para Duverger (ibid.:49), no es propiamente un dios solar, sino un dios meridiano, con el cual se establece una fuente de “relación energética”. La esencia de la religión mexicana, continuaba siendo, substancialmente, una religión cósmica, centrada en la renovación periódica del mundo, que tiene como su fundamento el tiempo circular. Los anales de Cuautitlan nos hablan de

la existencia de cuatro soles o edades que precedieron al quinto sol, el cual habrá de terminar con terremotos y hambres.

A decir de J. Soustelle (1994:81), la religión de los aztecas, no incluía, ni ritos, ni mitos agrarios; pero otorgaba un lugar importante a los dioses de la caza y la guerra, muy a menudo identificados con los astros: Huitzilopochtli, era el sol del medio día; la estrella de la mañana, Tlahuizcalpantecuhtli; Tezcatlipoca era el símbolo del cielo estrellado y más particularmente la osa mayor; la vía láctea estaba personificada por Mixcoatl, serpiente de nubes dios de la casa, con sus múltiples reflejos; los centzon Mimixcoa, las cuatrocientas serpientes de nubes, todas ellas estrellas del cielo septentrional.

Con los aztecas, llegó a su máxima expresión la “astralización” de las deidades agrarias. Tal es el caso de Quetzalcóatl, metamorfoseado en el dios de la estrella de la mañana y del jaguar asociado desde la época olmeca con la tierra y las cuevas, que a partir de la era tolteca será asimilado al cielo estrellado y por lo tanto a Tezcatlipoca. En la época azteca, en Ecatepec y los pueblos aledaños, aún continuaba este culto sincrético a Ehecatl Quetzalcóatl. A mediados del mes llamado Quecholli, nos dice Jacinto De la Serna(1953:189), que para hacer las flechas para la caza: los mexicanos y los de Tlatelolco iban a los cerros de Ecatepec y del Zacatepetl a celebrar una fiesta, en donde hacían sacrificios en honor a Mixcoatl y Chimalmatl, padres del dios Quetzalcóatl. Resulta evidente el aspecto religioso del rito, si tomamos en cuenta lo que el mito nos dice al respecto de la estrella de la mañana: “Sabían cuando viene apareciendo, en que signos y cada cuántos resplandece, les dispara sus rayos y les muestra enojo. Si cae en 1 Cipactli (espadarte), flecha a los viejos y viejas, a todos igualmente. Si en el 1 océlotl (tigre), si en el 1 mazatl (venado), si en el 1 xochitl (flor), flecha a los muchachitos. Si en el 1 acatl (caña), flecha a los grandes señores, todo así como si en 1 miquiztli (muerte). Si en 1 quiyáhuatl (lluvia), flecha la lluvia, y no lloverá. Si en 1 ollin (movimiento), flecha los mozos y las mozas; y si en 1 atl (agua), todo se seca, etc. Por eso los viejos y viejas veneraban a cada uno de esos signos”(Anales de Cuauhtitlan,p.11). De la misma manera, González Torres (1975:112,114), establece una relación entre Tlahuizcalpantecuhtli y

Mixcoatl, ya que Venus, como lucero de la mañana aparece por el este, o sea por la región donde habitan los guerreros muertos en batalla o en sacrificio, en tanto que Mixcoatl, es el jefe de estos guerreros, el creador de los cuatrocientos Mixcoas para que sirvieran de alimento al sol.

Sobre Tezcatlipoca nos dice Sahagún (1992:I,3) que : “Temían cuando andaba en la tierra, movía guerras, enemistades y discordias, de donde resultaban muchas fatigas y desasosiegos. Decían que él mismo incitaba a unos contra otros para que tuviesen guerras y por eso le llamaban Nenoc Yáotl, que quiere decir, sembrador de discordias”. Dentro de sus apelativos con los cuales era conocido, destacan los siguientes: Yáotl, enemigo; Titlancahuan, aquel del quien somos esclavos; Moyocoya, creador; Tenconyani, él que inventa la gente; Teimatini, el proveedor, la providencia; Tepochtli, el joven y el Tzoncozqui, el que se burla (Luis Barjua,1991:13,14).

Tezcatlipoca es el sol que se pone y el demonio de las tinieblas; su signo es el jaguar y es el que lo sabe todo; le corresponde la región del norte, del frío, era el Yoalli Ehecatl, el viento negro y helado e intangible de la noche; esta relacionado con la luna, pero no es uno de los dioses del astro a quienes se deba la fecundidad (Paul Weisthein,1983:13,24). Él es el jaguar, el corazón del monte, una deidad de la tierra, como Tepeyolohtli, el numen de las cuevas. En suma: tenía atributos de un dios celeste.

Así, todos los dioses-tigres, Xipe totec, Tezcatlipoca, Tepeyollotl, Tláloc, presentan según la tesis de Covarrubias, un desdoblamiento de un concepto muy antiguo. Tal vez provengan del hombre-jaguar olmeca, del cual estos númenes, adquieren sus caracteres para después individualizarse, debido a una larga y variada adaptación por distintos pueblos. Este antiguo concepto del numen de las cuevas y el del dios viejo del fuego, se fusionará en el periodo colonial con el rito cristiano y sobrevivirá hasta nuestros días, en el culto popular al señor de la cueva del santuario de Chalma, al cual acuden año con año, los peregrinos del valle de México.

Resumiendo, los aztecas tenían una religión politeísta, fundada en la adoración de multitud de dioses personales, con atributos bien definidos y de tradiciones diversas, esto debido, según Alfonso Caso (1992:16,37), a que se encontraba en un período de

síntesis, de ahí que agrupaba dentro de la concepción de un mismo dios, aspectos distintos que se consideraban relacionados. Sin embargo, el supuesto de todo su culto religioso, para Krickberg, esta basado en la idea de que todos los dioses puramente naturales, no eran siquiera todopoderosos, pues tenían que someterse a su propia esfera, al cambio de las cosas y de los fenómenos.

La idea fundamental que rige la religión de los aztecas, dice Alfredo López Austin (1984:53,60), consiste en agrupar a todos los seres, según los puntos cardinales y la dirección central, o de abajo arriba. El hombre del México antiguo concebía al universo dividido por un plano horizontal que separaba primariamente a la gran madre (tierra, oscuridad, muerte, frío) y al gran padre (cielo, luz, vida, calor) y sobre esta división se montaron estructuras más complejas, que estaban a su vez relacionadas con una división del cosmos de trece pisos celestes y nueve pisos del inframundo.

No obstante, el universo mismo era concebido con un sentido religioso, más que geográfico y se dividía horizontal y verticalmente con zonas de significación religiosa. El dios del fuego, el más antiguo y fundamental de Mesoamérica, gobernaba la zona central. El oriente estaba asignado a Tláloc, dios de la lluvia y a Mixcoatl (serpiente de nubes) dios de las nubes, y era la región de la abundancia. El sur tenía como deidades a dioses asociados con la primavera, Xipe, Macuixochitl. El occidente, que era considerado como la morada del planeta Venus, la estrella de la tarde, tenía una significación favorable, por su asociación con Quetzalcóatl. Finalmente el norte era una región terrible, gobernada por Mictlantecuhtli, dios de la muerte (Adela Fernández, 1996; Vaillant, 1992).

Es muy probable que el culto al dios supremo Ipalnemohuani o Tloque Nahuaque, haya estado limitado a una élite de filósofos y sacerdotes que se dedicaban a las especulaciones filosóficas y religiosas, por lo que el pueblo en general, estaba bajo la protección de dioses tutelares (Caso, 1992:18; Soustelle, 1994:61; Vaillant, 1992:145). El dios tutelar o calpulteotl, hace referencia a una unidad social de parentesco, “que se reduce a quienes por tener una relación de sangre, se consideran descendientes de un ser común, derivados de una particular divinidad” (López Austin, 1989:47). Fray Diego

Durán (1984:II,50-21) nos dice que todos los lugares tenían un dios particular, a quien “ellos llaman “Calpulteteo”, que quiere decir dioses de los barrios”. La fuerza cohesiva del calpulli estaba basada en el calpulteotl, el dios tutelar, que generalmente era un dios del panteón de divinidades; pero ocupaba una posición prioritaria para sus protegidos, al enlazarlos míticamente. A este respecto nos dice López Austin (1984:77,78) que: “ el grupo había nacido bajo el amparo y por la decisión del calpulteotl y toda existencia de la comunidad dependía de su acción protectora. Su fuerza se concentraba en una imagen y en el interior de un bulto de extraño contenido que portaban sus sacerdotes, bulto que solo ellos podían tocar. Los pueblos consideraban estos bultos sagrados y protectores como legados, sus depositarios(intlapial), y estaban obligados a rendirles culto, por ser la herencia de lo dioses”.

En suma, bajo el sincretismo de los diversos dioses, que hasta el momento hemos señalado, iremos encontrando un principio rector de muerte y renacimiento mediante el fuego purificador. Dicho simbolismo encuentra sus fundamentos en la mística lunar, en donde, desde las sociedades preagrarias, lo primordial y esencial, es la idea de regeneración, es decir, de repetición de la cosmogonía (Eliade,1985:63), que mediante la muerte de dioses, cosmos y hombres, el tiempo puede abolirse y regenerarse. Así, desde las sociedades de los agricultores preclásicos, el drama de la vegetación es integrada en el simbolismo de la regeneración periódica de la naturaleza; con toda probabilidad, Huehuetéotl, el dios viejo del fuego, expresaba el calor, el fuego solar que permitía el renacimiento de la vegetación. Esta misma concepción sobrevivirá en Teotihuacan bajo la representación de la serpiente emplumada y en manos de los reyes-sacerdotes y pasara posteriormente a formar parte del legado tolteca y azteca.

Con la llegada de los europeos, la cosmovisión de los pueblos indios, sufrirá un trastocamiento al fusionarse con los nuevos dioses; pero, este arquetipo y categoría sobrevivirá oculto en el nuevo sincretismo religioso. Con la llegada de los europeos, la cosmovisión de los pueblos indios, sufrirá un trastocamiento al fusionarse con los nuevos dioses; pero, éste antiguo arquetipo y categoría sobrevivirá oculto en el nuevo sincretismo religioso. Ante la interrupción del proceso e síntesis de la religión en

Mesoamérica, nuevamente emergerán los cultos populares. De la memoria colectiva de los sobrevivientes y de la visión occidental del mundo, dará comienzo otro proceso aculturativo.

En el año de 1519, Cortés desembarco en las costas de Veracruz: es el momento en el que el tiempo mítico y el utópico de manera inesperada, cruzan sus miradas; solo que el primero mira hacia el pasado, mientras que el segundo observa hacia el futuro. En un año Ce Acatl, nos dice el mito, regresaría Quetzalcóatl. Por azares de la historia, ese mismo año en el que llegó Cortés, correspondía al señalado para que se cumplieran las profecías de rey de Tula. Este enfrentamiento habrá una nueva vertiente en la explicación de los acontecimientos de ambas mentalidades. Para la escatología indígena, el mundo entraba en peligro inminente de desintegración, la destrucción de los Soles anteriores, aún latía en su memoria; para la de los conquistadores, en vísperas del pensamiento milenarista, era la oportunidad de crear un “Nuevo Mundo”.

III.- LA ACULTURACIÓN FORZADA

Luego que hayan terminado los
mil años, Satanás será soltado
de su prisión y saldrá a extraviar
a aquellas naciones que están en
los cuatro ángulos de la tierra a
Gog y a Magog.

Apocalipsis (XX, 7-8)

Los hechos históricos son, en esencia, hechos psicológicos.

MARC BLOCH

Apología para la historia o el oficio del historiador

El proceso de aculturación

Para R. Thurnwald (1932:557), “la aculturación es un proceso, no un evento aislado”, y no puede reducirse a un acto de simple aceptación de otra cultura: es un “proceso socio-psicológico”, que tiene que ver con la adaptación a nuevas condiciones de vida, costumbres e instituciones. La aculturación, entonces, comprende “aquellos fenómenos, que resultan cuando grupos de individuos de culturas diferentes, entran en contacto, continuo y de primera mano, produciéndose cambios subsecuentes en los patrones culturales originales de uno ó de ambos grupos” (Redfield(R),Herscovits(M.J) y Linton

(1936:149). Ralph Beals¹ la reduce básicamente a dos aspectos nucleares: 1.- la adaptación y las modificaciones de los sistemas sociales dentro del contacto, y 2.- los cambios dentro del contenido cultural de los sistemas en contacto.

Vista así la aculturación, podemos distinguir seis fases en este proceso social, a saber:

- 1.- el impacto;
- 2.- la comunicación;
- 3.- la evaluación o aprecio;
- 4.- la aceptación, o repudio, total o parcial del modelo;
- 5.- la integración y ajustes de los tratativos iniciales;
- 6.- la asimilación.(Michel de Coster,1971:22)

La aculturación produce necesariamente modificaciones en los grupos que se intercomunican; por ello, las relaciones que se establecen entre sociedades diversas, supone cambios y prestamos culturales recíprocos, y la aculturación aparece, como esencialmente bilateral en los efectos que produce (ibid.:25).² Para una adecuada interpretación del cambio, es necesario el conocimiento de la condición original de las

¹Ralph Beals (1967:449-450) propone, la aplicación en América central, de las diferentes fases elaboradas por Oliver LaFarge: (1) Contact (including conquest where relevant) and Consolidation - referred to briefly hereafter as de Contact period; (2) First Colonial Indian, a period of intensive and in part directed acceptance de Spanish culture and changing social systems; (3) Second Colonial Indian (LaFarge's First Transition), a period of protected isolation, synthesis and integration of surviving Indian cultures; (4) First Republican Indian (beginning with Independence), continued integration in the face of renewed pressures; (5) Second Republican Indian , renewed penetration de modern national cultures; (6) Modern Indian, efforts at incorporation or directed culture change with rapid acculturation.

²En la forma que la definió E. Willems (1979:303), la asimilación se refiere, a "un proceso de interpretación y fusión en el cual personas y grupos adquieren las tradiciones, los sentimientos y las actitudes de otros grupos o personas y, compartiendo de sus experiencias y de sus historias, se les asocian en una vida cultural". Diversos autores han señalado que la asimilación y la aculturación son conceptos coordinados y complementarios, ambos son aspectos de un mismo proceso. Por ejemplo, para R.N.Adams (1967:470) el proceso de nacionalización de las colonias españolas en Centro América, para nuestro caso, la "Nueva España": significo el establecimiento de un gran orden dentro de sus relaciones sociales (concentración y centralización del poder) y de la aculturación de las poblaciones nativas. De igual forma, para R. Beals, op. cit.,p.457, la planeación del cambio cultural en la "Nueva España", se vio orientada hacia la asimilación de la población india. En suma, la nacionalización, como aspecto particular de la asimilación, consiste en la adopción de un nuevo esquema de actitudes y valores que simbolizan la integración de una sociedad política adoptiva. La asimilación es un aspecto "subjetivo"

culturas que entraron en contacto. Es a partir del establecimiento de una línea básica o “punto cero” del contacto y de su reconstrucción histórica, de donde arranca el análisis de las fuerzas en pugna y de sus resultantes: los elementos culturales selectivamente aceptados por uno o ambos grupos; aquellos pasiva o activamente rechazados, los que fueron sincretizados³ o reinterpretados para ajustarlos a la estructura social y a los valores tradicionales (Aguirre Beltran,1982:18). Vista así la aculturación, queda restringida a los cambios en las configuraciones culturales de dos a más grupos, que establecieron contactos directos y continuos (Emilio Willems,1979:307).

En síntesis, siguiendo a Aguirre Beltran (ibid.:43), podemos decir que la aculturación: “es el proceso de cambio que emerge del contacto de grupos que participan de culturas distintas. Se caracteriza por el desarrollo continuado de un conflicto de fuerzas, entre formas de vida de sentido opuesto, que tienden a su total identificación y se manifiesta objetivamente, en su existencia a niveles variados de contradicción”.

El des-cubrimiento del otro: el impacto

Si como dice Marc Bloch, los hechos históricos son, en esencia, hecho psicológicos, el primer contacto de Europa con América, resulto ser una proyección, la historia de tres imputaciones específicas: la del noble y buen salvaje, descrito por Cristóbal Colón, que casi de inmediato se trueca en su contrario: la del mal salvaje,⁴ de naturaleza bestial.

porque comprende la personalidad, mientras que la aculturación representa el aspecto “objetivo”, porque afecta los valores culturales (véase a E. Willems 1979).

³El sincretismo es para William Madsen (1975:359), la fusión de formas análogas de creencias religiosas entre grupos con culturas diversas. Para Enzo Segre (1987:21), el sincretismo, es también uno de los posibles resultados de los procesos aculturativos, en donde los rasgos culturales de larga duración, constituyen los núcleos sobre los cuales se organiza .

⁴Juan A. Ortega y Medina (1987:17-31) recoge el testimonio del propio Cristóbal Colón al regreso de su primer viaje, quien caracteriza a los indios de las islas caribeñas de la siguiente manera: “ni son perezosos ni rudos -dice- sino de un grande y perspicaz ingenio”; “son amables y benignos” y añade, “no encontré entre ellos como se presumía, monstruo alguno, sino gentes de mucho obsequio y benignidad”. Junto a esta descripción del buen salvaje, en seguida la del mal salvaje: los caribes o caníbales que “se alimentan de carne humana”.

En la segunda, nos dice Ortega y Medina,⁵ el pensamiento español frente al problema del indígena, se bifurca: para la primera corriente de pensamiento los habitantes originarios del Nuevo Mundo eran siervos por naturaleza, inferiores a los cristianos y, por lo mismo, podían y debían ser legítimamente sojuzgados, civilizados y cristianizados a la fuerza si es necesario, según lo sostenía el aristotélico y tomista Juan Ginés de Sepúlveda, portavoz de los intereses imperiales; la segunda corriente por el contrario, pensaba que los naturales eran hombres libres, si bien poco o nada educados, contra los cuales no se debía guerrear ni someter, sino convencer razonadamente porque la coacción y la fuerza era sinrazones, tal como lo pensaba el padre Las Casas. Finalmente, la tercera imputación sostiene una supuesta inferioridad física del hemisferio occidental, y de una consiguiente “debilidad natural” y constitucional de sus especies animales y de sus pobladores, todos ellos condenados por la naturaleza a una decadencia irresistible, a una corrupción fatal (Antonello Gerbi,1993:9). Esta “geografía zoológica”, como la llama Antonello Gerbi (1992): nacía así, como una fundación provisional de la teoría evolutiva, como una primera cristalización historicisante aplicada a la naturaleza de las indias nuevas. Así, desde los mitos del buen salvaje y del mal salvaje en adelante, tiene la tesis de la inferioridad de América, una historia ininterrumpida, una trayectoria precisa que, a través de las utopías de misioneros se alarga luego en su caída hasta desembocar en las discriminaciones de De Pauw y del naturalista Buffon.

La proyección de los propios valores en los demás, desembocan en el asimilacionismo y en la negación de la otra humanidad, que puede no ser un simple estado imperfecto de uno mismo (como la inferioridad de los indios); las dos, nos dice Todorov (1994:50): son figuras elementales de la experiencia de alteridad y ambas descansan en el egocentrismo, en la conciencia de que el mundo es uno. De esta manera, Europa ganaba por un lado, pero perdía por el otro; al aplastar por sí misma, por su superioridad velica, su capacidad de integrarse al mundo, durante los siglos siguientes,

⁵Según Ortega y Medina, *ibid*,57,60., Santo Tomas sostenía que algunos hombres eran simplemente bárbaros porque estaban faltos de razón o porque por efectos del clima se hallaban muchos de ellos atrofiados o bien degenerados asimismo por influencia de alguna mala costumbre.

afirma Todorov (ibid.:106), soñará con el buen salvaje, pero el salvaje ya estaba muerto o asimilado: este sueño estaba condenado a quedar estéril.

América, el otro, comenzaría siendo una visión desgarrada y antinómica, a la que Europa contribuyó al proyectar buena parte de su pensamiento utópico. Lo que no había sido posible en el viejo mundo, debería serlo en el nuevo: desde la edad de oro y el paraíso perdido, a la tierra prometida, los mitos adánicos de la ciudad ideal. Todo debería terminar para siempre con la injusticia, en un reencontrado paraíso perdido que vendría a propiciar el “hombre nuevo”. América, el otro, comenzó siendo una construcción y proyección utópica de los sueños frustrados de Europa (Fernando Ainsa,1992).

Por otra parte, entre los indios existía la creencia general de que Quetzalcóatl, el sacerdote Ce Acatl de Tula, regresaría de su exilio, y que su reinado identificado con la edad de oro tolteca, sería restaurado, de manera que la presencia de los conquistadores, fue integrada bajo un sistema de valores religiosos y mágicos, en donde predomina la mirada mesiánica del retorno de Quetzalcóatl. Este sueño también estaba condenado a quedar estéril. Ambos, españoles y amerindios se vieron maniatados por su propio discurso, de manera que vieron en el otro, no sólo lo que querían, sino lo que podían ver: su propia visión del mundo proyectada en el otro.

¿Cómo pudo ser soportada por los indígenas la catástrofe de la conquista? ¿Bajo que visión del mundo, los sobrevivientes integraron lo acontecido?

De hecho la catástrofe de la conquista, podía y quizá pudo ser perfectamente integrada e interpretada por los indios, como el fin del quinto sol y como otra fase del duelo cósmico que hace alternarse a Quetzalcóatl y Tezcatlipoca.

La Caída

El 13 de agosto de 1521, día de San Hipolito, a los 196 años de haber sido fundada la gran Tenochtitlán, los españoles hicieron prisionero al joven emperador Cuauhtemoc: cayó entonces, en sus manos la ciudad, casi enteramente convertida en ruinas, después de

la resistencia mexicana (Clavijero,1987:417). Eco de este abatimiento, fueron las palabras que algunos sabios mexicanos dijeron ante los frailes franciscanos que habían hecho pública la condenación de sus creencias:

“Dejadnos pues ya morir, dejadnos ya perecer, puesto que ya nuestros dioses han muerto.... Y ahora nosotros ¿destruiremos la antigua forma de vida, la de los chichimecas, toltecas, acolhuas y tecpanecas? Oíd señores nuestros, no hagáis algo a nuestro pueblo que le acarree la desgracia, que le haga perecer. Es ya bastante que hayamos perdido, que se nos haya quitado, que se nos haya impedido nuestro gobierno, sólo quedaremos cautivos” (Bernardino de Sahagún,1947:102,106).

No obstante lo acontecido, el mundo mesoamericano aún contaba con un aliado oculto para reconstruir las fracturas de su memoria: se encontraba, bajo el amparo del mito del eterno retorno de Quetzalcóatl. A este respecto nos dice Torquemada (1986:51): “así estos indios siempre esperaron que se había de cumplir aquella profecía; y cuando vieron a los cristianos luego los llamaron dioses, hijos y hermanos de Quetzalcóatl; aunque después que conocieron, y experimentaron sus obras, no les tuvieron por celestiales...”

Ce Acatl Topilzin Quetzalcóatl, el hombre dios, tranquilizó las conciencias de indígenas y españoles; para los primeros era la única comprensión metafísica de la conquista, mientras que para los segundos, significaba el sello de Dios sobre una realidad indescifrable. Quetzalcóatl, según Lafaye, era el único capaz de colmar el foso histórico que separaba el nuevo mundo del antiguo. Gracias a la profecía de Quetzalcóatl, indios y españoles pensaron que pertenecían a una misma historicidad.⁶

Para el padre Durán (1984:I,11), Quetzalcóatl, no era otro que Santo Tomás: “apóstol de Dios, que aportó a esta tierra, y los demás, que llaman oficiales y sabios, eran

⁶Jacques Lafaye (1985:216) señala que uno de los principales santuarios dedicados a Quetzalcóatl en el centro de México se encontraba precisamente en Ecatepec. Las excavaciones arqueológicas llevadas a cabo por Du Solier (1978a:197) en el lugar, reportan asentamientos de filiación mazapa y coyotlatelco, así como la pintura en una cueva (1978b), dedicada a Tlahuizcalpantecuhtli -ehecatli Quetzalcóatl en su advocación de la estrella de la mañana, Venus al amanecer-.

sus discípulos que confirmando su predicación con algunos milagros, trabajando, de convertir a estas gentes a la ley evangélica...”.

El mito de Quetzalcóatl cautivo desde un principio a los primeros misioneros, que no dudaron de su autenticidad; aunque cómo el franciscano Sahagún (1992:61), se empeñó en desalentar la profecía, precisamente por el paralelismo que guardaba con la segunda venida del Mesías: “lo que dijeron vuestros antepasados de Quetzalcóatl, que fue a Tlalapan y que ha de volver y lo esperéis, es mentira, que sabemos que murió, su cuerpo está hecho tierra y su ánima nuestro señor Dios la echó en los infiernos; allá está en perpetuos tormentos”.

Después que comenzó a disiparse la utopía, el verdadero sincretismo se dará, al fusionarse los arquetipos centrales de ambas civilizaciones: Quetzalcóatl y Jesucristo.

Conquista y conversión

Ecatepec y los pueblos de la zona que se encontraban bajo su control, fueron conquistados por Her[nan]do Cortés, Marques del Valle a finales de 1519 (Relación de Chiconauhtlan de 1587, 1985:232), por lo que conservó estas tierras para él en calidad de encomienda hasta 1527, año en que las otorgó como dote matrimonial a Leonor de Moctezuma, hija de Moctezuma II, al contraer nupcias con el conquistador Juan Paz (Paez) (Charles Gibson, 1996:426). En el año de 1539, fue restablecida la dinastía de los señores de Tenochtitlán, al acceder al trono Diego Huanitzin (Panitzin), nieto de Axayacatl hijo de Tezozomoc y hermano de Moctezuma, quien servía como tlatoani en Ecatepec (Anales de Cuauhtitlan, p.168).

El repartimiento de indios o encomienda, nació en las Antillas con la finalidad de llenar las necesidades de mano de obra de empresas agrícolas y mineras de los colonos y de la corona; jurídicamente se caracterizaba por ser un sistema de trabajo forzoso, sin contrato de salario, que era considerada como “una forma intermedia de gobierno, entre el político o de sujeto libre y estéril o de esclavos” (Silvio Zavala, 1992:14,24).

Una vez que Cortés implanto las encomiendas repartiendo los indios y lugares conquistados entre sus huéspedes, añadió varias medidas legales, en donde dispuso que: “los encomenderos tuvieran armas conforme a la calidad de sus repartimientos, que quitaran los ídolos a los indios, que entregaran los hijos de los caciques a los frailes para su instrucción cristiana, que los encomenderos de más de mil indios pagaran clérigos u otro religioso para instruir a sus sujetos, y los de menor renta lo pagaran entre dos o tres” (ibid.:41).

Cortés defendería hasta sus últimas consecuencias a la encomienda por razones económicas, dado que consideraba que de ellas dependía el sustento de los españoles; por miras políticas, porque eran un medio eficaz para mantener sujeta la tierra y obedientes a los indios; y por ventajas religiosas, porque permitían mejor la instrucción de los naturales en la fe, punto que fue bien recibido por franciscanos y dominicos (ibid.:47).

En suma, el rasgo esencial de la encomienda, era la consignación oficial de grupos de indígenas a colonizadores españoles privilegiados, que tenían el derecho a recibir tributo y trabajo de los indígenas que les eran delegados (Gibson,1996:63); la de San Cristóbal Ecatepec, desde su formación perteneció a los descendientes de los tlatoanis de Tenochtitlán por lo que se vio envuelta en problemas legales, y casi inmediatamente se discute la autoridad legal de Cortés, así como la perpetuidad que otorgaban los documentos de 1527, en donde se declaraba, que los indios de Ecatepec, eran otorgados en dote de arras “para siempre jamás”. Ante tales acontecimientos, Cortés se retracta, testimoniando, que simplemente había otorgado una encomienda; pero ésta continuó, por tratarse de los descendientes de Moctezuma al igual que la de Tacuba.

Después de la muerte de Juan Paz, Leonor Moctezuma, caso con otro español de nombre Cristóbal de Valderrama, quien fue considerado como primer poseedor, y conserva la encomienda hasta su muerte en 1537. La hija mestiza de este segundo matrimonio, Leonor de Valderrama y Moctezuma, y su marido el también español, Diego Arias de Sotelo, se convirtió en encomendero de segunda instancia, el cual conserva la encomienda aún después de la muerte de su esposa al rededor de 1568 (ibid.:426).

En pocas palabras, la encomienda, nos dice Charles Gibson (ibid.:82), era un sistema de explotación de indígenas que sirvió como instrumento de autoridad para los colonizadores españoles y como fuente de terror para los pueblos indígenas: “Los encomenderos utilizaban a sus indígenas para todas las formas de trabajo manual, en la construcción, la agricultura y la minería y para el traslado de todos los productos del campo. Les cobraban excesivos tributos y los hacían trabajar en exceso. Los encarcelaban, los maltrataban, los golpeaban y los hacían perseguir por perros. Se apoderaban de sus bienes, destruían su agricultura y se apoderaban de sus mujeres. Los utilizaban como bestias de carga. Les sacaban el tributo y lo vendían por la fuerza con ganancias exorbitantes. La coacción y malos tratos eran las practicas diarias de sus vigilantes, calpixque y capataces”.

En este clima de disputas económicas y políticas transcurre la conversión de los pueblos del valle de México, en donde los conquistadores reclaman el tributo y mano de obra de los indios, cediendo a los frailes, el derecho sobre sus almas.

La utopía misionera

En 1522 la Santa Sede concedió la autorización apostólica (autorización omnimoda “in troque foro”) a las ordenes mendicantes (franciscanos, dominicos, Agustinos) para todo lo que necesitara la conversión de los indígenas de las tierras descubiertas o por descubrir, mediante la bula del Papa Adriano VI, “Exponi nobis fecitis”, a petición de Fr. Juan Glopean y Fr. Francisco de los Ángeles o Quiñones, para ir a América (López Velarde,1978:40).⁷ En 1523, Fr. Francisco de los Ángeles, ya ministro general, escogió de la provincia de San Gabriel de España, doce franciscanos que salieron de Europa el 25 de enero de 1524 y desembarcaron en San Juan de Ulua, el 13 de mayo del mismo año.

⁷Posteriormente en 1537, Paulo III se vio obligado a expedir las bulas “Veritas ipsa” , “ Sublimes Deus” y el “Pastorale Officium”: la segunda bula se refiere a la aptitud de los indios para recibir la fe, califico a los naturales de entes de razón; la primera a la ilicitud de hacer esclavos a los aborígenes. Al parecer estas dos bulas y el “Pastorale Officium”, fueron el definitivo remate de la discusión o controversia entre los “animalistas” y los “humanistas”(véase a Ortega y Medina 1985:34-44).

Entre los elegidos se encontraban los siguientes: 1) Fr. Martín de Valencia, 2) Fr. Francisco Soto, 3) Fr. Martín de Jesús o de la Coruña 4) Fr. Juan de Suarez, 5) Fr. Antonio de Ciudad Rodrigo, 6) Fr. Toribio de Benavente (motolinia), 7)Fr. Juan de Rivas, 8)Fr. García de Cisneros 9) Fr. Luis de Fuensalia, 10) Fr. Francisco Jiménez, 11) Hermano Juan de Palos (ibid.:42).

Este primer grupo de franciscanos, traía consigo, la “custodia del santo evangelio de México”, otorgada a Fr. Martín de Valencia en primer lugar. Los doce dominicos llegaron a la Nueva España el 2 de julio de 1526; sin embargo, solo tres permanecieron en el centro de México: Fr. Domingo de Betanzos (como superior), Fr. Gonzalo Lucero y Fr. Vicente de las Casas (ibid.:48).

Nos dice Karl Mannheim (1993:169), que son utópicas, todas “aquellas orientaciones que trascienden la realidad cuando, al pasar al plano de la práctica, tienden a destruir, ya sea parcial o completamente, el orden de cosas existentes en determinada época”. Para Mannheim, la relación entre la utopía y el orden existente es dialéctico, es decir, que toda época permite que surjan ideas y valores que contienen en una forma condensada, las tendencias irrealizadas que representan sus necesidades ideales. De esta manera, la utopía no sólo constituye una forma de pensamiento, sino una visión del mundo, de la historia y del hombre, que no se fundamenta en las líneas trazadas del pasado y en los elementos familiares del presente, sino que se caracteriza, principalmente, por su apertura hacia el futuro, y gira siempre en todas sus formas en torno a dos polos: la sociedad actual y la sociedad nueva (Krotz,1988:13).

En la mentalidad española de principios del siglo XVI, lo “medieval y lo moderno”, nos dice Luis Weckmann (1996:17), están inextricablemente unidos. No obstante, el significado del ideal apostólico en la historia del nuevo mundo, aún puede ser comprendido dentro del esquema de la civilización medieval: los dominicos tomistas recurrirían a la predica para ganarse la inteligencia del indio, en tanto, los franciscanos escotistas buscan más bien ganarse su ánimo, en pos de su obediencia y admiración por la “superioridad” del español.

La Biblia es el modelo cultural del occidente medieval del siglo XVI y, para el monje de este siglo, “la tierra fue dada por Dios a los hombre para ponerlos en la posibilidad de vivir en este mundo pensando en la salvación eterna”, tratar de hacer fortuna es caer en pecado de avaricia, la pobreza es de origen divino y de orden providencial (Henri Pirenne,1978:17). La geografía del “nuevo mundo”, será el lugar señalado por Dios para cumplir la escatología milenarista de las ordenes mendicantes.Los primeros 12 frailes franciscanos y dominicos desembarcados, en el nuevo mundo, como los 12 apóstoles, veían la posibilidad de un cristianismo que cumpliera sus orientaciones universalistas, mediante el cumplimiento de las profecías del Apocalipsis: debían instaurar una nueva ciudad santa, otra Jerusalén (Georges Baudot,1990:9,13).

Todos los cronistas mendicantes de finales del siglo XVI, estuvieron encantados con la imagen de la iglesia primitiva, haciendo de las indias nuevas el lugar geográfico, futuro del Apocalipsis. Por eso el significado de su paraíso terrenal está precisamente, dentro del esquema apocalíptico de sus crónicas del nuevo mundo (John L.Pehlan,1972:107). En las épocas tardías del medievo, Apocalipsis y joaquinismo preservaron una unión ideológica que será transplantada en el mundo conquistado. Joaquin de Fiore, presentaba una lectura esencialmente histórica del Apocalipsis, e interpretaba a partir del antiguo testamento, el anuncio y los signos de un tercer tiempo aún por venir, el del espíritu santo:

“Pasadas esas pruebas, sonará por fin la hora del tiempo bienaventurado, del tiempo que será semejante a las fiestas pascuales, la hora en que, habiéndose disipado las sombras en el cielo, al fin abierto, los fieles verán a Dios cara a cara. Desde ese momento, nadie oirá jamás a nadie negar que el Cristo sea el hijo de Dios. La tierra estará toda llena de la ciencia del señor, con excepción sin embargo, de las naciones que el diablo debe perder al llegar el fin del mundo. Este será el tercero, reservado al reino del espíritu santo” (citado en Jacques Lafaye,1997:44).

Así, la vida de San Francisco de Asís y de sus discípulos de la Edad Media, hasta la época de los descubrimientos, es una clara ilustración de las convicciones milenaristas. El descubrimiento del nuevo mundo y sobre todo de las civilizaciones mesoamericanas,

obligaba a la esperanza milenarista, a integrar estos acontecimientos en una perspectiva apocalíptica (Georges Baudot,1983:90,93). En las tierras nuevas, las ordenes mendicantes verán a las naciones que el diablo debe perder al llegar el fin del mundo.

Bajo la mirada de la utopía y el umbral del reino de Satán, Fray Bernardino de Sahagún (1992:52), lanza su proclama; sus palabras anuncian el fin del imperio de Luzbel y el principio del reinado de Cristo: “Vosotros, los habitantes de esta Nueva España, que sois mexicanos, tlaxcaltecas y los que habitáis en la tierra de Michoacán, y todos los demás indios, de estas indias occidentales, sabed: Que habéis vivido en grandes tinieblas de infidelidad e idolatría en que os dejaron vuestros antepasados, como esta claro por vuestras escrituras y pinturas y ritos idolátricos en que habéis vivido hasta ahora. Pues oíd ahora con atención y entended con diligencia la misericordia que Nuestro Señor os ha hecho por su sola clemencia, en que os ha enviado la lumbre de la fe católica para que conozcáis, que él sólo es verdadero Dios, creador y redentor, el cual sólo rige todo el mundo.....y esto es para que os escapéis de las manos del diablo en que habéis vivido hasta ahora, y vayáis a reinar con Dios en el cielo”.

La misión evangelizadora, daba la expresa convicción a los frailes seráficos, de estar viviendo los preludios de los últimos tiempos, de estar en vísperas del reinado del Espíritu Santo prometido por Joaquin de Fiore, como introducción al milenio, en la ultima edad del mundo, en el fin de la historia.

La conversión de los indígenas del valle de México, bajo los auspicios del milenarismo, nació como una tierra pecadora: sedienta de la salvación eterna.

No contamos con documentos que atestigüen la fecha exacta del arribo de las ordenes mendicantes a esta zona del valle de México; sin embargo, en virtud que este territorio fue conquistado por Cortés en 1519, con toda probabilidad, desde esos tiempos comenzó la conversión de los indios del lugar, tarea que continuaron los dominico, quienes para 1567 ya habían establecido un convento en San Cristóbal Ecatepec, mismo que cambiaron a los franciscanos en este mismo año por el de Tepeji de la Seda (Antonio de Ciudad Real,1985:68,69).

Como hemos dicho, los dominicos llegaron al centro de México en 1526, pero no fue hasta 1532 que Fr. Domingo de Betanzos impulso las misiones de la orden, mediante la bula de Clemente VII, “Pastori oficio” en la cual se otorgaba “la provincia dominicana de Santiago apóstol”, cuyo perfeccionamiento no fue alcanzado sino hasta después de 1554, cuando tubo mayor número de religiosos y de monasterios.

En el periodo que va de 1519 a 1567, podemos ubicar la conversión primitiva de la zona, a cargo de los dominicos y franciscanos. El convento de San Cristóbal Ecatepec, tenia la función de una “misión de ocupación”⁸ ya que formaba una red bastante estrecha de pueblos, a distancia racional unos de otros y agrupados en torno a su centro.

Así, tenemos la influencia muy marcada en la zona de ambas ordenes mendicantes: en San Cristóbal Ecatepec, dominicos y franciscanos; Santa María Chiconauhtla, Dominicos y franciscanos; Santo Tomas Chiconauhtla, dominicos y franciscanos; Santa Clara Coatitla, franciscanos; San Pedro Xalostoc, Franciscanos; La Magdalena Huixachitla, franciscanos.

Para 1570, Ecatepec además de funcionar como misión de ocupación, también era una doctrina o cabecera de doctrina, en donde estaban localizados la iglesia y la residencia clerical, y un núcleo de pueblos al rededor llamadas visitas (Gibson,1996:106,107), que como hemos visto, se les había dado un prefijo cristiano añadido a su nombre indígena.

El Método de estos primeros misioneros, entra en los lineamientos del sistema de la “tabla rasa”, dado que la finalidad de algunos de los frailes era destruir no solamente la idolatría en si misma, sino gran parte de cuanto podía ser motivo de recordarla.

A este respecto el dominico Durán (1984:I,5) nos dice lo siguiente: “Jamás podremos hacerles conocer de veras a Dios, mientras de raíz no les hubiéremos tirado todo lo que

⁸Para este periodo Robert Ricard (1995:157) distingue tres tipos de misiones: misión de ocupación, misión de penetración y misión de enlace. En la misión de ocupación “los conventos forman una red bastante estrecha, a distancia racional unos de otros y agrupados en torno a un centro”, el de penetración, “esta representado por la fundación precaria de casas esporádicas, en zonas de difícil relieve, de clima penoso, aún no del todo pacificadas o circundadas de territorios indómitos”, y las de enlace que son una “ serie de conventos que, en vez de presentarse en forma concéntrica alrededor de

huela a la vieja religión de sus antepasados, así porque se corrompe el habito de la fe habiendo alguna cosa de culto o fe de otro Dios, como (por) estar tan temerosos de dejar lo que conocen, que todo el tiempo que les dure en la memoria han de acudir a ello, como lo hacen cuando algunos se ven enfermos o en alguna necesidad, que juntamente con llamar a Dios acuden a los hechiceros y médicos burladores y a las supersticiones e idolatrías y agüeros de sus antepasados. Pues visto esto, he entendido que, aunque queramos quitarles de todo punto esta memoria de Amalek, no podremos...ya que teniendo tan estrecha necesidad de saber de raíz los antiguos engaños y supersticiones, para evitar que esta miserable y flaca gente no mezcle sus ritos y supersticiones con nuestra ley y religión cristiana”.

Cierto es, que estos anhelos misioneros, estuvieron lejos de llevarse a cabo. Para Robert Ricard (1995:393), los primeros misioneros en vez de presentar al cristianismo como el perfeccionamiento y la plenitud de las religiones indígenas, lo proponen como algo del todo nuevo, que entraña la ruptura radical y absoluta con todo lo de antes; sin embargo, nos dice Ricard, “la idolatría prosiguió practicada en secreto, y al parecer jamás se le pudo desarraigar del todo”, tendencia que podía observarse incluso, “en la mezcla de elementos cristianos con viejas prácticas paganas, en sus fiestas y en sus bailes”.

Una vez consumada la conquista de Tenochtitlán, la conversión de los indígenas en masa alimento un fenómeno de etnoresistencia,⁹ lo cual de hecho permitió que las antiguas costumbres se perpetuaran en el interior mismo del culto católico. Nos

una casa principal, como las primeras, forman una línea más o menos directa, que liga un grupo cualquiera con la ciudad de México”.

⁹Puede verse a Greenleaf (1992:86-93) en donde hace un resumen del caso más conocido por las consecuencias que trajo consigo: el proceso inquisitorial de Don Carlos Ometochzin, cacique de Texcoco. Al parecer su hermana estaba casada con el cacique del pueblo de Chiconauhtla. Fue acusado como dogmatizador contra la fe, por haber ridiculizado el proceder y las enseñanzas de los frailes, después de haber presenciado una procesión para calmar la peste y sequía que azotaban a Chiconauhtla, diciendo que: “la doctrina cristiana era nada, que las declaraciones de los frailes, del virrey y del obispo carecían de importancia y que la instrucción dada a los principales en los colegios no tenían valor”. Después que le fueron embargados sus bienes, en una de sus casas fueron encontrados escondites de ídolos entre los que se hallaban Quetzalcóatl, Xipe, Tláloc y Coatlicue. Estos escondites como veremos

encontramos con un proceso de aculturación marcado por una mutua reciprocidad, en donde el México del siglo XVI ve misioneros fieles a su fe indianizarse hasta el punto de convertirse a la memoria cultural de la civilización pagana, mientras que los indios, según Duverger (1996:12), se cristianizan, ¡permaneciendo indios en su ser y en sus creencias!

En esta fusión de civilizaciones se dio un fenómeno de “aculturación forzada”,¹⁰ en donde el indianismo quedo bajo la superficie, de tal manera que lo que se produjo fue un tipo de sincretismo en el que la nueva religión era de forma católica, pero con frecuencia pagana en su contenido.

Regularmente los conquistadores construyeron sobre los templos paganos los nuevos templos cristianos, debido que tenían la ventaja de aprovechar en beneficio de la religión cristiana, la antigua sacralidad del lugar. Esto permitió inscribir el nuevo culto en una continuidad histórica y por ello concederle una legitimidad subterránea y en gran parte inconsciente. La reutilización de las antiguas piedras de los teocallis, fue un elemento determinante para reactivar el pensamiento mítico indígena. No sólo las piedras aún conservaban la memoria colectiva y sustancia de lo sagrado, sino que los mismos templos cristianos preservaron muchas veces, los alineamientos astronómicos de los 17°(latitud) de los viejos teocallis, de manera que el concepto del tiempo y del espacio indígena, no fue arrancado desde su raíz, sino que se conservó oculto en el calendario litúrgico del rito cristiano, en la religiosidad popular, en el culto a los santos: en la misma organización territorial.

Los ídolos detrás de los altares fue un fenómeno de etnoresistencia, al cual los frailes se enfrentaron de inmediato. Al respecto nos dice Motolinia (1973:26) que desde muy temprano, se dieron cuenta, “como escondían los indios los ídolos y ponían en los pies de las cruces, o en aquellas gradas abajo de las piedras, para allí hacer que adoraban la cruz y adorar a el demonio, y querían allí guarecer su idolatría”.

más adelante, han sido descubiertos últimamente los templos “cristianos”del siglo XVI y XVII de la zona.

¹⁰Retomo este término de Richard E. Greenleaf (1992:154).

En Santa María Chiconauhtla, el templo cristiano se edificó sobre el tlachtli o juego de pelota prehispánico¹¹ y aún puede verse en el lugar uno de los anillos. En Santo Tomás Chiconauhtla, probablemente fue aprovechado un templo circular¹² dedicado a Ehécatl Quetzalcóatl; mientras que en Santa Clara Coatitla, sus habitantes, haciendo trabajos de restauración, encontraron ocultas en el campanario dos esculturas de piedra: una de Tláloc y otra de Chalchiuhtlicue. De igual forma, en La Magdalena Huixachitla, fue descubierta en una barda del atrio de la iglesia, una escultura de piedra, también de Chalchiuhtlicue. En el templo dedicado a San Cristóbal, en Ecatepec, se puede observar el numeral ce tochtli (uno conejo), año en que fue reconstruido el mundo indígena, según los anales de Cuauhtitlán. En Santa María Tulpetlac, el sincretismo resulta más evidente y se encuentra a simple vista, un numen femenino con dos lunas crecientes: una sobre sus pies desnudos y otra sobre su cabeza.

Todos estos elementos de entnoresistencia temprana, nos permiten observar un sincretismo, que gira en torno a los númenes de las aguas y de la luna y los santos patrones de los pueblos.

Las congregaciones de pueblos

Alrededor del año de 1568, la encomienda de Ecatepec contaba con 1390 tributarios; las disputas económicas, trajeron consigo la conspiración de los encomenderos, por lo que Diego Arias fue exiliado y su hijo Fernando Sotelo de Moctezuma, se convirtió en el heredero principal y en encomendero de tercera vigencia, aunque otro de sus hijos, Cristóbal de Sotelo Valderrama, discutió la posesión ante la audiencia y en 1593 ambos fueron considerados como encomenderos de Ecatepec

¹¹Las excavaciones arqueológicas llevadas a cabo por George Vaillant (1992:67-68) en este lugar, señalan la existencia de un asentamiento de filiación mazapa, que rendía culto a Xipe Totec, una diosa madre y un dios guerrero que presagian a la Tonantzin y el Tezcatlipoca del periodo azteca.

¹²Esta interpretación está basada en algunos elementos iconográficos de cruces adosadas en la construcción del templo, asimismo, recordemos que el dominico Durán estableció un paralelismo entre el apóstol santo Tomás y Quetzalcóatl, ya que Tomás (Tomhé en griego) significa gemelo y Quetzalcóatl

(Gibson,1996:426,427). Cristóbal recibió una tercera parte de la encomienda y Fernando su tercera parte y la de su hermana Ana Sotelo, quién renunció a su parte por haberse hecho monja en el convento de Santa Clara (Tezozomoc,1992:126). En 1591, debido a los abusos en sus relaciones con los indios, a Cristóbal se le prohíbe la entrada a Ecatepec, mientras que para 1607, Cristóbal murió intestado, quedando su tercera parte en posesión de su viuda Juana Heredia de Patiño.

Muy pronto encomenderos y misioneros, se dieron cuenta del inmenso problema que representaba para ambos, la extensión territorial y dispersión geográfica de los pueblos indios. Para el año de 1603 y 1604, dio comienzo el fenómeno de la congregación de los habitantes sobrevivientes a la guerra de conquista y a las epidemias.

La congregación de los pueblos indios, fue un fenómeno que no tomo en cuenta, que la población dispersa ocupaba tierras de muy diversa condición natural, tanto de clima, como de recursos, y que además estaba agrupada también por razones culturales muy poderosas como eran las lingüísticas y raciales (De la Torre Villar,1995).¹³ La memoria de los pueblos congregados, se vio privada nuevamente de los espacios culturales ancestrales, que les permitían soportar la catástrofe de la conquista; regularmente se les obligaba a los indios por la fuerza a abandonar sus casas, las cuales eran quemadas o derribadas al igual que sus iglesias y ermitas, para evitar que regresaran: muchos de estos pueblos desaparecieron para siempre y sólo tenemos noticia de ellos por medio de estos escritos. Sin embargo, los pueblos que corrieron con mayor suerte, guardaron en su recuerdo, los antiguos lugares de culto; los pueblos de la doctrina de Ecatepec, algunos permanecieron en sus antiguos lugares, permitiendo que la memoria colectiva de sus pobladores se conservara aferrándose a las piedras, cerros, cuevas, manantiales, etc., todos antiguos lugares de culto indígena; otros, se convirtieron en centros importantes de congregación.

He aquí las palabras de Luis de Villegas congregador de San Cristóbal Ecatepec:

puede traducirse también, como el gemelo precioso. Sobre un amplio análisis sobre este tema véase el Trabajo de Jacques Lafaye (1985).

¹³Podemos encontrar un ejemplo en Ecatepec, en donde por estas fechas aún convivían habitantes de habla náhuatl y otomi (Relación de Chiconauhtla .1985).

“...mando que el pueblo de Tulpetlac, de la jurisdicción de San Cristóbal Ecatepeque se quedase en su puesto, de lo cual ahora no se ha hecho despacho y los indios de dicho pueblo han acudido de presente por el, y para que así se haga por el presente mando al juez y persona a quien esta cometida la reducción de los dichos pueblos, no mude ni levante de su sitio y puesto al dicho pueblo de Tulpetlac y le deje en el por ahora reduciendo en sus casas de ramadas poniéndolas en toda buena traza y policía y quede por visita del religioso que esta mandado residir en Santa Clara, el cual haya de tener y tenga obligación de ir todos los domingos y fiestas del año a decirles misa, diciendo dos, una en Santa Clara y otra en Tulpetlac...” (ibid.:209).

Tulpetlac aunque permaneció en su antiguo lugar, se convirtió en centro congregatorio: “Por la presente concedo a los naturales del barrio de la purificación sujeto de la concepción Tulpetlac de la doctrina de santa Clara....se congreguen en el dicho pueblo de Tulpetlac...” (ibid.:143); “...por el presente os mando que juntéis y congreguéis el dicho barrio de Zapotitlán en el Pueblo de Tulpetlac y no en la cabecera de San Cristóbal Ecatepec...” (ibid.:274,275).

El pueblo de San Cristóbal Ecatepec, tuvo el mismo destino que Tulpetlac:

“...por el presente, os mando que dichos pueblos de Santa María y Santa Cruz, que estaban mandados congregarse entre Santa Catalina y San Mateo los congreguéis en el pueblo y cabecera de San Cristóbal Ecatepeque donde tienen comenzadas sus casas...” (ibid.:275).

Santa María y santo Tomás Chiconauhtla, La Magdalena Huixachitla y San Pedro Xalostoc, permanecieron en sus antiguos lugares recibiendo en menor escala la influencia de las congregaciones.

Desafortunadamente, las congregaciones que prosperaron y se convirtieron en centros importantes, sufrieron en deterioro de su vieja constitución. Estas reducciones que fructificaron, lograron formar conglomerados, en los que convivían tranquilamente los antiguos habitantes del lugar y los recién llegados, quienes formaron los diferentes barrios de esas comunidades. Estas nuevas poblaciones que florecieron, nos dice Ernesto De la Torre Villar (ibid.:54), significaron importantes centros sociales en los cuales

ocurrieron los fenómenos siguientes: primeramente quedaron organizados bajo las normas hispánicas, principalmente por la constitución de ayuntamientos hechos bajo las normas políticas peninsulares, lo que permitió su control, aún cuando se hayan conservado en los substratos algunos principios institucionales indígenas. Con el establecimiento de los padrones tributarios se tuvo el control económico que funcionó mucho tiempo aún cuando se haya modificado en ocasiones por la disminución de la población.

Así, la transformación de muchos pueblos en corregimientos y alcaldías mayores y menores, hizo posible el control político mediante la hispanización de las instituciones y la sustitución de las antiguas categorías de mandatarios indígenas, lo cual acabo rompiendo las estructuras prehispánicas. La labor de congregar a los indios sobrevivientes, “altero las bases económicas de la sociedad indígena, destruyo muchas de las formas de relación social y política existentes en la época prehispánica, diluyó nexos de parentesco, de relaciones étnicas, de afinidades culturales, idiomáticas, religiosas, para constituir un amplio conglomerado controlado, vigilado y dirigido por el grupo dominador, el cual tuvo amplia injerencia en su desarrollo posterior, dirigiendo su vida política, económica y religiosa” (ibid.:65).

Esta desestructuración de la sociedad prehispánica, como la llama J. Broda (1979:67), fue un proceso de destroncamiento de las estructuras e instituciones estatales que habían venido cohesionando al estado mexica (unidades político-territoriales, sistemas de estratificación, ciudades, culto estatal, etc.) en donde sobrevivieron instituciones más de un carácter campesino.

A pesar del fenómeno de las congregaciones y de todos los abusos que la encomienda cometió contra la sociedad indígena, no lograron destruirla. En el seno de las comunidades indias, lograron preservarse algunos mecanismos informales: en los viejos y ancianos continuaba recayendo un poder comunal residual que sobrevivió a todas las presiones coloniales (Gibson,1996:195). La autoridad en el México antiguo y en el colonial continuaba siendo asunto de los ancianos (Huehuetlatolli), de manera que, los “viejos”, se convirtieron en los guardianes de la herencia de la comunidad,

encargados de transmitirla a las nuevas generaciones. La jerarquía civico-religiosa del culto popular a los santos, así como una fuerte endogamia fueron otros elementos indígenas que sobrevivieron a las presiones (Broda,1979:77), de ahí que, estas sociedades campesinas, dice Florescano, “nunca rompieron sus vínculos con lo sagrado, que determinaba su relación con el cosmos, la naturaleza, la familia, la comunidad o el pasado. Un vínculo que no se explica por la historia, por el transcurrir de los acontecimientos en el tiempo, sino por el mito”.¹⁴ En suma, en el México colonial, nos dice Maurice Godelier (1978a:20): “no se rompió por completo la estructura de las antiguas comunidades, ni se transformó la antigua relación del individuo con su comunidad de origen”.¹⁵

Como bien ha señalado López Austin (1994:16): “no fue suficiente la temprana destrucción colonial de las instituciones en las que se apoyaban creencias y culto. A pesar de la desaparición de los aparatos políticos, de sus sabios, del sacerdocio organizado, del calendario, la tradición continuó vigorosa entre los agricultores.” Tradición que se sustenta en una cosmovisión anclada en el ámbito de las prácticas agrícolas y de las creencias sobre la producción y crecimiento vegetativos (ibid.:16,17).

Así, después de la experiencia apocalíptica, en los viejos lugares del culto nativo, nuevamente germinará la memoria colectiva de los sobrevivientes; no sin haber sufrido fracturas que el tiempo ha ido restaurando con la ayuda del mito.

¹⁴Para Enrique Florescano (1994:454) el mito viene a ser “una forma peculiar de narrar o significar los acontecimientos sobresalientes que le ocurren a la comunidad, y a la manera en que sus miembros perciben y viven lo narrado”.

¹⁵Según Godelier (1978b:72), Marx no formula aquí una relación de correspondencia externa entre relaciones sociales (parentesco, costumbres, creencias ,etc.) y las relaciones de producción, sino una unidad original, interna, que corresponde a un cierto nivel de las fuerzas productivas. Por otra parte para Propp (1989:11), cuando se da esta separación “económica y ritual”, nace el cuento como tal, como obra artística y profana, por lo que las narraciones de los pueblos indios por él estudiados, considera, son materiales exclusivamente rituales, es decir sagrados: en pocas palabras se trata de mitos. Lo anterior significa para Propp, que no siempre que la ideología se modifique sigue inmediatamente a la modificación de las bases económicas. Según Kautski (1980:123), la complicada estructura ideológica

que se eleva sobre el modo de producción, puede desprenderse de su base y durante cierto periodo, llevar una existencia independiente.

IV.- ESCISIÓN Y RECONSTRUCCIÓN DE LA MEMORIA

“En ningún otro dios se nota con tanta claridad como en Quetzalcóatl que las religiones mexicanas y centroamericanas, aparentemente basadas en un caótico y salvaje politeísmo, descansan en una concepción más pura y más parecida a la nuestra...”

EDUARD SELER

Comentarios al código Borgia

La cristianización de las hierofanías

Una vez que comenzó a disiparse la utopía misionera en las últimas décadas del siglo XVI y las primeras del XVII, lo sagrado y sobrenatural de los conquistadores, se arraiga en el paisaje, se aferra a los cerros (al Tepeyac y a los Remedios), a las montañas y desfiladeros (Chalma), todos ellos antiguos lugares de devoción indígena (Gruzinski,1991:195).

Después del mutuo re-conocimiento, comenzó entonces el verdadero sincretismo y proceso de aculturación bilateral, en donde la forma de expresión, es adaptada a una permanencia del contenido.

Lo sobrenatural y milagroso son lo propio del cristianismo, aunque conserva creencias sobre lo “maravilloso”,¹ cuyas raíces precristianas, la iglesia se ha empeñado en ir transformando o destruyendo por considerarlos parte de la cultura tradicional o comúnmente conocida como pagana. En lo maravilloso cristiano y en el milagro hay un único autor que es Dios, y puede ser realizado por obra de sus intermediarios que son los santos. Para Le Goff (1996:9,24), el sistema cristiano medieval, segrega y reduce lo maravilloso en su esencia fundamental de *aparición* de lo sobrenatural y mágico, porque: a) lo remite a un sólo autor: Dios, b) lo reglamenta: control y crítica del milagro, c) lo racionaliza: el carácter imprevisible, esencial de lo maravilloso, es sustituido por una ortodoxia de lo sobrenatural. Lo maravilloso, nos dice Le Goff, cristaliza finalmente en el milagro cristiano.

Lo sobrenatural cristiano, servirá primero como caución en manos de los curanderos desde finales del siglo XVI, para inspirar poco después, relatos milagrosos que sellan la alianza del pueblo con algún santo patrón (Gruzinski,1991:221). Relatos que al mismo tiempo se sitúan en la tradición prehispánica del calpultéotl protector del pueblo y del milagro cristiano.²

En las grandes religiones monoteístas, cristianismo, judaísmo, en el Islam, el milagro deriva de un Dios único y personal, autor de una alianza y de una revelación que interviene directamente en la vida de sus fieles y en la historia. En cambio los dioses mesoamericanos no eran siquiera todopoderosos, pues tenían que someterse en su propia esfera al cambio de las cosas y de los fenómenos: se trataba de influir activamente en el curso de los sucesos de la naturaleza, para guiar a los dioses en sus actividades a fin de asegurar el bienestar de los hombres (Krickeber,1975:151). El culto cristiano, nos dice

¹Para Tzvetan Todorov (1980:24-36), lo maravilloso se sitúa en el límite de lo fantástico y lo extraño. Lo fantástico nos dice: “es la vacilación experimentada por un ser que no conoce más que las leyes naturales, frente a un acontecimiento aparentemente sobrenatural”. Lo maravilloso se opone a lo extraño en cuanto “permanece sin explicación”, y supone la existencia de lo sobrenatural.

²Un buen ejemplo de estas narraciones lo constituye el libro “Zodiaco Mariano”, de Francisco de Florencia (1995). Gruzinski, *ibid.*, p.220, señala que entre 1580 y 1600 se desarrollaron los cultos marianos o de las imágenes milagrosas que florecen por todas partes. De manera similar Ralph Beals (1967:459), sitúa al primer periodo colonial del proceso de aculturación, 50 o 60 años después del periodo de contacto, al rededor de 1580.

Gibson (1996:106), fue aceptado por los indígenas sin esta distinción entre los diversos grados de adoración y continuaron actuando como si el objeto de adoración descansara en el que rinde culto para su sustento y mantenimiento. Las normas de conducta cristiana, ya fueran comunicadas por la enseñanza, alentadas por los preceptos, o impuestas por la obligación, no hacían inteligibles las abstracciones cristianas básicas de la virtud y el pecado. La comunidad de los santos fue recibida inicialmente en el seno de las comunidades indias, no como intermediarios entre Dios y los hombres, sino como un panteón de deidades antropomórficas. El símbolo de la crucifixión fue aceptado, pero con una preocupación exagerada por los detalles de un acto de sacrificio. El dios cristiano -continúa Gibson- fue admitido, pero no como una deidad exclusiva u omnipotente. El cielo y el infierno fueron reconocidos, pero acentuando sus propiedades concretas y con atributos paganos intrusos. Los indígenas aceptaron el concepto de alma, pero lo extendieron a los animales y a los objetos inanimados. El sincretismo, como resultado del proceso aculturativo, se vio encaminado hacia una cristianización de las hierofanías nativas.

De esta manera, la continuidad de la idolatría indígena, consiste en que conserva y renueva periódicamente las antiguas hierofanías, y cobra validez por la dialéctica misma de lo sagrado, porque lo sagrado,³ nos dice Eliade (1984:49): “se manifiesta a través de algo; el hecho de que ese algo (hierofanía) sea un objeto del mundo inmediato o un objeto de inmensidad cósmica, una figura divina, o un símbolo, una ley moral o incluso una idea, no tiene importancia. El acto dialéctico sigue siendo el mismo: la manifestación

³Rudolf Otto (1996) puso de manifiesto el contenido y los caracteres específicos de la experiencia religiosa, estableciendo que lo sagrado se manifiesta siempre como un poder totalmente distinto al orden natural: lo numinoso se singulariza como una cosa ganz andere, como algo radical y totalmente diferente a lo humano y a lo cósmico, Otto lo describe como un “mysterium tremendum”. Mircea Eliade (1994:17-20), siguiendo en parte a Otto, ha propuesto designar el acto específico de esta manifestación -no sólo en el aspecto irracional y racional de la religión, sino lo sagrado en su totalidad- mediante la palabra clásica de hierofanía: se trata de lo numinoso de que habla Otto, de una realidad invisible, misteriosa, trascendente, transconciente, que el homo religiosus percibe y que las diversas religiones designan cada una con un término específico. En síntesis, para Eliade, lo sagrado, *es lo que se opone a lo profano*: “La piedra sagrada, el árbol sagrado no son adorados en cuanto tales; lo son precisamente por el hecho de ser hierofanías, por el hecho de “mostrar” algo que ya no es ni piedra ni árbol, sino lo sagrado, lo ganz andere”.

de lo sagrado a través de algo diferente de ello mismo; aparece en objetos, mitos o símbolos, pero nunca entero ni de una manera inmediata y en su totalidad”.

Toda hierofanía es siempre histórica, de ahí que siempre que nos encontremos en presencia de hierofanías, estamos en presencia de documentos históricos que sufren la influencia del momento histórico. La historia de la aparición del Señor de Chalma, considerada como una hierofanía, nos permite vislumbrar el sincretismo de la concepción cristiana de lo sagrado y la cosmovisión mesoamericana, particularmente en lo relacionado con los númenes del agua y la vegetación. Podríamos pensar que el Señor de Chalma, por su lejanía, no tiene ninguna relación con nuestro centro de estudio; lo cierto es que, las divisiones establecidas por las jurisdicciones, encomiendas y congregaciones, vinieron a fragmentar el territorio indígena; sin embargo, la reconstrucción histórica de la memoria colectiva, nos permite reconocer las vertientes comunes, que aún mantienen unida la memoria cultural de los pueblos del valle de México.

No existe ninguna posibilidad de encontrar un fenómeno religioso puro y perfectamente originario, nos dice Eliade (1992:21);⁴ porque la historia ha pasado por todas partes, modificando, refundiendo, enriqueciendo o empobreciendo las concepciones religiosas y mitológicas. Resulta evidente, de acuerdo con Eliade, que toda religión sincrética, que acaba después de largos procesos de transformación interior, por constituirse como una estructura autónoma, no es sin embargo enteramente nueva, debido que ningún mensaje religioso puede abolir enteramente el pasado: se trata más bien de refundición, de renovación, de revaloración y de integración de sus elementos

⁴Eliade (1984:412) señala que sería un error no ver en el sincretismo sino un fenómeno religioso tardío que sólo puede resultar del contacto entre varias religiones evolucionadas: “Lo que llamamos sincretismo se observa sin interrupción en todo el transcurso de la vida religiosa. No hay demonio agrario rural ni dios tribal que no sea resultado de un largo proceso de asimilación y de identificación a las formas divinas vecinas. [...] estas asimilaciones y estas fusiones no son exclusivamente imputables a las circunstancias históricas (interpenetración de tribus vecinas, sumisión de un territorio, etc.); el proceso se opera en virtud de la dialéctica misma de las hierofanías. Entre o no en contacto con una forma religiosa análoga o diferente, una hierofanía tiende, en la conciencia religiosa de aquellos a quienes se revela como tal, a manifestarse lo más totalmente, lo más plenamente posible”. Toda forma religiosa tiene la posibilidad de acrecentarse, de purificarse y de ennoblecerse y convertirse en una nueva epifanía: una humilde diosa rural, por ejemplo, puede convertirse en virtud de esta dialéctica, en madre del universo.

esenciales, que se expresan en articulaciones y contradicciones históricamente configuradas, que tienen su núcleo en los rasgos culturales de larga duración (Enzo Segre,1987:21).

La aparición del Señor de Chalma: el milagro

Una vez desaparecida la inteligencia mesoamericana, “desmanteladas las manifestaciones canónicas de las religiones nativas por el aparato represivo eclesiastico-militar de la corona española, los cultos populares emergieron como alternativa a la catequesis cristiana o como mediadores simbólicos que, en algunos casos, terminaron sincretizándose con las deidades católicas” (Báez-Jorge,1988:327). Las creencias indígenas, no obstante, perseguidas y destruidas durante este periodo, no alcanzaron a ser completamente desmanteladas por las devociones cristianas, constituyéndose vacíos ideológicos que con el paso del tiempo, fueron llenados por múltiples maneras,⁵ de una cada vez más fuerte religiosidad popular.⁶

Nos dice la crónica, que “la maravillosa aparición” del Señor de Chalma, sucedió en el año de 1539, “en la pascua del espíritu santo, o ya en el día 8 de mayo en que se venera la iglesia la aparición del arcángel San Miguel, o ya en uno de los inmediatos días a la celebración de este arcángel que origino de que se tomará por patrón y titular el día 29 de septiembre, como destinado para su dedicación” (Joaquin Sardo,1810:20).

Los frailes agustinos dejaron escrita la siguiente descripción de la hierofanía:

⁵Tras esta desintegración de los cultos estatales, Johanna Broda (2001), habla de la emergencia de “cultos campesinos locales” que se trasladaron al paisaje: a los cerros, a las cuevas y a las milpas.

⁶Para Báez-Jorge (1994:30), la religiosidad popular, supone creencias y cultos distantes de la ortodoxia, si bien tales variantes se refieren únicamente a cómo los pueblos entienden y practican la religión oficial; mientras que para William Rowe (1993:88), el catolicismo popular tiende a carecer de un concepto de salvación y, su idea de pecado contradice la teología ortodoxa; se hace poco hincapié en los sacramentos y el sacerdote se considera principalmente, como un ministro de la iglesia, no como mediador con Dios, papel desempeñado por el culto a los santos que a menudo se perciben como efectivamente presentes en las efigies y esculturas que representan; se atribuye mayor importancia a las liturgias domesticas que a los ritos formales de la iglesia.

“Se hallaban envueltos miserablemente, en horror de la idolatría, todos los naturales de Ocuila y su comarca dando ciega adoración y rindiendo cultos a un ídolo de cuyo nombre por la tal mudanza de religión, y costumbres, aún entre ellos ha quedado borrada la memoria; y solo cita, como más probable, haber venerado a esta falsa deidad con el título de Ostotectheotl, cuya interpretación es Dios de las cuevas, aunque de ello no hay certeza” (ibid.:2).

Según Joaquín Sarido (ibid.:4), en el lugar: “había un altar donde tenían colocado el ídolo arriba referido, en que sacrificaban al demonio abominables cultos ofreciéndole inciensos y perfumes y tributándole en las copas de sus caxetes (así llaman a sus vasos) los corazones y sangre vertida de niños inocentes y de otros animales de que gustaba la insaciable crueldad del común enemigo”.

Por una tradición invariable de generación en generación, los indios de Chalma hicieron ante los frailes la siguiente declaración: “que Don Lucas, indio principal, natural de Chalma, declaro haber oído a sus antepasados, que los indios habían llegado antes que los padres a la cueva, a continuar con sus idolatrías y que fue tal *el resplandor* que salía de la cueva, que temerosos no se atrevieron a entrar en ella” (ibid.:43). Poco después los frailes dieron su propia versión de la hierofanía, diciendo que: “hallaron a la sagrada imagen de nuestro soberano redentor Jesucristo crucificado, colocado en el mismo altar en que estaba antes el ídolo detestable y derrumbado, en el suelo reducido a fragmentos y sirviendo de escabel a las divinas plantas de la santa imagen... y asimismo todo el altar y el pavimento de la cueva, alfombrado de varias y exquisitas flores” (ibid.:19,20).

Los frailes, en teoría fueron muy cuidadosos que no se mezclaran estos ritos paganos con la religión cristiana, pero, en la práctica, ellos mismos propiciaron que las fechas calendáricas de los ritos indígenas se preservaran en el interior del rito cristiano. Es probable que los primeros misioneros, intentaron cristianizar el tiempo, los ritmos cósmicos nativos. Como podremos observar, las fechas dadas por los cronistas para la aparición del Señor de Chalma, coinciden en gran medida, con los principales eventos venusinos y lunares de las hierofanías nativas.

La cueva

Doris Heyden (1973:9)⁷ ha considerado, que las cuevas encontradas en el valle de Teotihuacan, particularmente la hallada de bajo de la pirámide del sol, sugiere un culto popular de la cueva como el corazón ó “Sancta Sanctorum”, lo cual tuvo tal atracción religiosa, que determino el sitio para construir ahí el centro ceremonial mismo, sobre ese santuario primitivo. La colosal escultura de la “diosa del agua”, descubierta en la plaza de la luna, así como los entierros de niños sacrificados en la pirámide del sol, sugieren a Heyden, la existencia de un culto temprano asociado a la fertilidad, dado que la cueva, también pudo haber sido una de las Ayauhcaltin o casas de niebla, lugares importantes en las ceremonias de los dioses del agua y de la vegetación. Las pinturas de Tepantitla, conocidas como el Tlalocan, sugieren que en éste mítico lugar de abundancia, se rendía culto a un numen femenino muy antiguo que tenía atributos fertilizantes: a la diosa de la cueva (Florescano,1995:27; Florescano,1994:195). Séjourné(1990:115,118) por su parte, asocia a esta divinidad con Tlaloc, dios del “Paraíso Terrenal”, en quien se combinan elementos del dios del fuego [el quince en cruz y la flor solar de cuatro pétalos] y de las divinidades pluviales [estrellas de mar, ondulaciones que salen de su boca, conchas marinas].

Sahagún (1992:107,108) escribió, que el Tlalocan, es el Paraíso Terrenal: “en el cual hay muchos regocijos y refrigerios, sin pena ninguna; nunca jamás faltan las mazorcas de maíz verdes, y calabazas y ramitas de bledos, y ají verde y jitomates, y frijoles en vaina, y flores. Y así decían que en el paraíso terrenal que se llama Tlalocan había siempre jamás verdura y verano”. Señala que una idolatría muy solemne a los dioses del agua se realizaba en la laguna de México, “en un lugar que se llama Ayauhcatitlan, donde dicen están dos estatuas de piedra grandes, y cuando se mengua la laguna quedan en seco, y parecese las ofrendas de copal y de muchas vasijas quebradas, que allí están ofrecidas; allí también ofrecían corazones de niños y otras cosas” (ibid.:704). En suma, el Tlalocan

⁷Al respecto Linda Manzanilla (1989:21-35) plantea la posibilidad de que la pirámide de la luna, este conectada a su vez con otras cuevas.

es el paraíso del este, lugar de abundancia, de la fertilidad y de la resurrección (Soustelle,1994:129).

De esta manera, para el mundo mesoamericano, la cueva es la entrada al inframundo, pero también es el acceso al vientre de la madre tierra o la boca de Tlaltecuhltli, monstruo terrestre en donde la fertilidad puede ser propiciada: es el ayaucalli, casa de niebla de Tlálloc. De ahí, que en ciertos lugares del México antiguo y del contemporáneo, las ceremonias de petición de lluvias para las cosechas se realizan en las cuevas, consideradas junto con las cimas de los montes y manantiales, como la casa de los espíritus del agua (Albores y Broda,1997).

El numen venerado en la cueva de Chalma, literalmente hace referencia a un dios de las cuevas Oxtoteotl, ¿pero quién es en realidad dicho numen? El tributo de sangre y corazones de niños que le ofrecían en la cueva, lo relacionan directamente con Tlálloc y su compañera Chalchiuhtlicue, aunque se encuentra asociado también a Tezcatlipoca, Tepeyollotli y Xipe (González Leyva,1991).

El material etnográfico y arqueológico recopilado en los pueblos que forman los municipios de Ecatepec y Coacalco, nos dieron los primeros indicios de una posible relación del numen de la cueva de Chalma, con los dioses del agua y de la vegetación, con Chalchiuhtlicue, a la cual debido a la aculturación colonial, nuestros informantes llaman La Sirena. De esta manera, nuestras observaciones primeras, fueron reforzadas por las del padre Garibay (1992:269), cuando señala a los otomies, como unos de los más antiguos y de los más persistentes adoradores del numen de la tierra regada por la lluvia, sin que ello implique, nos dice Garibay, sean ellos los inspiradores del culto a el dios de las aguas fecundantes. De la misma manera, señala la relación de Otontecuhltli con la Apaxacpo de los otomies de Xaltocan, Muye, los ateteu dioses del agua con oztoteotl. Nosotros queremos señalar aquí, la relación del Cristo de la cueva, con Quetzalcóatl (Venus) y La Sirena (la luna).

Venus-Quetzalcóatl-Tlálloc

Seler (1993:I,133) observó, que el culto a Xipe Totec y las divinidades con él emparentadas, tenían cierto nexo con el culto del planeta Venus. Xipe, era invocado como el Yohuallhuana, “el que bebe pulque en la noche”, en el crepúsculo, en la luna creciente que aparece primero en el cielo vespertino, por lo que es considerado por Seler, como el dios del crecimiento de la vegetación, el numen de la tierra y de la vegetación: el dios masculino del oeste. Quetzalcóatl, en cuanto a su relación con Venus, es el símbolo de lo precioso, de la lluvia fecundante, del verdor de la vegetación, de la preciosa humedad producida por la lluvia que vuelve a despertar a la naturaleza después de la larga estación de sequía (ibid.:68).

Quetzalcóatl, la serpiente emplumada, tenía como Tonacatecuhtli atributos de un dios creador; simbolizaba la lluvia, la nube de agua que se desplaza por el firmamento, lo cual la vincula con el dios de la lluvia: con el señor del tiempo-Tláloc (Piña Chan,1985). A este respecto Seler (1993:I,69), señala que los mesoamericanos: “creían que una sola deidad, Quetzalcóatl, comprendía a cuatro diferentes dioses: Xiuhtecutli, numen del fuego, Tezcatlipoca, Tláloc y Quetzalcóatl, numen del viento.”

Quetzalcóatl, la serpiente de plumas verdes, para Soustelle (1994:148), estaba asociada al este, era el símbolo de la vegetación tierna; se relacionaba con Xipe, en tanto era concebido como dios de la renovación vegetal y de la lluvia fecundante. El este, el Tlahuilcopa, es “el lado de la luz”, en donde se eleva Nanahuatzin como el sol después de su sacrificio; es también allí en donde Quetzalcóatl resucitado comenzó su curso en el cielo con el aspecto del planeta Venus: es la región de la resurrección.

Tláloc, como dios de la lluvia, estaba en relación también con el este, y con el sur como dios de la lluvia de fuego; en tanto, Quetzalcóatl como gemelo precioso (Tlahuizcalpantecuhtli y Xolotl) es dios del este y del oeste.

Diego Durán (1984:I,81) escribió, que Tláloc, “era el dios de la lluvia truenos y relámpagos, reverenciado de todos de la tierra en general, que quiere decir “camino de bajo de la tierra o cueva larga”. En tanto, para Sahagún (1992:I,IV,32), este dios llamado “Tláloc Tlamacazqui, era el dios de las lluvias, que quiere decir dios que habita en el paraíso terrenal, y que da a los hombres los mantenimientos necesarios para la vida

corporal, tenían que él daba las lluvias para que regasen la tierra, mediante la cual lluvia se criaban todas las yerbas, árboles y frutas y mantenimientos: también tenían que él enviaba el granizo y los relámpagos y rayos, y las tempestades de agua, y los peligros de los ríos y del mar”.

En suma, podemos establecer un vínculo entre Tláloc y Venus, que vincula a ambos con el inicio de la temporada de lluvias, la siembra del maíz y la aparición de las primeras hojas verdes de la planta en la superficie de la tierra. Si la serpiente emplumada, era el símbolo de la fertilidad y la renovación vegetal, su relación con Ehecatl, el dios del viento, el simbolismo del planeta Venus, y con los ritos de renovación vegetal y de fertilidad: la asocian, con el principio y ordenamiento del tiempo (Florecano,1995:19,25).

El Dragon-serpiente-jaguar del preclásico -siguiendo la tesis de Piña Chan (1981)-, llegó a convertirse en una serpiente-pájaro fantástica y celeste, anunciadora de las lluvias fertilizantes, asociada a la tierra y la fecundidad; que a la vez podía ser el símbolo de lo espiritual (cielo-lluvia) y de lo material (tierra-fertilidad), es decir celeste y terrestre al mismo tiempo.

Así, para los pueblos antiguos del valle de México, la lluvia significaba el principal donador de la preciosa humedad, mediante la cual crecían los frutos de la tierra, de ahí que, Tláloc, “el que hace brotar”, era considerado al igual que la serpiente emplumada, como el dios supremo Tonacatecuhtli, dador de la vida y señor de los mantenimientos.⁸

El horno divino, el teotexcalli, nuevamente volverá a arder, el mundo será otra vez reconstruido. El Cristo de la cueva de Chalma, al igual que Quetzalcóatl y Nanahuatzin, inaugurará una nueva etapa sincrética, no sin conservar en su interior, el tiempo mítico: el tiempo de la regeneración periódica.⁹

⁸Seler (1993:I,p.69-85) señala que el vocablo de Tláloc deriva de tlaloa: un verbo que, unido con el pronombre reflexivo, suele usarse, en el sentido de “apurarse, correr”, pero que propiamente tiene el significado de “brotar”.

⁹Siguiendo los planteamientos de F. Braudel, hemos considerado que el tiempo mítico, también es una estructura de larga duración. Así como un espacio sagrado puede erigirse en cualquier sitio, nos dice Eliade (1984:353-355), ...”así también el tiempo sagrado, instaurado generalmente en las fiestas colectivas por intermedio del calendario, puede alcanzarse en cualquier momento y por cualquiera,

Quetzalcóatl y Jesucristo

El símbolo de la cruz, que con mucha frecuencia adorna las serpientes emplumadas y otras deidades de la lluvia y la fertilidad en Teotihuacan (Sprajc,1996b; Sejuorné,1992), ha sido interpretado como un signo característico de Venus, por su semejanza que guarda con el glifo maya del planeta.

La presencia de la cruz en Mesoamérica, fue una de las primeras sorpresas que se llevaron los conquistadores al arribar al área maya. A este respecto, Bernal Díaz del Castillo (1992:23) nos dice que los indios: “en otra parte de los ídolos tenían unos como ha manera de señales de cruces, y todo pintado, de lo cual nos admiramos como cosa nunca vista ni oída”.

El símbolo de la cruz, tenía para los pueblos mesoamericanos, diferentes connotaciones: simbolizaba la planta del maíz divinizada, los cuatro rumbos del universo. También significaba -en su aspecto de svástica-, “una forma particular de contar los días o sumar la cuenta de los días” en la sucesión o cambio de año (Mora Chavarría,1997:153). Su asociación con Quetzalcóatl, le confiere una connotación de pecado, así como cierta analogía con los conceptos del sacrificio y de la resurrección (Séjourné,1990:63,89; Enzo Segre,1987:40).

Tomando en cuenta la asociación de Quetzalcóatl con Jesucristo, tenemos, que Ce Acatl Topilzin Quetzalcóatl, se sacrifica prendiéndose fuego allá en el Tlillan Tlapallan, y resucita a los ocho días convertido en planeta; Nanahuatzin se arroja en el horno divino de Teotihuacan y resucita transformado en sol. De igual forma, nace de una virgen, los Anales de Cuauhtitlán, dicen que “tenía por nombre Chimanan (sic); y también se dice que la madre de Quetzalcóhuatl que concibió porque se tragó un chalchihuitl (esmeralda basta)” (Anales de Cuauhtitlan,.p.7). Así, las cruces encontradas en el Nuevo Mundo por

gracias a la simple repetición del gesto arquetípico, mítico”. El tiempo mítico no es sólo el pasado: es presente y futuro también. Existe la tendencia a restaurar “aquel tiempo”, de tal manera que sirve de modelo a todos los tiempos, ya que un rito, “es la repetición de un fragmento del tiempo original. Lo que sucedió un día se repite sin cesar. Basta con conocer el mito para comprender la vida”.

los evangelizadores, fueron interpretadas como signos de una evangelización anterior a su llegada. La asociación de la Cruz de Venus/Quetzalcóatl, fue aprovechada por los misioneros cristianos, no sin fusionarse los contenidos nativos: la muerte y resurrección del Hombre-dios.¹⁰

La cristianización del espacio sagrado y del tiempo cíclico, será poco a poco asimilado por el culto popular a la Santa Cruz, celebrado el 1 de mayo; esta fiesta nos dice Broda (1991:476), va a significar, “la sobrevivencia hasta la actualidad de este importante nexo entre los ritos de la siembra, la lluvia y los cerros, y el simbolismo prehispánico de las deidades del maíz, de la tierra y las lluvias, se le invoca como “nuestra madre”, “nuestra señora de los mantenimientos” y “se le adorna con guirnaldas de flores y panes” (ibid.:477). Bajo esta practica católica de la devoción a la Santa Cruz, se oculta una antigua veneración a la divinidad del agua: a la Sirena (Jacques Galinier,1990:582).

Venus y el Señor de Chalma: la puesta es escena del mito

El calendario, nos dice J. Broda (1992:23,44), imponía en los pueblos mesoamericanos, un orden cíclico, derivado de los ritmos astronómicos, que aplicado a la vida social, ligaba a ambos en un solo sistema, de ahí que el culto, este último elemento tan fundamental en la vida de las sociedades prehispánicas, se derive por un lado del calendario, dependiente de su correlación cíclica y por otro, constituía la puesta en escena del mito. El día que los indios de Chalma, vieron el “*resplandor*” que salía de la cueva, literalmente hace referencia a un numen que se quema, que se arde, de ahí su

¹⁰El “complejo” del hombre-dios nos dice López Austin (1989:47-127-161), estaba fundada en creencias religiosas, en el mito. Era cobertura, cáscara, piel de una fuerza divina dada para la protección de un pueblo: una particular deidad protectora ó “calpultéotl”, que en su origen, la liga se reduce a quienes, por tener una relación de sangre, se consideran descendientes de un ser común, derivados de una particular divinidad.

posible relación con Nanahuatzin y Quetzalcóatl. Los Anales de Cuauhtitlán,¹¹ al respecto del mito, narran los siguiente:

“Luego que se atavió, él mismo se prendió fuego y se quemó: por eso se llama el quemadero ahí donde fue Quetzalcóatl a quemarse. Se dice que cuando ardió, al punto se encumbraron sus cenizas, y que aparecieron a verlas todas las aves preciosas, que se remontan y visitan el cielo.... Al acabarse sus cenizas, al momento vieron encumbrarse el corazón de Quetzalcoatl. Según sabían, fue al cielo y entró en el cielo. Decían los viejos que se convirtió en la estrella que al alba sale; así como dicen que apareció, cuando murió Quetzalcoatl, a quien por eso nombran el Señor del alba(tlahuizcalpantecutli). Decían que, cuando él murió, sólo cuatro días no apareció, porque entonces fué a morar entre los muertos (mictlan); y que también en cuatro días se proveyó de flechas; por lo cual a los ocho días apareció la gran estrella (el lucero), que llamaban Quetzalcoatl. Y añadían que entonces se entronizó como señor. Sabían [los ancianos]cuándo viene apareciendo[Quetzalcóatl como Venus], en que signos y cada cuántos resplandece, les dispara sus rayos y les muestra enojo. Si [el orto heliaco]cae en el 1 cipactli (espadarte), flecha a los viejos y viejas, a todos igualmente. Si en el 1 océlotl (tigre), si en el y mázatl (venado), si en el 1 xóchitl (flor), flecha a los muchachitos. Si en 1 acatl (caña), flecha los grandes señores, todo así como si en 1 miquistli (muerte). Si en 1 quiyáhuatl (lluvia), flecha a la lluvia, y no lloverá. Si en 1 olin (movimiento), flecha a los mozos; y si en 1 atl (agua), todo se seca, etc. Por eso los viejos y viejas veneraban a cada uno de esos signos”.

“El nombre de este Sol es naollin (4 movimiento). Este ya es de nosotros, de los que hoy vivimos. Esta es su señal, la que aquí está, porque cayó en el fuego el sol en el horno divino de Teotihuacan. Fué el mismo Sol de Topilzin (nuestro hijo) de Tollan, de Quetzalcóhuatl. Antes de ser este Sol, fué su nombre Nanáhuatl, que era de Tamoanchan. Lo que aquí está se nombra teotexcalli (horno divino), que cuatro años estuvo ardiendo. Tonacateutli (el señor de nuestra carne) y Xiuhteutli (el Señor del año)

¹¹Códice Chimalpopoca (1992:11).El ortos heliaco de Venus [1 cipantli]agregado en el mito, ha sido tomado de Thomson (1988:159).

llamaron a Nanáhuatl y le dijeron: “Ahora tu guardarás el cielo y la tierra”. Mucho se entristeció él y dijo: “¿Que están diciendo los dioses? Yo soy un pobre enfermo”. También llaman allá a Nahuítépatl: éste es la luna. A éste lo citó Tlalocanteutli (el Señor del paraíso), y asimismo Napanteuctli (cuatro veces Señor).” Después ambos ayunaron e hicieron sacrificio sacándose sangre. “Cuando pasaron cuatro días, barnizaron de blanco y emplumaron a Nanáhuatl; luego fue a caer en el fuego. Nahuítépatl en tanto le da música con el tiriton de frío. Nanáhuatl cayó en el fuego, y la luna inmediatamente fué a caer sólo en la ceniza” (ibid.:121,122).

Los Anales de Cuauhtitlán (ibid.:4,5) narran que según sabían los viejos, fué “en el 1 tochtli que se estancaron la tierra y el cielo; también sabían que cuando se estancaron la tierra y el cielo, habían existido cuatro clases de gente, habían sido cuatro las vidas; así como sabían que cada una fué un sol. Decían que su dios los hizo y los crió de ceniza; y atribuían a Quetzalcoatl, signo de siete ecatl, el haberlos hecho y criado”. Fue también en el 1 tochtli, que “Tata y Nene” ahumaron el cielo sacando fuego con los palillos y asaron para sí los pescados: “Al punto descendió Titlancahuan, Tezcatlipoca, los riño y dijo: “¿Qué haces, Tata? ¿qué hacéis vosotros?” Luego les corto los pescuezos y les remedo su cabeza en su nalga, con lo que se volvieron perros” (ibid.:120).

Otra versión del mito cosmogónico de la creación del Quinto Sol, recogida Sahagún (1992:VII,432,433) refiere que:“antes que hubiese día en el mundo que se juntaron los dioses en aquel lugar que se llama Teotihuacan, que es el pueblo de San Juan, entre Chiconauhtlan y Otumba, [y] dijeron los unos a los otros: “¿Quién tendrá cargo de alumbrar el mundo? ... y entonces el dios Tecuciztecatl y el buboso Nanahuatzin se ofrecieron para alumbrar el mundo, por los cual..

Luego los dos comenzaron a hacer penitencia cuatro días, y luego encendieron fuego en el hogar, el cual [fué] hecho en una peña, que ahora llaman teotexcalli. El dios Tecuciztecatl todo lo que ofrecía era precioso... plumas ricas que se llaman quetzalli... pelotas de oro... espinas de piedras preciosas... espinas de coral colorado; y el copal que ofrecía era muy bueno; mientras que el buboso que se llamaba Nanahuatzin... ofrecía

cañas verdes... bolsas de heno y espinas de maguey, y ensangrentábalas con su misma sangre; y en lugar de copal, ofrecía las postillas de las bubas.

Después que se acabaron las cuatro noches de su penitencia... todos los dioses se pusieron en rededor del hogar que se llama teotexcalli... y luego los dos sobredichos se pusieron delante del fuego...[y] luego hablaron los dioses y dijeron a Tecuciztecatl: ¡ea pues, Tecuciztecatl entra tu en el fuego... [pero tuvo] miedo y no osó echarse en el fuego [y] volvióse atrás; y luego hablaron a Nanahuatzin... [éste] esforzóse y cerrando los ojos arremetió y echóse en el fuego, y luego comenzó a rechinar y responder en el fuego, como quien se asa; y como vio Tecuciztécatl que se había echado en el fuego, y ardía, arremetió y echosé en el fuego.

Y dicen que después de esto los dioses se hincaron de rodillas para esperar a donde saldría Nanahuatzin hecho sol... [y] dicen que los que miraron hacia el oriente, fueron Quetzalcoatl, que también se llama Ecatl; y otro se llama Totec... y por otro nombre Tlatauc Tezcatlipoca; y otros de llaman Mimixcoatl... Y también vino a salir el sol, pareció muy colorado... nadie lo podía mirar, porque quitaba la vista de los ojos, resplandecía y echaba rayos... y después salió la luna, en la misma parte del oriente... [pero como] tenía igual luz con que alumbraban... [un dios] fué corriendo y dio con un conejo en la cara a Tecuciztecatl, y oscurecióle la cara y afuscóle el resplandor, y quedó como ahora está su cara”. Este quinto Sol, según dejaron dicho los viejos, habrá de terminar con terremotos y hambres (Códice Chimalpopoca,p.5).

Con toda seguridad estos mitos son muy antiguos, mucho más que el pueblo que lo contó a Fray Bernardino de Sahagún y del que escribió los Anales de Cuauhtitlán (López Austin,1994a:20). Tal vez fueron transmitidos durante siglos por otros pueblos mesoamericanos anteriores a la llegada de los mexicas a la cuenca lacustre del altiplano central de México: antes de que la antigua religión agrícola se transformara, según Piña Chan (1992:57,61), en nuevos cultos al fuego y al sol.¹²

¹²Esta situación lleva a Piña Chan a correlacionar al último periodo de Teotihuacan con la llegada de gentes de Tamoanchan o Xochicalco, e inclusive con otros grupos del Bajío de Guanajuato -de otomíes- que se comenzaban a infiltrar a la Cuenca de México, y también con la creación del Quinto Sol que marca el cambio de la religión en el lugar. Este periodo marca el inicio de una nueva etapa cultural y de

Siguiendo al mito, tenemos, entonces, tres fechas muy importantes dadas para la aparición del Señor de Chalma, que mantienen relación con los ciclos estacionales de Venus y con fenómenos que se repiten cada ocho años: la pascua del espíritu santo, el 29 de septiembre y el 8 de mayo.

El ciclo de 8 años

El periodo de ocho años solares, igual a cinco revoluciones sinódicas de Venus, permitió a Seler (1993:I,133) establecer su relación con la fiesta mexicana de Atamalqualiztli, celebrada de ocho en ocho años, la cual tenía como finalidad “renovar los mantenimientos”. Es decir, que el periodo de 584 días del ciclo sinódico de Venus, bien establecido por los pueblos mesoamericanos,¹³ multiplicado por cinco, nos da un total de 2920 días, mismos que se obtienen multiplicando ocho periodos de 365 días del calendario solar ó Xiuhpohualli. Lo anterior significa, que los mismos fenómenos de la

aculturación de los toltecas en la zona, misma que heredarían más tarde los mexicanos. Según Krickeberg (1975:126) las antiguas tribus nahuas implantaron posteriormente el culto a las divinidades astrales, con Mixcóatl como prototipo, además del culto de deidades como Quetzalcóatl y Tezcatlipoca, cuya naturaleza se compone, junto a las características básicas de los dioses astrales, de otros rasgos difícilmente compaginables con ellas. A decir de Soustelle (1994:81), la religión de los aztecas no incluía, ni ritos, ni mitos agrarios; pero otorgaba un lugar importante a los dioses de la caza y la guerra, muy a menudo identificados con los astros: Huitzilopochtli era el sol del medio día; la estrella de la mañana, Tlahuizcalpantecuhtli; Tezcatlipoca era el símbolo del cielo estrellado y más particularmente la Osa mayor; la Vía Láctea estaba personificada con Mixcóatl, serpiente de nubes dios de la caza, con sus múltiples reflejos; los Cenzon mimixcoa, las cuatrocientas serpientes de nubes, todas ellas estrellas del cielo septentrional. Con los aztecas llegó a su máxima expresión la “astralización” de las deidades agrarias, en las narraciones recopiladas por los cronistas sobre la participación de nanahuatzin y Tecuciztecatl en la creación del sol y la luna, el mito establece una oposición entre poblaciones sedentarias oriundas del valle y de los nómadas norteros: el sol es el dios de los pueblos nómadas y cazadores, mientras que la luna es la vieja deidad del agua y la fertilidad de los pueblos agrícolas; el conjunto de estas narraciones, expresan un trastocamiento del orden antiguo: el poderoso y rico Tecuciztecatl se vuelve débil, en tanto que el pobre Nanahuatzin, se transforma en sol, en potencia creadora y conquistadora (Florescano 1989).

¹³En sus comentarios al Códice de Dresde, Eric S. Thompson (1988:159-264) determinó que entre los mayas, la revolución sinódica de Venus (584 días), estaba dividida en cuatro partes o estaciones de: 236,90,250 y 8 días. Sejourné (1991: 282) siguiendo a Seler señala que “El viaje de Venus a los infiernos: empieza en los 77 días de la invisibilidad entre los rayos solares de aquel planeta[conjunción superior], para continuar con los 252 días de su descenso occidental; luego sigue con los 12 días de la invisibilidad inferior[conjunción inferior] que pone fin a su presencia como estrella de la tarde; para terminar con la resurgencia al este, inicio de la elevación que habrá de durar 243 días.

revolución sinódica de Venus -por ejemplo, su orto helíaco¹⁴ después de la conjunción inferior, su aparición como estrella vespertina, sus máximos extremos en el horizonte-, caen sin excepción en torno al mismo sitio del calendario estacional cada quinto ciclo de Venus. De este modo, nos dice Aveni (1993:111), cada 8 años, tiene lugar una repetición estacional de los fenómenos venusinos.

Sobre esta celebración, nos dice Sahagún (1992:157): “hacían estos naturales una fiesta de ocho en ocho años, a la cual llamaban Atamalqualiztli que quiere decir ayuno de pan y agua, pues ninguna otra cosa comían en ocho días sino tamales hechos sin sal, ni bebían otra cosa sino agua clara. Esta fiesta algunos años caía en el mes que se llama Quecholli, y otras veces en el mes que se llama tepeilhuitl”.

En esta celebración -continúa Sahagún- “estaba la imagen de Tláloc en medio del areito, a cuya honra bailaban y delante de ella estaba una balsa de agua en donde había culebras y ranas.....y decían que este ayuno se hacía para dar descanso al mantenimiento o pan, porque lo mezclaban con sal”.

Aunque Sahagún no menciona ninguna relación de esta fiesta con Venus, probablemente, había estrecha relación de sus ciclos, con los dioses del agua. Al respecto de la fiesta de Quecholli, en los pueblos cercanos a Ecatepec, en la época azteca, continuaban con este rito sincrético dedicado a Mixcoatl y a Quetzalcóatl (De la Serna,1953:189); en tanto que, la fiesta de Atlcahualo, de acuerdo con Sahagún (1992:98)¹⁵ era celebrada también en el Quauhtépetl, cerro ubicado en las inmediaciones de Coacalco y Ecatepec.

¹⁴Orto helíaco : primera aparición de una estrella luego de su invisibilidad a causa de la conjunción con el sol ; conjunción inferior : configuración de un planeta en que éste se oscurece por pasar frente al sol; conjunción superior: configuración de un planeta en que éste se oscurece por pasar detrás del sol (Ver a Aveni 1993:116).

¹⁵Las palabras de Sahagún dicen lo siguiente: “En las calendas del primer mes del año, que llamaban quauhtleua, y los mexicanos le llamaban atlcahualo, el cual comenzaba segundo día de febrero, hacían gran fiesta a honra de los dioses del agua o de la lluvia llamados Tlaloque”. “Los lugares donde mataban los niños son los siguientes: el primero se llama Quauhtépetl: es una sierra eminente que esta cerca de Tlatelolco. A los niños, o niñas que allí mataban poníanlos el nombre del mismo monte, que es Queuhtépetl; a los que allí mataban componíanlos con los papeles teñidos de color encarnado”. Estas aseveraciones de Sahagún, pueden ser constatadas con las evidencias arqueológicas, de mascararas de barro con la representación de Tláloc, así como ofrendas de conchas marinas y chalchihutes ahí desenterrados.

J. Broda (1982:50), estudiando las principales fiestas dedicadas a Tláloc, ha sugerido que tenían las siguientes características: 1) los sacrificios de niños, 2) el ciclo del maíz y de la estación de lluvias, y 3) las ceremonias de los cerros. Así, los sacrificios de infantes entre febrero-I Atlacahualo- y abril- IV Huey Tozoztli-, tenían la finalidad de conjurar la llegada de las lluvias; el ciclo del ritual del maíz y de la temporada de lluvia -entre fines de mayo y principios de junio-, asocian a Tláloc, con el sol nocturno, con el inframundo y por tanto aparece vinculado con la luna, Venus y las pleyades; en tanto, la fiesta de tepeilhuitl en el mes de octubre, marca la transición entre el ciclo de la estación de lluvia y la estación seca y la cosecha del maíz.

En base a estas aseveraciones, creemos, que el numen de la cueva de Chalma tenía estrecha relación con el culto del planeta Venus y, probablemente, los sacrificios de infantes, eran ofrendados a Tláloc y a su compañera Chalchiuhtlicue.

En resumen, para los pueblos mesoamericanos, el planeta Venus, y en particular el lucero vespertino, figuraba como uno de los más importantes astros que regían los fenómenos naturales, de los que dependían la fertilidad de la tierra y la abundancia de las cosechas: el lucero de la tarde llega al punto más distante hacia el norte entre abril y junio, y al punto más distante hacia el sur entre octubre y diciembre. Estos extremos deben haber tenido gran importancia, porque coinciden aproximadamente con el comienzo y con el fin de la época de lluvias. De particular interés, también debieron ser los extremos máximos - hacia los 47° ¹⁶, ya que sus fechas casi no cambian: la estrella de la tarde llega a sus mayores extremos norte y sur entre el 1 y el 6 de mayo y entre el 2 y 7 de noviembre respectivamente, en intervalos de 8 años (Ivan Sprajc, 1996b:35).

Según el códice Telleriano-Remesis, era en los años técpatl, cuando se celebraba la fiesta de Atamacualiztli, y fue en el año de 1532 y 1548 cuando se celebró dicho acontecimiento. Siguiendo el curso de estos eventos, tenemos, que el otro año intermedio en que debió haberse celebrado la fiesta, fue en 1540, un año 9 técpatl;

Asimismo, hasta nuestros días existen poblaciones hacia el sur y norte del cerro, que aún llevan el nombre de Quauhtépetl o Cuauhtepec.

¹⁶Matthew Wallrath y Alfonso Rangel (1991:301), nos dicen que la máxima elongación de Venus es de 47° aproximadamente, pero varía desde 45° a 48° .

apenas un año después del año 8 acatl, que corresponde al de 1539. A este respecto el códice dice lo siguiente: “En este año de 1548, cuando murió el obispo [Juan de Zumarraga], fue un año de atamale, que es cuando ellos comían el pan cenceño; porque es de saber que de en ocho en ocho años, en el año navaja, ayunaban todos generalmente cuatro días, que no comían otra cosa sino pan cocido con agua y sin sal; y así siempre, como digo, era en esta letra, aunque no siempre 4 Navajas, sino una vez en cuatro, y otra vez en nueve, y otra vez en una, que fue cuando el obispo vino a esta tierra[1532]”.¹⁷

En suma: el 8 de mayo podría obedecer a un periodo de repetición de los ciclos octogonales de Venus, en tanto la pascua del espíritu santo y el 29 de septiembre, se asocian a los fenómenos estacionales.

La pascua del Espíritu Santo

La pascua no es sólo una fiesta móvil, sino todo el calendario eclesiástico cristiano es, en realidad, un calendario lunar que se convierte en solar sólo en torno a Navidad, fecha de una antigua fiesta solar. El domingo de pascua, día de la resurrección de Cristo, nos dice J. Le Goff (1991:187), es el primer día por excelencia. El concilio de Nicea del 325 hace del domingo un día festivo y fija la pascua en el primer domingo que sigue al primer plenilunio de primavera. EL texto del concilio dice: “pascua es el domingo que sigue al decimocuarto día de la luna que alcanza tal edad el 21 de marzo o inmediatamente después”.

Considerando que la pascua es una fiesta móvil y que el señor de Chalma se apareció en “la pascua del espíritu santo” de 1539, esto debió haber acaecido en la primera o segunda semana de abril, es decir entre el 4 y el 12 de abril, ya que el equinoccio de este año cayó el 11 de marzo juliano,¹⁸ pero agregando los diez días de la reforma gregoriana al calendarios nos da la fecha del 21 de marzo.¹⁹

¹⁷Citado por Rafael Tena (1992:74). En este mismo trabajo, pueden consultarse las tablas de correlación de los calendarios mexica y europeo.

¹⁸Véase al respecto las tablas de Venus y su relación con las fechas antiguas de Daniel Flores (1991), correspondientes al año de 1539, en donde el orto heliaco de Venus ocurrió el 11 de marzo, su máxima

Según Mora Chavarría (1997:160), Morley encontró que el 12 de abril, es el día en que daba inicio el ciclo ritual de la agricultura en Mesoamérica. De la misma manera, la cuenta del amanecer heliaco de Venus de 243 días, obedece exactamente al 12 de abril, tomado a partir del 13 de agosto (ibid.:159),²⁰ paso cenital del sol por la latitud Izapa (Edmonson,1995:156), otra fecha de suma importancia en el ciclo ritual agrícola, que nos conduce a posible origen del ciclo de 260 días (13 agosto-30 abril).²¹ Este grupo de alineamientos de la familia del 17°, servían para fijar el ciclo agrícola ceremonial de 260 días: en términos calendáricos, las fechas 12 de abril, así como 13 de agosto, están separadas por intervalos de 6 treceñas; además, los días 30 de abril y 13 de agosto dividen el año en intervalos de 260 y 105 días (Ivan Sprajc,1997:86).

La fecha 12 de abril, nos dice Mora Chavarría (1997:161), corresponde exactamente con el inicio ritual del año agrícola en el mes de Hueytozotli (12 de abril 2 de mayo), lo que significaría el alineamiento preciso de las veintenas y festividades relacionadas con el ciclo agrícola de temporal en los calendarios nahuatl del siglo XVI.

Por su parte, Closs (citado en Eveni,1993:279) descubrió en el templo dedicado a Venus, en Copan, que el último día de la aparición del planeta por una de sus ventanas en ciclos sucesivos, se correlacionaba estacionalmente con las fechas de los puntos extremos de Venus. Cuando un fenómeno ocurría al rededor del 9 de abril otro tenía lugar hacia el 9 de mayo, lo cual vinculan al planeta con la llegada de las lluvias. Investigaciones recientes realizadas por Sprajc (1996b:182,183) en una estructura circular dedicada a Venus en Huexotla Estado de México, demostraron que su construcción fue planeada y orientada hacia el poniente, exactamente hacia el Cuauhtépetl o mejor conocido como el cerro de los Tres Padres, lugar donde se hacían

elongación oeste el 18 de mayo y el equinoccio de primavera el 11 marzo juliano respectivamente. No obstante Munro S. Edmonson (1995:94) sugiere que el Domingo de Pascua de 1539, correspondió al 20 de abril juliano, del 8 Caña azteca.

¹⁹Para mayores detalles al respecto, véase “El calendario gregoriano en América” de Juan Comas (1957), en donde señala que el consejo de indias decide quitar 10 días al mes de octubre de 1582, pero al parecer, fue aplicado hasta el año de 1584 en el nuevo mundo.

²⁰Séjourné (1991:282) también señala la cuenta de 243 días para la salida heliaca de Venus.

²¹No obstante, los recientes trabajos de J. Broda (2001a) sugieren, que éste tipo de calendario bien pudo tener su origen en el horizonte preclásico de la Cuenca de México: en Cuicuilco.

sacrificios de niños en el mes de atlcahualo. Aquí lo interesante, es que las conclusiones de Sprajc, demuestran que existe una correlación intencional entre las orientaciones de las dos faces constructivas del circular, que coinciden con las puestas del sol entre el 6 de mayo y 7 de agosto. La primera fecha es de sumo interés, pues obedece a los máximos extremos de Venus, que para el siglo XIV y XV, precisamente, ocurrían entre el 3 y 6 mayo respectivamente, cada 8 años. Estas correspondencia indican que, el lugar de construcción del edificio debió ser cuidadosamente orientado hacia las montañas que marcaban determinados fenómenos astronómicos en el horizonte poniente, ya que, Venus visto desde el Circular de Huexotla, se ponía detrás del Pico Tres Padres al alcanzar sus mayores extremos norte, coincidiendo con el comienzo de la época de lluvias.

De la misma manera, Hanns J. Prem (1991:393), ha considerado, que los pueblos mesoamericanos, usaron el ciclo de 8 años del periodo venusino, como un indicio para la fiesta de Atamacualiztli, dado que en tiempos de la conquista, precisamente, la salida heliaca de Venus tuvo lugar en la segunda mitad del mes de Tepeilhuitl. No es por demás señalar, la posible relación de estos ciclos cósmicos, con las apariciones de los santos y vírgenes en este periodo histórico. Si tomamos en cuenta el año de 1539, ocho años antes, en 1531, tuvo lugar la hierofanía del cerro del Tepeyac: la aparición de Tonanztin-Guadalupe.²²

Tomando en cuenta lo anterior, a manera de hipótesis, podemos plantear que el calendario litúrgico cristiano, se trato de correlacionar con los ciclos estacionales y de repetición de los fenómenos venusinos. Si Venus tenía el poder supremo sobre las aguas, en suma: las primeras apariciones del planeta en abril estaban ligadas a los ritos de petición de lluvia y la siembra del maíz, los fenómenos de septiembre y octubre se vinculan con la cosecha, en tanto el 8 de mayo tendría relación con el inicio de la temporada de lluvias y la repetición de fenómenos estacionales de cada 8 años.

²²Resulta muy significativo que Joaquin Sardo (1810:68) haya “cotejado” la aparición del Santo Cristo de Chalma con la de la “Santísima Virgen de Guadalupe”: “casi á los diez años después de la aparición de la imagen de la madre fue la del hijo, en los días que celebramos la venida del Espíritu Santo”.

Tiempo lunar

La luna ha tenido desde épocas inmemoriales el poder supremo sobre las aguas, el eterno retorno a sus formas iniciales, hacen de ella el numen de los ritmos de la vida y de la muerte. Para Eliade (1984:163), la serpiente, en cuanto atributo de la gran diosa: “conserva su carácter lunar (de regeneración cíclica) unido al carácter telúrico. En un momento dado la luna es identificada con la tierra, considerada a su vez como la matriz de todas las formas vivas”. El destino metafísico de la luna es vivir sin dejar de ser al mismo tiempo inmortal, conocer la muerte como un reposo y una regeneración, nunca como un fin (ibid.:157).

El computo del ciclo lunar, comenzaba en Mesoamérica, con la primera aparición de la creciente lunar por el cielo poniente; se contaba como un periodo de 29 o 30 días: de luna nueva a luna nueva, de luna llena luna llena ó en base a los pasos sucesivos de la luna por una estrella, llamado mes sideral (Aveni,1993:86; Ulrich Cohler, 1991:235,247).

El mes sideral de 27.32166 días aproximadamente, para Aveni(1993:88), era computado en grupos de tres por los astrónomos antiguos, lo cual significa que la luna al cabo de 82 días llegará a su posición original con respecto a una estrella a la misma hora de la noche, de ahí que, los astrónomos del México antiguo, dieron más importancia al ciclo de 82 días que al de 27.

Es evidente que los pueblos mesoamericanos, compartían diferentes calendarios, aunque basados en los mismos principios (Kirchhoff,1954-1955) y que los antiguos sacerdotes astrónomos, trataron de correlacionar el Tonalpohualli (260 días) y el ciclo de 365 días (Xihupohualli) con la revolución sinódica de Venus (Caso,1967:79; Thompson,1988:154); pero, también resulta probable que, si el calendario venusino, en el periodo clásico, principiaba con la primera aparición de la estrella de la tarde, y que el culto a la estrella de la mañana apenas y alcanzo su auge después de la caída de Tula, la estrella de la tarde, según Lehmann, estuvo en un principio asociada con la luna creciente (citado en Sprajc,1996a:149) y, probablemente, con los ciclos siderales.

Iwaniszewski (1991) al estudiar las cruces punteadas de Teotihuacan, sugirió la posibilidad de que los lapsos (puntos) de 82 u 84 días, observados en las mitades sur y norte, se podían asociar con tres periodos siderales de la luna (82 días). La posibilidad de interpretar estos marcadores y las orientaciones de Teotihuacan en general, como fechas que marcan los ciclos agrícolas, viene a demostrar la importancia de los ciclos sidericos de la luna en los ritos agrícolas relacionado al cultivo del maíz. Las orientaciones hacia los 17°, de los edificios de Teotihuacan, así como los de Tenayuca, Chichén Itza (Krikerberg,1975:282,283) y Tula (Acosta,1956-1957), señalan el punto del ocaso solar cuando este astro está en el zenit; pero esta fecha indica al mismo tiempo el principio de la temporada de lluvia en la Meseta central, de manera que los pueblos más antiguos del altiplano la referían más a la lluvia que al dios del sol, como sucedió más tarde. En suma, las orientaciones de la familia de 17°, indican que su función era fijar, en el año trópico, un ciclo relacionado con la agricultura, sobre todo asociado al cultivo del maíz. Dichas orientaciones fueron determinadas con base en criterios astronómicos y calendáricos mucho muy exactos, y por lo tanto, adquirieron un significado simbólico y ritual, en parte conservado en las fiestas tradicionales: en religiosidad popular del culto a los santos, que continúan celebrando los pueblos del valle de México y comunidades indígenas de nuestros días.²³

Barbara Tedlock (1991:189), encontró entre los maya-quiche de Guatemala, un “entrelazamiento” de los cálculos sinódico y sideral lunar, que hasta nuestros días se usa como una combinación para predecir la lluvia y producir un sistema de ritos multimetricos, que vinculan cuatro periodos consecutivos de 65 días (o 260 días) con cuatro periodos de 82 días (o tres meses lunares siderales) que coinciden parcialmente, con los ciclos de 260 y de 365 días.

²³Por ejemplo, Ivan Sprajc (1997:52-85) señala que el culto a “Nuestro Señor de la caña” que se celebra el 16 de mayo en San Martín de las pirámides, podría tener alguna relación con el primer transito anual del sol por el zenit, que en el valle de Teotihuacan ocurre el 18 de mayo; en tanto la fiesta del “Divino redentor”, celebrada el 19 ó 20 de julio podría relacionarse con el segundo paso anual del Sol por el zenit (24 de julio). De igual forma las fechas 15 de mayo (San Isidro) y 25 de julio (Santiago) corresponden al grupo de alineaciones cerca de 19° que podrían relacionarse con los pasos zenitales del

Todo lo antes expuesto, toma su justa relevancia si tomamos en cuenta, que tres periodos sidericos de 82 días (246 días), coinciden aproximadamente, con la cuenta del amanecer helíaco de Venus, calculado en 243 días (Seler,1993:II,19; Séjourné,1991:282; Mora Chavarría,1997).²⁴ No es nuestra intención desarrollar aquí, tan compleja relación calendárica; sólo intentamos señalar la posible relación de los ritmos cósmicos, con los ritos de la vida cotidiana de los pueblos del valle de México.

Los dioses de la luna

Para los pueblos mesoamericanos, la luna estaba directa o indirectamente relacionada con gran número de dioses; entre los principales se encuentran Tláloc y otros dioses del agua, Quetzalcóatl, Tezcatlipoca y los dioses del pulque (González Torres,1994:118). A decir de Goncalves (1956:165), Chalchiuhtlicue, la antigua diosa del agua, se equipara a Mayáhuel, la diosa del maguey: ambas son símbolo de la fertilidad y de la abundancia.

Para Walter Lehmann (en Sprajc,1996a), la esencia de Quetzalcóatl no fue siempre la misma en todas las épocas: en su forma más antigua, Quetzalcóatl se relacionaba con la luna creciente y con la estrella de la tarde, que le confería más importancia al oeste en el sistema cosmológico de tipo lunar, mientras que la asociación con la estrella de la mañana vendría a ser un rasgo del sistema lunisolar. En suma, Venus, sobre todo su aspecto vespertino, tenía en la cosmovisión mesoamericana una clara relación con la lluvia, el maíz y la fertilidad (Sprajc,1996b:144).

En base a lo antes expuesto, podemos considerar, que las narraciones que giran en torno a los dioses del agua, mantienen una estrecha relación con hierofanías relacionadas con el Sol, Venus y la luna: desde la diosa del agua de Teotihuacan, la

Sol, mientras que las fechas 13 de junio (San Antonio) y 29 de junio (San Pedro) quizá representen sustitutos del solsticio de verano.

²⁴Al respecto de los mayas Thomson (1988:163), dice lo siguiente:"tanto el orto helíaco, que sigue a la conjunción inferior, como el intervalo de 236 días que sigue, y durante el cual Venus es estrella de la mañana, se asignarían al este".

Centeocihuatl de Tula,²⁵ la Chalchiuhtlicue del periodo azteca, y probablemente las de la Sirena de nuestros días.

Seler (1993:I,9,17) concluyó, que al igual que la luna, Venus está sujeto al mismo destino, en sus diferentes fases: “la estrella matutina una vez alcanzado su mayor elongación occidental se mueve hacia el sol, al igual que la luna, y al igual que ella acaba por desaparecer entre los rayos solares, para volver a aparecer en el cielo vespertino”. Para Seler (ibid.:48), cuando el mito narra que, Nanahuatzin se quema en el Teotexcalli: “alude a la luna que ya después despedazada, se quema en el este, en el sol, para volver a salir -en el cielo vespertino-, como luna nueva”. La luna llena, es la muerta, la primera decapitada; es Teteo innan ó Tlazolteotl, vieja madre de los dioses y de voluptuosidad, quien durante la fiesta de Ochpaniztli, fiesta de la barredura, es decapitada a media noche; en cambio, la luna creciente que aparece en el cielo de la tarde, esta asociada según Seler, a Tezcatlipoca.

Teteo innan, es para Seler, la diosa del plenilunio, que ha dado a luz a Cinteotl, numen del maíz, allá en Tamoanchan. Tamoanchan es el oeste mítico, región de la luna creciente por lo que Teteo innan está asociada, con Xipe Totec y Quetzalcóatl. Tamoanchan está identificado con la parte más alta del cosmos, dice López Austin (1994:93); con el mundo de los muertos; es todo el proceso del maravilloso cruce de las corrientes celeste y terrestre: es el lugar de la creación, donde giran revolviéndose en torzal las fuerzas cálidas de los nueve cielos y las frías de los nueve pisos del inframundo. Tamoanchan es el cielo y el inframundo, es el lugar del calor y el del frío, el del fuego y el del agua.

Para Krickeberg (1975:142), Teteo innan-Cihuacóatl-Ilamantecuhtli, es la forma primitiva de la diosa de la tierra del valle de México. Toci, nuestra abuela, es para diversos autores (Seler,1993:II,16,46; Duverger,1993:154,157), una advocación de Teteo innan y de Tlazolteotl; probablemente es una deidad otomi muy antigua del

²⁵Jorge R. Acosta (1956:94) reporta que en un cantil de cerro de la Malinche, se halla una escultura en bajorrelieve de gran importancia que ha sido identificada como Centeocihuatl. Este numen femenino se encuentra envuelto en conchas, chalchihuites y espirales que podrían significar el agua de ríos y manantiales que fluye de su cabeza; además lleva en sus manos al parecer una planta de maíz.

altiplano central, una figura polimorfa, diosa madre de la fecundidad y de la abundancia vegetal, en tanto su decapitación, tiene una connotación agrícola, que gira en torno a temas agrarios, al rededor del cultivo del maíz. Según Duverger, se trata nada menos que de Coyolxauhqui: hija de Coatlicue y capitana de los Centzon Huiznahua, símbolo de las tinieblas y de las fuerzas telúricas, que es decapitada por su hermano solar Huitzilopochtli. Esta decapitación y despedazamiento de la luna, significa para Seler, su acercamiento hacia el este con el sol, que termina con la muerte de la diosa en el novilunio y con el ahuyentamiento de sus acompañantes por el sol que sale.

Sahagún (1992:VII,II,434) nos dice que los otomies de Xaltocan: “tenían a la luna por dios y le hacían particulares ofrendas y sacrificios”. La referencia escrita más temprana del numen de las aguas, conservado en los Anales de Cuauhtitlán (1992:25), al cual hemos denominado con el termino genérico de la Sirena, viene a corroborar las aseveraciones de Sahagún, cuando mencionan que en el “Acpaxapocan”: “en cuanto había guerra, humanamente les hablaba a menudo a los xaltocamecas su dios, que salía del agua, y se les aparecía: se llamaba Acpaxapo; es una gran culebra; su rostro de mujer; y su cabello enteramente igual al de las mujeres, así como el suave olor. Les comunicaba y decía lo que les había de acontecer: si habían de hacer presa; si habían de morir y si habían de ser cogidos prisioneros: también les decía cuando y a que tiempos iban a salir los chichimecas, para que con ellos toparan los xaltocamecas. Pero los chichimecas ya tenían entendido cuando y a que tiempos venían de muy lejos los xaltocamecas a hacer sus sacrificios y a poner sus ofrendas a Acpaxapo”.

Por su parte, Carrasco (1950:138) reporta a una diosa lunar y de las cuevas, que los otomies veneran como Ilamantecuhtli en su aspecto de padre viejo, dios del fuego y de la madre vieja de la tierra y de la luna; relacionada con Xochiquetzal, diosa de la tierra y de la luna nueva, se celebraba en su honor la fiesta de Anthaxme, “la galleta de maíz blanco”, es decir las primicias de la cosecha (Soustelle,1994:74). De la misma manera, para Seler (1993:II,54), Xochiquetzal, la joven y bella diosa de la luna creciente, que brilla en la primera mitad de la noche, es originariamente una deidad de las montañas. Así parece demostrarlo su observación sobre Torquemada (1986:II,291) cuando dice que

los tlaxcaltecas: “tenían otras muchas fiestas en el año, como la de los mexicanos, en especial en el fin de los meses, que eran de 20 días, donde hacían muchas cosas supersticiosas, y sacrificios de hombres muy ordinarios, y mataban por año más niños, y niñas, que en otra cualquier parte, y a estas inocentes criaturas sacrificaban a los dioses del agua, como los mexicanos, que eran Tláloc, Matlacueye y Xochiquetzal”. Este hecho, es apoyado, por Seler en los tlahuilcas, quienes al parecer, celebraban una fiesta en honor de Xochiquetzal, precisamente en el mes de Tepeilhuitl. En tanto, para J. Broda (1971:260,262), Xochiquetzal, fue inicialmente la esposa de Tláloc y, Matlacueye no es sino una variante de Chalchiuhtlicue diosa de la montaña de Tlaxcala, deidad muy antigua del centro de México asociada con la diosa del agua de Teotihuacan. Chalchiuhtlicue, la de la falda de jade, era la diosa del agua de las fuentes, los ríos, los lagos, y especialmente de la laguna de México.

Para Galinier (1990:581,583), en la actualidad, bajo el nombre de la Sirena (Hmuthe), la tradición otomi designa a una deidad cercana a la vez de la compañera de Tláloc (Chalchiuhtlicue) y de Uixtocihuatl deidades del agua y de la sal del antiguo panteón mexica: todas sus elaboraciones posteriores, conciernen a su elemento acuático, hacen referencia a una divinidad femenina, mitad criatura humana, mitad pez, denominada la Sirena. Báez-Jorge (1992:135,140), coincide con Galinier al asociar a la Sirena con estas dos deidades mexicas, y señala que la imagen mítica europea de la Sirena, se identificó desde los primeros tiempos de la Colonia con las de las Diosas del agua mesoamericanas, llegando en algunos casos a desplazar o inhibir su denominación autóctona y produciéndose “epifanías sincréticas” como resultado del fenómeno transculturativo. No obstante las diosas acuáticas continúan asociadas a las cuevas. En la actualidad, los huicholes rinden culto en una cueva a Na’aliwáemi, diosa-serpiente a la que se encomienda la procreación de los animales: se le depositan cuernos de bovinos y los primeros frutos de la cosecha (López Austin,1994:145,147).

Esta diosa Chalchiuhtlicue, nos dice Sahagún (1992:I,XI,35), “honrábanla porque decían que ella tenía poder sobre el agua de la mar y de los ríos, para ahogar a los que andaban en estas aguas y hacer tempestades y torbellinos en el agua, y anegar los navíos

y barcas y otros vasos que andan por el agua”. Era venerada junto con Uixtocíhuatl y Chicomecoatl: “ porque decían que estas tres diosas mantenían a la gente popular para que pudiese vivir y multiplicar”, eran las encargadas de proveer los alimentos. Chalchiuhtlicue, pues, era a la vez diosa del maíz y diosa del agua (Krickerberg,1975:148).

A manera de síntesis, el estudio de Thompson (1939:168) sobre las deidades lunares en Mesoamérica, nos proporciona sus características más comunes:

- 1.-Era la esposa (a veces la hermana) del sol.
- 2.-Era la patrona de los trabajadores textiles y presumiblemente inventó el tejido.
- 3.-Presidía la procreación y el nacimiento y fue la primera mujer que tuvo relaciones sexuales.
- 4.-Era licenciosa.
- 5.-Como la primera mujer era conocida como “Nuestra abuela” o “Madre de los dioses”.
- 6.-A través de sus características licenciosas es asociada con la rosa.
- 7.-Su esposo (o asociado) era un poeta o cantante.
- 8.-En la tradición mexicana, y probablemente también en la maya, ella era también la madre de la tierra y madre del dios del maíz.
- 9.-Estaba asociada con el zopilote rey, el venado y con la araña.
- 10.-Era la diosa de la adivinación.
- 11.-Estaba relacionada con el agua.

Durante el proceso de la “aculturación forzada”, el culto al dios Oztoteotl, fue únicamente sustituido por el del Cristo milagroso (Carrasco,1979:149); de forma tal, que nos dice Lafaye (1997:89): los grandes mediadores entre la esperanza mesiánica de los indios y el milenarismo de los evangelizadores, entre los héroes-dioses indígenas y los santos del evangelio, fueron los santuarios. Al no poder dismantelarlos como a las pirámides o desviarlos como a los ríos, los religiosos católicos trataron de aprovechar la afluencia de peregrinaciones a los lugares sagrados de las religiones autóctonas. Así, gracias a la permanencia de los santuarios politeístas, más o menos acondicionados por el

cristianismo, ha quedado asegurada la continuidad histórica de los pueblos del valle de México.

De esta manera, las particularidades religiosas mesoamericanas, como la existencia de deidades locales, hallaron acomodo en la nueva situación bajo la forma de santos patronos que correspondían a cada barrio, estancia o pueblo. Las ermitas edificadas para la veneración de estas imágenes tutelares fueron puntos de referencia importantes para el mantenimiento de la identidad comunal de los indios, que cobró fuerza cuando fueron mediatizadas o destruidas las unidades sociales más amplias (Bonfil Batalla, 1989:135). Como lo ha señalado López Austin (1989:76), si bien la religión oficial se desplomó estrepitosamente con la derrota sufrida por los estados mesoamericanos: aún “quedaba un pueblo de agricultores, ligado a su agua, a su cerro. De un protector seguían viniendo vida, vegetación, amparo, salud, profesión, liga, esperanza de libertad. No debían abandonarse como querían los dominadores, los pueblos indios a los númenes, desconocidos. La presión de los misioneros dio la solución rápidamente. Podían los indígenas llevar a cabo una sustitución simple de nombre, de imagen, para aprovechar un satisfactorio recurso: el paralelismo cultural: los santos patronos de los pueblos”.

V.-LA MEMORIA Y EL OLVIDO

Una sociedad tendrá siempre necesidad
de definir su pasado, tendrá siempre
necesidad de su pasado para
definir su futuro.

JEAN CHESNEAUX

¿HACEMOS TABLA RASA DEL PASADO?

El país que ya no tenga leyendas
-dice el poeta- está condenado a
morir de frío. Es hartó posible.
Pero el pueblo que no tuviera mitos
estaría ya muerto.

GEORGES DUMÉZIL

EL DESTINO DEL GUERRERO

La endoculturación nativa

En el momento del encuentro entre los dos mundos, convivían en los pueblos de Ecatepec, habitantes de habla náhuatl y otomi. Después de la guerra de conquista, congregaciones y epidemias, los pueblos sobrevivientes fueron reagrupados en torno a las encomiendas, corregimientos, jurisdicciones, etc, regularmente en manos de españoles privilegiados. A partir de este momento comenzaron a llegar al valle de

México, contingentes de esclavos negros, así como de españoles y peninsulares que se asentaron en los límites de los “pueblos de indios”.

Se ha calculado que la población del valle de México, en el momento del contacto, contaba con alrededor de 1 millón 500 mil habitantes, que sufrió una disminución de 325 mil en 1570; otra disminución de alrededor de 70 mil a mediados del siglo XVII; un incremento de aproximadamente 120 mil en 1742; y otro aumento de 275 mil en 1800 (Gibson,1996:144).

Para el año de 1580, Chiconauhtla, era una jurisdicción de pueblos de indios que contaba con los siguientes tributarios: Tecama 410 tributarios, Ecatepec con sus diferentes barrios sujetos - Teupan, Tlateypan, Zacacalle, Coatlalpan, Huixachitla y Coacalco- 1230 tributarios, Chiconauhtla 440, Xaltocan 420; además contaba ya con cinco estancias de Españoles de ganado menor y dos labores de pan (Relación de Chiconauhtla,p.230,234). El quinto capítulo de la “instrucción y memoria de las relaciones que se han de hacer para la descripción de las indias”, dice lo siguiente: “esta comarca y jurisdicción tiene como 2 mil quinientos indios, que son muy pocos porque dicen los indios antiguos, y así se ve por las poblaciones antiguas, que solía haber en esta jurisdicción, en cada pueblo de las cabeceras arriba nombradas, tantos indios como ahora hay en la jurisdicción toda. Y, los que ahora están poblados están en sus pueblos formados, con sus iglesias permanentes. Los indios de esta jurisdicción son indios de buen entendimiento y de razón, y de buenos y vivos ingenios. Son, algunos, mercaderes y tratan unos con otros, y entre ellos son inclinados a la caza, y otros a la pesquería, y otros a las labores de los frutos que cogen en esta tierra, y, algunos, andan a caballo, como son los principales, con licencia de Vuestro muy excelente visorrey, y hay, en esta jurisdicción dos géneros de lenguas: mexicana y otomit(e), y la que más se usa es la mexicana” (ibid.:234).

La información vertida en los cuestionarios de estas memorias impresas, sobre las costumbres y modos de vida de los pueblos de esta jurisdicción es poca; sin embargo, nos proporciona un dato revelador de los alcances que tuvo la desestructuración de las instituciones indias. Para 1580, los indios de esta jurisdicción, aún se encontraban

sumidos en una grave depresión psico-social, al grado que, nos dice Pedro López de Ribera, corregidor del pueblo de Chiconauhtla: “yo no he visto ni sabido que haya yerbas con que se curen los naturales, sino que se dejan morir como bestias, sin hacerse remedio” (ibid.:237);”.. y en cuanto a lo que tributaban y los ritos que guardaban, yo no lo pude saber, porque los indios que lo podían saber son muertos” (ibid.:235). Para Charles Gibson este “proceso de decadencia” que continuo después de 1570, se debió en gran parte a las epidemias que azotaron a los pueblos de 1576 a 1581. Al respecto nos ofrece la siguiente relación de tributarios indígenas en Ecatepec: para 1570 ,2600; **1644,362; 1692, 260**; 1742, 1024; 1763-1765, 1631; 1782, 1834; 1787-1794, 2205; 1797-1804, 3024.²⁶

Durante los años de 1614 y 1630, tuvo lugar el “tempo” de mayor importancia en el proceso aculturativo indo-negro-español, en donde la cultura indígena produjo cambios de alcance en la cultura conquistadora, pero a su vez, y en mayor monto y cantidad sufrió la coerción y el imperio de la economía y la religión coloniales y complejos culturales ajenos, lo cual puso en peligro de extinción a los pueblos nativos (Aguirre Beltran,1992:253). La información disponible en los archivos, nos muestra que la mezcla étnica era mayor en la Ciudad de México y en los pueblos y haciendas más grandes que en los pueblos más pequeños y en el campo (Gibson,1996:146), quienes continuaban manteniendo una endogamia y aislamiento²⁷ como un mecanismo de etnoresistencia: la jurisdicción de Ecatepec de 1791 muestra 1884 indios casados con mujeres indígenas y sólo 95 indios casados con “otras castas” (Gibson,1996:146). Para el siglo XVIII, a decir de Gruzinski, la idolatría continua siendo algo más que una simple “supervivencia”, y no ha dejado de organizar algunos de los vínculos de los indígenas con lo divino apoyándose en la permanencia de un entorno, de un paisaje todavía poblado de los “señores de las montañas, de las grutas y de los cielos”: el viejo calpulteotl, el protector tutelar, aún no

²⁶Charles Gibson (1996:145) cuadro 10. Tributarios indígenas por jurisdicción política.

²⁷Véase al respecto la jurisdicción de San Cristóbal , AGN Exp 3, Ramo padrones, Vol. 6.,p.6. 1791, en donde se señala que el pueblo de la Magdalena Huixachitla, no fue censado, porque “carece absolutamente de gente de razón”, es decir de españoles.

ha muerto.²⁸ A pesar de la negación de lo divino indígena, resurge reintroducido a la fuerza por las imágenes cristianas; sin embargo, partes enteras de las culturas indias cayeron en lo aberrante y lo demoníaco (Gruzinski,1995:52).

Uno de los mecanismos más poderosos que permitieron la cohesión y sobrevivencia de estos pueblos, fue un proceso de endoculturación, el cual garantiza desde edades muy tempranas, la continuidad de las pautas sociales y culturales por ser, parcialmente, de naturaleza inconsciente. Aguirre Beltran (1991:42), siguiendo a Herskovits, define a la endoculturación como: “el proceso por medio del cual el individuo asimila las tradiciones de su grupo y conforme a ellas se comporta”. En él distingue dos momentos contrarios: el que actúa durante la niñez y el que se realiza en la edad adulta. Durante el primer momento, la persona es condicionada por los patrones básicos de su cultura. Aprende a manejar los símbolos del lenguaje, las formas aceptadas de comportamiento, los valores reconocidos y las instituciones a las que debe adaptarse. Todo ello lo asimila de tal modo en el subconsciente, que la adhesión a las formas de vida del grupo propio se establecen con firmeza y solidez. Durante el segundo momento, la endoculturación opera en el plano consciente. Lo que es prestado a un individuo puede ser aceptado o rechazado; elige críticamente entre las alternativas que se le brindan.

Los símbolos del lenguaje

La memoria y la tradición oral han sido desde los inicios de la historia de la humanidad, una fuente necesaria e imprescindible en contextos donde la cultura oral era el eje de producción y transmisión de conocimientos (Aceves Lozano,1993). Las culturas del centro de México, son antes que nada culturas de lo oral (Gruzinski,1991), es decir, son culturas postfigurativas²⁹ en donde sus habitantes han tenido sumo cuidado en

²⁸Serge Gruzinski (1991:232), señala que en 1756, en Coatepec, en el valle de Toluca, los indios siguen cuidando una serpiente que encarna al guardián de la comunidad y recibe ofrendas de vino y de aguardiente.

²⁹Entiendo por cultura postfigurativa según lo ha definido Margaret Mead (1990), como aquel grupo de individuos compuesto cuanto menos por tres generaciones, que dé la cultura por supuesta, de modo tal

cultivar las tradiciones orales, en codificarlas, en dirigirlas y transmitir las a través del tiempo, de generación en generación. De esta manera, siguiendo a Paul Ricoeur podemos decir, que la memoria de los antepasados se halla en intersección parcial con la memoria de los descendientes, y esta intersección se produce en un presente que “tiende un puente entre pasado histórico y memoria, gracias al relato ancestral, que opera como un conector de la memoria con el pasado histórico, concebido como tiempo de los muertos y tiempo de lo que precede al nacimiento. Si remontamos esta cadena de memorias, la historia tiende hacia una relación en términos de nosotros, extendiéndose de forma continua desde los primeros días de la humanidad hasta el presente”.³⁰ Así, la esfera principal en la que se cristaliza la memoria colectiva de los pueblos sin escritura, son los mitos de origen, ellos dan un fundamento -aparentemente histórico- a la existencia de etnias o de familias (Le Goff,1996:136). Estas narraciones orales, representan la tradición de los pueblos, que de boca en boca, transmiten los significados más profundos de la vida; pero son también “elementos dinámicos de la cultura que contribuyen a la reproducción de la vida social dando sentido a los acontecimientos; auténticos sistemas de valores que ofrecen interpretaciones de cuanto sucede a nivel de la comunidad y a nivel del mundo” (Enzo Segre,1990:11,12). Estos testimonios orales, en suma, han de estimarse como un testimonio antropológico e histórico, en la medida que son el documento más genuino de una misma comunidad, acumulado a través del tiempo (Apalategi,1987:19,22).³¹

Como bien ha dicho Georges Dumézil (1990:15), la función de esta clase particular de leyendas que son los mitos es, en efecto, expresar dramáticamente la ideología de que

que el niño acepte ciegamente durante su proceso de maduración todo aquello que quienes lo rodean no ponen en tela de juicio. En semejantes circunstancias se aprende un cúmulo inmenso de formas de conducta pautadas culturalmente e interiormente coherentes y sólo una parte mínima de este acervo llega a nivel consciente, lo cual le otorga gran estabilidad a la cultura postfigurativa. Por tales razones, este tipo de cultura es generacional, su continuidad depende de los “planes” de los ancianos y de la implantación casi imborrable de dichos “planes” en la mente de los jóvenes.

³⁰Paul Ricoeur(1999:799) sigue a A. Schutz en su planteamiento sobre el mundo de los sucesores.

³¹Para Apalategi ibdi.,p.153, los “cuentos viejos”, como él los llama, poseen un nivel narrativo, nivel de subsistencia social y nivel histórico. Esta diferenciación es conceptual, ya que en la realidad del cuento existe una interrelación entre lo narrativo, lo social y lo histórico.

vive la sociedad, mantiene ante su conciencia no solamente los valores que reconoce y los ideales que persigue de generación en generación, sino ante todo su ser y su estructura mismos, los elementos, los vínculos, los equilibrios, las tensiones que la constituyen, justificar, en fin, las reglas y las prácticas tradicionales sin las cuales todo lo suyo se dispersaría. Este tipo de narraciones que son los mitos, no son para Dumézil (ibid.:68), una producción gratuita y fantasiosa, sino el receptáculo de un saber tradicional; sirven a los adultos de las generaciones sucesivas y a los educadores de las juventudes. Según Malinowski, el mito, como constatación de la realidad primordial que aún vive en nuestros días y como justificación merced a un precedente, proporciona un modelo retrospectivo de valores morales, orden sociológico y creencias mágicas: “No es por consiguiente, ni una mera narración, ni una forma de ciencia, ni una rama del arte o de la historia, ni un cuento explicativo. El mito cumple una función *sui generis* íntimamente relacionado con la naturaleza de la tradición y con la continuidad de la cultura, con la relación entre edad y juventud y con la actitud del hombre hacia el pasado. La función del mito, por decirlo brevemente, consiste en fortalecer la tradición y dotarle de un valor y prestigio aún mayores al retrotraerla a una realidad, más elevada, mejor y más sobrenatural, de eventos iniciales” (Malinowski,1994:171). El mito es pues, para Malinowski (ibid.:123), la constitución de una realidad primordial, más grande y más importante, por la que la vida, el destino y las actividades presentes de la humanidad están determinadas y cuyo conocimiento le proporciona al hombre el motivo del ritual y de las acciones morales, junto con indicaciones de cómo celebrarlas. Este tipo de narraciones orales a las cuales hemos definido como mitos, nos dice Mircea Eliade, tienen por función principal, fijar los modelos ejemplares de todos los ritos y de todas las acciones humanas significativas.

Entre esta actividad de narrar una historia y el carácter temporal de la existencia humana, señala Ricoeur (1995a:113), existe una correlación que no es puramente accidental, sino que representa la forma de una necesidad transcultural. Esto significa, que “el tiempo se hace tiempo humano en la medida en que se articula en un modo narrativo, y la narración alcanza su plena significación cuando se convierte en una

condición de la existencia temporal”. En esta tesis, la temporalidad es llevada al lenguaje en la medida en que éste configura y refigura la experiencia temporal: “comprender lo que es narración es dominar las reglas que rigen su orden sintagmático. En consecuencia, la inteligencia narrativa no se limita a suponer la familiaridad con la red conceptual constitutiva de la semántica³² de la acción -articulada en signos, reglas, normas: desde siempre está mediatizada simbólicamente-; requiere, además, familiarizarse con las reglas de composición que gobiernan el orden diacrónico de la historia” (ibid.:119). En otras palabras: “Comprender una historia es comprender a la vez el lenguaje del “hacer” y la tradición cultural de la que procede la tipología de las tramas” (ibid.:119,120).³³ Porque el mito, nos dice Cassirer (1989:29), no hace más que trasladar a la forma de informe o narración un determinado fondo de representación que como tal está dado. En lugar de revelarnos la génesis de dicho fondo y en lugar de aclarárnoslo sólo nos da, antes bien, su explicación, su despliegue en la forma de un acontecimiento temporal.³⁴ Según Gadamer (1992:80), en el lenguaje, en la linguisticidad de nuestra experiencia del mundo se realiza la mediación de lo finito y lo infinito que nos

³²Ricoeur ibid.,p.70, entiende por semánticas aquellas características de los símbolos que: 1] se prestan al análisis lingüístico y lógico en términos de significación e interpretación, 2] se traslapan con las características correspondientes a las metáforas. Sin embargo, algo en el símbolo no corresponde con la metáfora y, por este motivo, se resiste a cualquier transcripción lingüística, semántica o lógica: lo sagrado.

³³En otras palabras, esta tradición cultural de los tipos, es lo que Umberto Eco (1991:112-120) llama “unidades culturales” : “ postulados semióticos de esa ecuación entre códigos que la sociedad realiza continuamente, de esa correlación entre formas y contenidos que dan substancia a una cultura”; algo que esa cultura ha definido como unidad distinta de otras y, por lo tanto, puede ser una persona, una localidad geográfica, una cosa, un sentimiento, una esperanza, una idea, una alucinación. Para Eco ibid.,p.51, estos “síntomas de significados” (en cuanto unidades culturales que se convierten en contenidos de posibles comunicaciones) están organizados en estructuras (campos o ejes semánticos) que siguen las mismas reglas semióticas descubiertas por los sistemas de significantes.

³⁴Cassirer ibid.,p162., partió del supuesto de que el lenguaje, el arte y la religión son representación, es decir manifestación de algo espiritual en algo sensible: “En efecto, por “forma simbólica” ha de entenderse aquí toda energía del espíritu en cuya virtud un contenido espiritual de significado es vinculado a un signo sensible concreto y le es atribuido interiormente. En este sentido, el lenguaje, el mundo mítico-religioso y el arte se nos presentan como otras tantas formas simbólicas particulares”. Gadamer (1992:76) coincide con Cassirer en que estas formas simbólicas en efecto son una configuración del espíritu en la temporalidad fugaz del fenómeno sensible en tanto representan en ese sentido el centro unificador, al ser tanto un fenómeno objetivo como una huella del espíritu. No obstante señala, que hay que preguntarnos si ese análisis de las fuerzas espirituales, explican realmente la

corresponde como seres finitos:”el lenguaje hace la constante síntesis entre el horizonte del pasado y el horizonte del presente. Nos entendemos conversando, muchas veces malentendiéndonos, pero al fin y al cabo utilizando palabras que nos hacen compartir las cosas referidas. El lenguaje posee su propia historicidad. Cada uno de nosotros tiene su propio lenguaje” (ibid.:61). De esta manera, la esencia de la tradición es el “seguir transmitiendo lo transmitido” y, la comprensión sólo viene a convertirse en una tarea necesitada de dirección metodológica a partir del momento en que surge la “conciencia histórica”, que implica una “distancia fundamental del presente frente a toda transmisión histórica” (Gadamer,1999:16). La tradición lingüística, dice Gadamer, es tradición en el sentido auténtico de la palabra , lo cual quiere decir que no es simplemente un residuo que se haya vuelto necesario investigar o interpretar en su calidad de reliquia del pasado. Lo que llega a nosotros por el camino de la tradición lingüística no es lo que ha quedado sino algo que se transmite, que se nos dice a nosotros, bien bajo la forma del relato directo, en la que tienen su vida el mito, la leyenda, los usos y costumbres, bien bajo la forma de la tradición escrita, cuyos signos están destinados inmediatamente para cualquier lector que esté en condiciones de leerlos (ibid.:468). Ahora, el mito o la mitología, se convierte para nosotros en un lugar semántico que pertenece a la interpretación.

A pesar de que la escritura es la manifestación íntegra del discurso, Ricoeur considera que en el momento de abordar el símbolo, debemos considerarlo en términos de “una estructura de doble sentido que no es una estructura puramente semántica”, sino que conjunta dos universos del discurso: “uno lingüístico y otro de orden no lingüístico”.³⁵ Según Ricoeur esto nos ayuda a estar en guardia contra todos los intentos de reducir lingüísticamente la mitología. Es decir, que “el enlace entre el mito y el ritual atestiguan,

peculiaridad del fenómeno del lenguaje, ya que éste no aparece yuxtapuesto al arte o la religión y mientras se le conciba como una forma simbólica no aparece aún en sus verdaderas dimensiones.

³⁵Paul Ricoeur, nos dice G. Durand (1971:15-16), reconoce que todo símbolo auténtico posee tres dimensiones concretas: es al mismo tiempo “cósmico” (es decir, extrae de lleno su representación del mundo bien visible que nos rodea), “onírico” (es decir, se arraiga en los recuerdos, los gestos, que aparecen en nuestros sueños) y por último “poético”, o sea que también recurre al lenguaje, y al lenguaje más íntimo, por lo tanto el más concreto.

de otra forma, la dimensión no lingüística de lo sagrado. Funciona como una lógica de correspondencias, que caracterizan al universo de lo sagrado e indican lo específico de la visión del mundo que tiene el homo religiosus” (Paul Ricoeur,1995a:74). Ricoeur sigue aquí el concepto de hierofanía de Eliade, él cual no le confiere ningún privilegio especial al habla, ya que lo sagrado puede manifestarse con igual claridad en las piedras ó en los árboles, vistos como “portadores de la eficacia”. Es en este sentido que los símbolos dentro del mito, están confinados dentro del universo sagrado: sólo acuden al lenguaje en la medida en que los elementos del mundo se hacen transparentes. Por ello dice Ricoeur, que en el universo sagrado, la capacidad para hablar se funda en la capacidad del cosmos para significar. Por lo tanto, la lógica del sentido produce la misma estructura del universo sagrado. Su ley es la ley de correspondencia, correspondencia entre la creación *in illo tempore* y el orden actual de apariencias naturales y actividades humanas (ibid.:75). El símbolo es, pues, una representación que hace aparecer un sentido secreto; es la Epifanía de un misterio (Gilbert Durand,1971:15).

La domesticación del tiempo y de la memoria

Las observaciones dirigidas hacia el hombre cotidiano, a decir de Jaques Le Goff (1996:140), nos conducen naturalmente al estudio de las mentalidades: a “lo que cambia menos en la evolución histórica” y que nutre el mundo de las ideas, pero que abrevan ellas mismas en el mundo de las profundidades que carecen de la agilidad y los instrumentos mentales de los medios intelectuales especializados, informados, abiertos al cambio. Gracias a ello, en el corazón mismo de nuestras ciudades industriales, desde el momento que uno escruta la psicología y la conducta colectivas, se manifiesta la presencia activa del “arcaísmo”: “se trata de algo mental que no se pierde en la noche de los tiempos. Los sistemas mentales pueden fecharse históricamente aun cuando arrastren consigo restos de arqueocivilizaciones, caras a André Varagnac” (loc.cit). En suma, argumenta Le Goff (ibid.:158), las mentalidades han de estudiarse en el nivel del lenguaje y de sus significaciones. Para decirlo con palabras de Carlo Ginzburg (1998:25): “Como

la lengua, la cultura ofrece al individuo un horizonte de posibilidades latentes, una jaula flexible e invisible para ejercer dentro de ella la propia libertad condicionada”. Ginzburg (ibid.:28) va a definir una “mentalidad”, en base a la recurrencia de elementos inertes, oscuros, inconscientes de una determinada visión del mundo, delimitada específicamente por las supervivencias, los arcaísmos, la afectividad, lo irracional: lo mítico.³⁶ A decir de Michel Foucault estas nociones de “mentalidad” o de “espíritu”, permiten establecer entre los fenómenos simultáneos o sucesivos de una época dada una comunidad de sentido, lazos simbólicos, un juego de semejanza y de espejo, o que hacen surgir como principio de unidad y de explicación la soberanía de una conciencia colectiva.³⁷

Así, la historia profunda, la larga duración, no está inscrita en las cosas, sino en el discurso de las comunidades: en sus mitos de origen y en su comportamiento (Lepetit,1995). Ahora bien, la estructura interna de una mentalidad de un grupo, como ha dicho Mannheim (1993:184), nunca se puede comprender mejor que cuando nos esforzamos en penetrar su concepto del tiempo, a la luz de sus esperanzas, de sus aspiraciones y de sus propósitos. En base a ello, crea un “ordenamiento significativo de los acontecimientos” del presente, pasado y futuro.³⁸ De este modo, el “tiempo” o,

³⁶Según Ginzburg ibid., p.109, en realidad no era de los libros de donde el molinero Menocchio, había extraído su propia cosmogonía del “queso y los gusanos”, en realidad, él se hacía eco inconscientemente de mitos antiquísimos y remotos transmitidos oralmente de generación en generación. A decir de Ginzburg en un mito hindú que ya figura en los Vedas, el origen del cosmos se explica con la coagulación -similar a la leche- de las aguas del mar primordial, batidas por los creadores. Ginzburg, ibid.,p.114, describe de la siguiente manera el caso de Menocchio: “De este modo un cúmulo de elementos compuestos, antiguos y menos antiguos, se introdujo en una construcción nueva. En un muro destacaba el fragmento casi irreconocible de un capitel, o el perfil casi destruido de un arco gótico, pero el diseño del edificio era suyo, de Menocchio. Con una actitud inconscientemente desprejuiciada, se sirvió de los restos del pensamiento de otros como si fueran piedras y ladrillos. Pero los instrumentos lingüísticos y conceptuales que pudo procurarse no eran neutros ni inocentes. Aquí está el origen de la mayor parte de las contradicciones, de las inseguridades, de las incongruencias de sus discursos. Con una terminología embebida de cristianismo, de neoplatonismo, de filosofía escolástica, Menocchio intentaba expresar el materialismo elemental, instintivo, de generaciones y generaciones de campesinos”.

³⁷Michel Foucault (1999:34-44) también considera que la lengua constituye un sistema para enunciados posibles, si bien es un conjunto finito de reglas que autoriza un número infinito de pruebas, en el campo de los acontecimientos discursivos es un conjunto siempre finito, por lo que no se puede reconstruir un sistema de pensamiento sino a partir de un conjunto definido de discurso.

³⁸Karl Mannheim al respecto de una mentalidad, loc. cit., indica: “Cuando nos referimos a ciertas formas y etapas de la mentalidad,... tenemos presentes las estructuras mentales concretas y fáciles de

mejor dicho, la determinación del tiempo, se muestra como un medio de orientación que los hombres han elaborado para dominar tareas sociales muy precisas a lo largo de los siglos, entre las cuales se encuentra la determinación de los movimientos de los astros (Norbert Elias,1997:94,95).

Para los pueblos mesoamericanos, este tiempo de la naturaleza y de los astros, está hondamente enraizado en el mundo de la mitología y del pensamiento religioso; hicieron de los cálculos del tiempo, fórmulas de rito y adoración matematizadas, expresadas en el mito (León-Portilla,1994:37,106). El mito como narración sagrada, dice M. Eliade (1999:63), importa también por las revelaciones que nos suministra acerca de la estructura del tiempo: es cualitativamente diferente del tiempo profano, de la duración continua e irreversible. En una palabra, el mito, considera Eliade, sucede en un tiempo “intemporal”-eterno-, en un instante sin duración. Esto significa, que el mito, “implica una ruptura del Tiempo y del mundo en torno; realiza una apertura hacia el Gran Tiempo, hacia el tiempo sacro” (ibid.:64):³⁹ equivale a una revelación de una “realidad

descubrir, como se las encuentran en seres humanos individuales. No pensamos en cierta unidad arbitrariamente construida (como la “conciencia en sí” de Kant), o en una entidad metafísica que es preciso situar más allá de las mentes concretas de los individuos (como el “espíritu” de Hegel). Queremos más bien indicar las estructuras mentales concretamente descubribles, tal como se pueden comprobar en individuos. Por tanto, nos ocuparemos aquí de los pensamientos, de los actos y de los sentimientos concretos y de sus reacciones internas con los tipos concretos de hombres”. Para Mannheim ibid.,p185, cada mente individual, sin embargo, siendo un algo concreto (a pesar de todas las mezclas), tiende a organizarse por lo general, a lo largo de líneas estructurales de “tipos ideales” históricamente cambiantes. Estas construcciones, nos dice, “como tipos ideales de Max Weber, sirven sencillamente para dominar las complejidades pasadas y presentes. En nuestro caso, su propósito no es sólo ayudar a comprender hechos psicológicos, sino también, en toda su “pureza”, estructuras que se desenvuelven históricamente y operan sobre aquellos”.

³⁹Mircea Eliade extrae estas reflexiones acerca del Gran Tiempo, inspirado en los mitos indios, principalmente, “el desfile de las hormigas”. Puede encontrarse la versión de este mito ampliada y comentada en el libro de Heinrich Zimmer, “Mitos y símbolos de la India” (1997:13-31), el cual, Eliade (1999:66) afirma, empleó para su estudio del Gran Tiempo. Por su parte Ricoeur (1999:784-791) habla de un “tercer tiempo”-de la noción de predecesores-sucesores de las generaciones-, tiempo mítico o “Gran Tiempo” que ordena en relación recíproca, los diferentes ciclos de duración: los grandes ciclos celestes, las recurrencias biológicas y los ritmos de la vida social. A decir de Aguirre Rojas(1995a:38-39) esta misma concepción del tiempo sagrado y tiempo profano oriental, puede observarse en Marc Bloch y en Braudel, en las distintas duraciones históricas que han propuesto dentro de su teoría del tiempo social. A este respecto escribe Braudel (1994a:11),en sus años de prisión y de angustia: “El problema consistía en librarse de alguna manera de los acontecimientos que se oían a nuestro alrededor diciéndonos: “no es tan importante”. ¿No podíamos superar esos vaivenes, ese sube, ese baja, para ver algo completamente diferente? Es lo que llamé muy pronto “el punto de vista de Dios Padre”. Para Dios

estrictamente metafísica a la que no puede llegarse sino a través de los mitos y de los símbolos” (ibid.:68).

Ahora bien, en la historia de los pueblos del valle de México, el predominio de los tiempos largos, nos remite a la característica esencial de una mentalidad que extrae sus contenidos de una cultura agraria. Las narraciones que a continuación intentaremos descifrar, sólo pueden ser descritas en toda su complejidad, si consideramos la permanencia y continuidad, de una cosmovisión⁴⁰ con profundos sedimentos de origen mesoamericano,⁴¹ que han perdurado hasta nuestros días.

Padre, un año no cuenta; un siglo es un parpadeo. Y, poco a poco, por abajo de la historia de las fluctuaciones, por debajo de la historia de los acontecimientos, de la historia superficial, me interese en la historia casi inmóvil, la historia que no se mueve, pero que se mueve lentamente, la historia repetitiva”. Marc Bloch (1996:122) afirma lo siguiente: “El cristianismo es una religión de historiadores. Otros sistemas religiosos pudieron fundar sus creencias y sus ritos sobre una mitología hasta cierto punto fuera del tiempo humano”. Recientes investigaciones de Stanislaw Iwaniszewski (2001:52-55) han puesto de manifiesto, que entre los mayas, existía un tiempo cíclico de duración prolongada y otro direccional o lineal, que conjugaba el tiempo mítico (cósmico) de la creación del universo con el tiempo de los hombres (el tiempo histórico). En sus textos jeroglíficos plasmados en los dinteles o estelas, Iwaniszewski ha encontrado historias de los linajes, de antepasados que descienden de fundadores míticos asociados a los dioses. Esta concepción del tiempo a decir del autor, permite dividir a la sociedad maya en dos clases sociales básicas: la que controlaba el acceso al pasado y guardaba la memoria histórica y la que carecía de una historia particular.

⁴⁰Entiendo por cosmovisión en el sentido que la definió López Austin (1984: I,20), como “el conjunto articulado de sistemas ideológicos relacionados entre sí en forma relativamente congruente, con el que un individuo o un grupo social, en un momento histórico, pretende aprehender el universo”. Por sistema ideológico entiende, ibid.,pp.23, al “conjunto articulado de elementos ideológicos (representaciones, ideas y creencias), delimitados por particulares formas de acción, con los que un individuo o un grupo social opera sobre un ámbito particular del mundo”. Por ejemplo, para López Austin la mitología, como sistema ideológico, se caracteriza por robustecer la articulación y la congruencia del resto de los sistemas religioso, moral, mágico, medico y otros.

⁴¹Paul Kirchhoff (1992) delimitó la superárea cultural de Mesoamérica a través de sus límites geográficos, composición étnica y caracteres culturales en el momento de la conquista. Lo anterior significa para Kirchhoff, que “la realidad de Mesoamérica como una región cuyos habitantes, tanto los inmigrantes muy antiguos como los relativamente recientes, se vieron unidos por una historia común que los enfrentó como un conjunto a otras tribus del continente, quedando sus movimientos migratorios confinados por regla general dentro de sus límites geográficos, una vez entrados en la órbita de Mesoamérica. En algunos casos participaron en común en estas migraciones tribus de diferentes familias o grupos lingüísticos”. Mesoamérica es con toda probabilidad, el concepto que constituye el núcleo del paradigma de la práctica antropológica de México, sin embargo, dicho concepto, a decir de los especialistas aún debe ser sometido a una seria revisión y adaptación del mismo. Jaime Litvak King (1992:76-84) ha señalado que dentro de las limitaciones que el mismo Kirchhoff impuso a su definición, en primer lugar se encuentra su característica temporal, al limitar la superárea al momento del contacto; en segundo lugar su temática, tanto por basarla en datos que no vienen de la disciplina para lo que es más importante la definición, como al incluir en ella elementos que no son producto primarios de obtención directa. Litvak King considera que el modelo producido por Kirchhoff, es una “instantánea

Morfología e historia de la Sirena: el mundo europeo

Los dragones, las serpientes, las conchas, los delfines, los peces, etc. son emblemas del agua, dice Eliade (1984:195). Escondidos en las profundidades del océano, están imbuidos de la fuerza sagrada del abismo; durmiendo en los lagos o atravesando los ríos, distribuyen la lluvia, la humedad, la inundación, controlan, en pocas palabras, la fecundidad del mundo. Según C.G.Jung (1997:31), estos seres acuáticos, pez femenino semihumano, conocido con el nombre de odina, sirena, melusinas o dríades, representan el arquetipo más instintivo de un ser femenino que ha descrito como el *anima*. El anima, dice Jung, es un arquetipo⁴² natural que subsume todas las manifestaciones de lo inconsciente, del espíritu primitivo, de la historia de la religión y del lenguaje. Históricamente, se ha manifestado a través de las syzygias divinas, parejas andróginas de dioses (ibid.:55).⁴³ El anima, en síntesis, puede definirse como imago o arquetipo, o sedimento de todas las experiencias del hombre con la mujer (C.G.Jung,1992:55).

En Lepenski Vir, en el Danubio, cerca de las puertas de Hierro al norte de Yugoslavia, desde el 5500 a. C., se pueden encontrar templos de la Diosa de la regeneración, que aparece aquí como una Diosa de la pesca, un híbrido de mujer y pez,

esquemática que refleja un momento en la secuencia mesoamericana, lo cual constituye un buen ejemplo de modelo descriptivo estático". Litvak King propone que las posteriores investigaciones en torno al concepto de Mesoamérica, devén tomar en cuenta datos de varios tipos, sobre todo ecológicos, arqueológicos, etnográficos y fuentes históricas, colocándolos en su lugar apropiado, y dándoles la propiedad que requiere para una aplicación fundamentalmente arqueológica, que tenga la capacidad de proyectar la definición hasta el presente, lo cual de ninguna manera alteraría la definición. En materia narrativa, López Austin (1992:482) ha señalado la atrayente posibilidad de complementar la producida desde antes y después de la conquista hasta nuestros días, ya que existen mitos y ritos derivados de los antiguos que no pueden pasar inadvertidos en el estudio del pensamiento mesoamericano. Sin duda estos mitos se han ido transformando por una historia de contradicciones de opresión, penetración ideológica, explotación y expolio; no obstante, pertenecen a una tradición vigorosa convertida en instrumento de resistencia.

⁴²Recordemos que para Jung, ibid.,p74, los arquetipos no están determinados en cuanto a su contenido sino sólo formalmente, y esto de un modo muy limitado: "El arquetipo es un elemento formal, en sí vacío, que no es sino una facultas praeformandi, una posibilidad dada a priori de la forma de la representación. No se heredan las representaciones sino las formas, que desde este punto de vista corresponden exactamente a los instintos, los cuales también están determinados formalmente".

⁴³Syzygos: apareado, unido. Syzygia: Coniugatio.

en ocasiones con patas de ave rapaz como manos. La sacralidad de sus templos estaba ligado probablemente al hecho de que en estos espacios sagrados, los muertos eran ritualmente expuestos a las aves para su excarnación. Los huesos eran posteriormente recogidos y enterrados bajo los altares del templo, acompañados por ritos de regeneración (Gimbutas,1997:43). Este antropomórfico numen no es otro que la Diosa madre serpiente del Neolítico. La Diosa serpiente y la Diosa pájaro son divinidades paralelas; mientras que la Diosa pájaro es la alimentadora de la humanidad, la que trae la vida, el destino y la muerte, la Diosa serpiente, por medio de la renovación estacional de la energía vital, asegura la regeneración de animales, plantas y hombres. Según Marija Gimbutas, no hay duda de que esta veneración prehistórica de la Madre Tierra sobrevivió intacta hasta la época de la adoración de Démeter y Persefone en Grecia, Ops Cosiua en Roma, Nerthus en tierras germánicas, Zemya o Zemes Mate en el área báltica, Madre Húmeda de la Tierra en los países eslavos, y sus equivalentes en otros lugares. Las invasiones de los indoeuropeos (4500-2500 a.C.) aplastaron a las culturas de la Diosa e impusieron un panteón de dioses predominante masculinos y una economía ganadera, sin embargo, la religión de la Diosa Neolítica, se convirtió en un fecundo substrato que influyo profundamente en el desarrollo de las posteriores culturas europeas (ibid.:48,61).

Sirena, dice el Diccionario de la Lengua Española, es cualquiera de las ninfas marinas con busto de mujer y cuerpo de ave que extraviaban a los navegantes; indebidamente con medio cuerpo de mujer y el otro medio de pez; personificaban los encantos y peligros del mar (Raluy Poudevida,1986:706). Esta definición hace referencia a las clásicas Sirenas griegas, a las Nereidas. Las Nereidas eran las hijas del anciano Nereo y de Dórinde hija del Océano. Eran jóvenes muy hermosas que residían en el mar; eran representadas con abundantes cabellos y adornadas con joyas y perlas y sentadas en delfines o caballos marinos. Hay alguna versión, pero no es la propiamente griega, sino que parece provenir de la cultura nórdica, de que tenían de la cintura para arriba cuerpo de mujer, en tanto de la cintura para abajo cuerpo de pez. Entre las Nereidas más famosas tenemos a Tetis, la madre de Aquiles y Anfitetre la esposa de Poseidon (Gómez Gómez,1999:52,53). Es inútil citar toda la mitología acuática de los griegos, dice Mircea Eliade, todas ellas

delatan en su figura una imperfecta separación de las aguas, ya que tienen cuerpos de monstruos marinos, con cola de pescados. También suelen ser divinidades de los manantiales que habitan en las cavernas donde hay humedad.

En la mitología griega, la Esfinge también era representada como un monstruo con rostro y pecho de mujer, cuerpo de león y alas; se le consideraba un ser maligno que acostumbraba devorar a los niños, jóvenes y a los participantes en los combates; sin embargo, no es originaria de Grecia, sino que encuentra su origen en Oriente, principalmente en Egipto (2800 a.C.). También existen vestigios arqueológicos de ella en las regiones de Siria y Fenicia (Cotterell,1992:36; Gómez Gómez,1999:30). Otros autores coinciden en señalar que la imagen de la sirena-pezu tiene como posible origen el mundo asirio-babilónico; idea que remite a Dagón, deidad de la sensualidad entre los filisteos, que se representaba con cara humana (de hombre o de mujer) y cuerpo de pez (Báez-Jorge,1992:46). No obstante, los antecedentes más cercanos de la Sirena europea los encontramos en la Sirena-pájaro griega, que parece provenir de las esfinges egipcias y de la también Sirena pez Uto o Buto, forma en que se representaba a la diosa egipcia de la agricultura -cuerpo de pez-serpiente-áspid con alas y cabeza de mujer con corona-, que llegó a fusionarse con Isis Themathis, la diosa serpentina de la cosecha (Márquez Huitzin,1992:23). Las sirenas griegas, en suma, eran las entidades femeninas y aladas del mar que, seduciendo a los hombres con su cántico, los conducían a una muerte inevitable. Este aspecto marino de las sirenas homéricas, será olvidado en la época clásica y suplantado por la Sirena con aletas caudales (Meri Lao,1995:31,81). No obstante Florence Mc Culloch, señala que a principios del siglo XII d.C., las sirenas todavía se representaban como híbridos de mujer y ave, figura que se transformaría en mujer-pezu hacia el final de la misma centuria (en Báez-Jorge,1992:45).

En la mitología India, también existe un numen o “espíritu del agua” llamado Kaliya, rey serpiente que fue reemplazado por Visnu (Krsna), salvador divino antropomorfo. Este mismo hecho tiene su paralelo en la mitología e historia religiosa griega en la victoria de Apolo sobre la serpiente terrenal Señora de Delfos. Esta serpiente pitón enviaba revelaciones a través de una grieta de la roca a la sacerdotisa o Pitia. Un día el

gran Dios Apolo desafío y venció al demonio-dragon; lo mato y ocupo su cede. Desde ese entonces, Delfos fue santuario del Olímpico antropomórfico, el dios relacionado con el poder solar (Zimmer,1997:86,93).

A decir de Georges Dumézil (1973:215), estos genios del mar, medio pez y medio hombre y más a menudo medio mujer, dependen probablemente, en su forma, de las sirenas de los navegantes mediterráneos; no obstante, es probable que los celtas hayan enriquecido, con tal o cual rasgo la figura o el modo de acción o las aventuras de los personajes marinos escandinavos. Según Dumézil (ibid.:224), el folklore escandinavo del mar, de los genios del mar y de la pesca, presenta naturalmente muchos puntos comunes con el folklore homologa de Alemania, Francia, y de las islas británicas, etc. Los pueblos escandinavos hablan de los “espíritus del mar”, especialmente de la Havfrue. Estas comunidades aún reciben la visita periódica de la Havfrue a la tierra, la cual es temida por tratarse de un “espíritu maligno” que les causa daño: “la visita de la Havfrue, en Noruega y Suecia cae en el día de San Miguel Mikkjelsmessmatta, cuando el viento sopla del sur, entonces sale a la tierra, con sus vacas, las famosas vacas del mar, y esas vacas comen en los establos el alimento de las bestias de los hombres”. Por otra parte, en Suecia, refiere Dumézil, unos pescadores refieren haber sacado del mar un Hafman que andaba cuidando el ganado submarino de su padre. Lo llevan a tierra, lo bautizan y lo casan con una mujer del pueblo. Él mismo se da el nombre de Hafvalen y en su calidad de Hafman, enseña a los pescadores los rumbos más ricos en peces y a predecir el tiempo. Otra versión del relato, cuenta que un pescador, pescó un día un “ser estrambótico”, del tamaño de un niño pequeño, pez de la cintura abajo, humano de allí para arriba. En la noche siguiente, del mar surgió una voz reclamándolo, y el pequeño replicó: “Es papá que me llama”. El pescador, lo volvió a tirar a las aguas y en recompensa el Havman, genio masculino del mar, le indico un lugar donde siempre podría hacer pescas maravillosas (ibid.:214,223). Para Dumézil, estos modernos genios del mar, exhiben poco mas o menos todo el complejo que otrora definía al dios Njordr: no solamente el dominio del viento, de la navegación y de la pesca, sino asimismo

riqueza y aptitud para dar a un mortal riqueza y prosperidad, incluso en la tierra. Este hecho señala la continuidad entre Njordr y el Havmann.

Las sirenas comienzan a encontrar su lugar en los bestiarios al rededor del siglo II, en un libro alejandrino que reúne las culturas gnóstica, hermética y judaica, que junto con la Biblia será el más difundido en la Edad Media, se evidencia ya su caída. En el antiguo arte figurativo cristiano, y las alegorías del pensamiento patrístico, las sirenas son ya asociadas al mal; ellas personifican las ideas contrarias a la iglesia, los placeres de los sentidos y la tentación diabólica. Los ángeles, como híbridos alados usurpan su lugar.⁴⁴ De acuerdo con los primeros traductores de Isaías y de Job, las sirenas fueron identificadas con monstruos y dragones; en el Libro de Enoc son las mujeres los ángeles caídos, símbolo de la lujuria y la tentación demoniaca, con su larga cabellera y una red afrodisiaca tratan ahora de atrapar a los hombres (Báez-Jorge,1992:55,56). Sirena será desde entonces sinónimo de pecado y sensualidad. Isaías (XIII,22) anunciando la destrucción de Babilonia, advierte:

Y entre las ruinas de sus palacios
resonarán ecos de los búhos y cantarán
las Sirenas en aquellos lugares que
fueron consagrados al deleite.

La sirena, así, paso del mundo de los mitos, las leyendas y los bestiarios, al de las crónicas de los viajeros hacia el final de los años mil cuatrocientos. Las sirenas en tiempos de Cristóbal Colón, vivían sus últimas horas cerca de los hombres, ahora adquirirían su certificado zoológico de monstruos marinos (José Durand,1983:22,23). Según José Durand, es muy probable que los dugongos del Mar Rojo y el océano Indico, así como las focas que había en el mediterráneo y los manatés de Guinea hicieran pensar a los viajeros en seres prodigiosos, mezcla de hombres y pescados. Lejos de ser usurpadores de las Sirenas, dice Durand, los manatés y dugongos sirvieron de lavadura a

⁴⁴Meri Lao (1995:49-51) dice que la etimología del término sirena es muy incierta, pero podría derivar de la palabra griega seiros, incandescente de ahí su relación con seraphin -serafín- arder o el ardiente. O también del término griego seirá, cuerda, lazo y seirazein, atar, en el sentido que las sirenas enlazaban a los navegantes y como éstos amarraban los navíos a tierra firme.

la imaginación antigua para inventar el bellísimo mito. El miércoles 9 de enero de 1493, Cristóbal Colón, dice la glosa que del original hizo el padre Las Casas: “dijo que vido tres sirenas que salieron bien alto de la mar, pero no eran tan hermosas como las pintan, que en alguna manera tenían forma de hombre en la cara. Dijo también que otras veces vido algunas en Guinea, en la costa de Manegueta” (ibid.:27).

Mitos y cuentos de los pueblos del valle de México

De esta manera, la Sirena europea ingreso en el “Nuevo Mundo” como imagen demoniaca, signo del mal, del pecado y la tentación. Su pronta asociación con las diosas del agua mesoamericanas, hicieron aparecer a Chalchiuhtlicue y Uixtocihuatl como demonios. Esta temprana identificación, llegó a desplazar o inhibir su denominación autóctona, produciendo “epifanías sincréticas” como resultado de este fenómeno transculturativo (Báez-Jorge,1992:135,140).

Después de 470 años, observamos, que la aculturación y el sincretismo de los pueblos del valle de México, no ha sido un proceso del todo homogéneo. Existen localidades en donde la memoria colectiva ha logrado conservar gran cantidad de detalles, en cambio en otras “no se recuerda más”. A continuación iremos adentrándonos poco a poco en las narraciones orales conservadas por la memoria en torno a los dioses del agua y la vegetación. Su relación con el Señor de Chalma, nos permitirá observar las estructuras de larga duración en las que se funda la continuidad de la memoria cultural de estas poblaciones.

Ahora, ofrecemos el material etnográfico recogido en los pueblos de los municipios de San Cristóbal Ecatepec y San francisco Coacalco, en el Estado de México. Dicho material etnográfico, es presentado sin sin ninguna clasificación predeterminada, pero con un número de registro (M1,M2,etc.)que pueda facilitar su identificación.

M1

Serie: Mito

Informante. Sr. Aristeo Duarte Romero

Edad. 48 Años

Lugar. Sto Tomas Chiconautla, Ecatepec Edo de México.

La Piedra Meona

"Cuentan las personas de mayor edad, por tradición oral las gentes de Chiconautla, dicen; que por aquí -en el cerro- había un asentamiento humano y, que aquí en este lugar andaba una mujer muy bella, según que andaba juntando leña. En esos momentos sintió ganas de ir al baño, sus necesidades fisiológicas. Esta mujer observó todo el valle, observó que nadie la mirara, cuando estuvo segura, se sentó a hacer del baño de tras de un maguey, pero en ese momento se da cuenta que Popocatepetl estaba sufriendo el encanto y, a la vez que Popocatepetl que observó todo se empezó a sonreír, se sonrió; y a ella le dio tanta pena, que sufrió el encanto también, entonces se transforma en piedra, se cae, y su cabeza se le desprende, Popocatepetl se transforma en volcán sufriendo también el encanto.

Esta leyenda pues nos la comentan nuestros antepasados, unos dicen que esa cabeza voló hacia el espacio, otros comentan que se fue hacia el Popoca, otros dicen que no, que rodó hacia la laguna, lo que es ojo de agua que formaba la laguna de Ecatepec, Xaltocan, Zumpango, por eso había allí un ojo de agua. Esto es lo que cuenta la gente.

Ahora, a mí me toco ver, que en la parte que semeja una parte femenina, la parte reproductora de la mujer; destilaba agua, y siempre estaba destilando, pero entonces, cuando fui creciendo, me di cuenta y dije !no; que va ha estar destilando agua, lo que pasa que en la parte de arriba, acumula en el vientre, junto a los senos el agua en tiempo de lluvia y por las grietas de la roca la destila.

Entonces, posteriormente, esto hace como unos quince a veinte años, según unos pastorcitos vieron la imagen de la virgen de Guadalupe, que aquí esta. Y en algunas ocasiones, aquí la gente venía y todo esto era un romerío porque venían a ver la aparición de la virgen de Guadalupe; se juntaban todos lo pueblos aledaños aquí, hasta que se fue acabando la creencia de que era la imagen de la virgen, ya que simplemente se

ve que es una silueta de lo que se conoce que es la imagen de la virgen, pero no es la imagen. Ahí se nota la silueta, como fue retocada, y esto es más o menos la historia que se cree sobre la piedra meona".

M2

Serie: Cuento

Informante. Sr. Aristeo Duarte Romero

Edad. 48 Años

Lugar. Sto Tomas Chiconautla, Ecatepec Edo de México

La Mujer que se convierte en perro

Cuenta la tradición, de que los chichimecas, son chichimecas, porque este era un matrimonio de campesinos. Ellos vivían al pie de un cerro, entonces, bajo una culebra grande, la mato el señor y se la comieron, se la comieron todos. Y entonces cuentan que brotaron más culebras pequeñas, y se fueron para el cerro, entonces este matrimonio se fue al campo a trabajar, y le dice el señor a su señora; vieja ya tengo hambre, vete a la casa a preparar la comida y te la traes, ella le dice si viejo y se va. Pasa buen rato y no parece y no parece la señora, que habrá pasado ya tengo hambre -dice el señor-, bueno se sentiría mal, ahí va el señor para su casa y dice !vieja ya vine!, !ya mi comida!, pos cual !nadie!.... se le acerca ahí una perrita y le menea la cola, le menea la cola. ¿Y ´ora mi vieja no está?, ahora está una perrita aquí, pero la perrita muy alagosa lo lamía, lo dirigía a donde estaba la comida y todo, pues no viendo a su señora se puso a comer él, pero notaba que la perita no lo dejaba y no lo dejaba, entonces se dio cuenta que la señora, por haber comido también del cincuate, se había transformado en perro. Por eso chichi significa perro, y de ahí vienen los chichimecas.

M3

Serie. Cuento

Informante. Sr. Aristeo Duarte Romero

Edad. 48 Años

Lugar. Sto Tomas Chiconautla, Ecatepec, Edo de México

El guardián de la laguna

Cuentan en el pueblo, de que cuando había laguna, había caza, había pesca e hicieron unas canoas en donde se metían al agua las gentes a juntar el pato que caía de las armadas, el huevo también de pato, el ahuate, la huevera del mosquito, poschi para hacer tamales. Entonces, en eso que andaban sobre esa recolección y todo, les salía un cincuate, dicen que muy corto, de unos cincuenta centímetros, pero muy grueso y que tenía alas y una cabeza muy grande, tipo de gato. En ese momento que los observaba no atacaba, pero hacía un ruido muy fuerte, el cazador se espantaba, se caía en el agua y, esa serpiente se iba volando, se desaparecía; sucedía también aquí en el cerro, en donde le llamamos el matorral, -dicen- que ahí les salía el mismo cincuate, con alas e igual les bufaba, hacía el ruido tremendo y se iba. Esta leyenda la tenían nuestros antepasados desde hace años, y ya se está perdiendo, pocos ya la sabemos.

M4

Serie: cuento

Informante. Sr. Aristeo Duarte Romero

Edad. 48 Años

Lugar. Sto Tomas Chiconáutla, Ecatepec, Edo de México

El Charro Negro

Tendrá unos veinte años como mínimo, un muchacho que se llama Juan de Esteves, estaba ahí en el jagüey trabajando; dejó su yunta de bueyes, se montó en su yegua alazana, por que según él dice que en ese momento vio un charro montado en su caballo al pie de un árbol, se imaginó que era el diablo por lo que se sabía. Se hecho a correr en su yegua y, dice que volteaba y el charro lo seguía pero que no oía el tropel del caballo, solamente veía lumbre en las manos y en las patas del caballo que chispeaban. Entonces,

se fue a galope hasta llegar a su casa, que se encuentra junto a la iglesia; el señor del susto se estaba muriendo, ya lo vinieron a ver los médicos y que no tenía remedio, que encomendarán su vida a dios y que le rezaran. Resulta que alguien pensó y dijo: vamos a ver al cura, que le eche agua bendita. Fue el cura lo "santuleo", le hecho el agua bendita y el señor se alivio, y él mismo cuenta esa historia como se las estoy contando; asegura que era el diablo el que vio ahí.

M5

Serie: Cuento

Informante. Sr. Cruz Torres Díaz

Edad. 46 Años

Lugar. La Magdalena Huixachitla, Coacalco Edo de México

La Cueva del Chivo

Los abuelos nos contaron, que en sus tiempos había un señor que le decían Forey, era un leñador , y que en pleno tiempo de secas, es decir en invierno, se iba al picacho (el cerro); llegaba y tocaba una piedra y se abría una cueva de donde salía un chivo, le daba un beso en la cola y entraba a sacar calabazas, elotes y toda clase de verduras. Entonces bajaba al pueblo y decía ya traje para comer, pero allá en el cerro ¿quién le iba a dar? ¿en donde había de haber una hortaliza? ¡nadie!, sino que era por medio de lo que vulgarmente decimos, el calzón colorado.

Y dicen que cuando el murió, no quedo en su caja, se desapareció. Dicen que vino un aironazo fuerte y hasta ahí quedo nomás la pura caja, se fue, se lo llevaron.

M6

Serie: cuento

Informante. Sra. Erlinda Morales

Edad. 65 años

Lugar. Sta María Tulpetlac, Ecatepec Edo de México.

Las Abejas De Oro

Cuentan las gentes de aquí del pueblo, que había una cueva, en la que según la tradición, Moctezuma se había venido a esconder a este lugar y, que había traído a muchos guerreros, que trajeron también... ellos le llaman tesoros. Y que este Moctezuma entro, pero llegó un momento en que se arrepintió y regresó a Tenochtitlan; pero dejó a los guerreros custodiando la entrada, y dejó sucesores. Nada más que con el tiempo esos guerreros se convirtieron en abejas, que hasta el momento custodian esta entrada, la cual se cubrió de maleza, se derrumbó. Únicamente, algunas gentes del pueblo sabían en donde estaba esa entrada, a mí prometieron llevarme para que supiera el lugar que le llaman las abejas de oro, por que los guerreros se convirtieron en abejas de oro, y efectivamente, hay muchas abejas con características amarillas que abundan en el sitio; pero lo sorprendente es que de verdad la cueva existe, esta la entrada en el lugar que se llama Cuamilpita y va a salir a cuauhtitlan.

M7

Serie. Cuento

Informante. Sra. Erlinda morales

Edad. 65 años

Lugar. Sta María Tulpetlac, Ecatepec Edo de México.

Don Ambrosio y el Diablo

Esta era una familia que llegó aquí al pueblo. Y hay un lugar que en la actualidad se conoce como río escondido, pero que se llamaba puesto nuevo, y ahí en puesto nuevo, este señor llegó y compró una propiedad y se quedo a vivir con la esposa, una hija y un hijo. Se dedico al comercio y a cultivar la tierra, era un hombre muy trabajador, muy próspero, que hasta la gente llegó a sentir así como cierta envidia, por que este señor se había enriquecido tanto. La gente lo conocía perfectamente bien, y como aquí había la costumbre de que cuando alguien moría, todos los habitantes del pueblo iban a la casa

del difunto, entonces, ese señor murió y esto era una excursión porque esta casa estaba muy alejada del pueblo, pero a pesar de ello la gente asistió al velorio. Entonces, dicen que estaban los rezos, las ceras prendidas, y que de repente entro un ventarrón terrible que apago las velas, se quedo todo en completa oscuridad: cuando encendieron nuevamente las ceras, se sorprendieron porque el cuerpo, ¡no estaba!, y comenzaron a preguntarse ¡bueno! y ¿en donde esta?. Por más que lo buscaron ya no encontraron nada de cuerpo, la gente se fue retirando, se fueron yendo, porque estaban preocupados y espantados por lo que había sucedido. Entonces, al siguiente día, cuando tenía que llevarse el ataúd al panteón, los hijos echaron piedras en la caja, porque el cuerpo de don Ambrosio desapareció. Desde entonces se dijo en el pueblo que el diablo se había llevado al señor, y los hijos se fueron y jamás volvieron, dejaron abandonada su casa y nunca regresaron.

M8

Serie. Cuento

Informante. Sra Erlinda Morales

Edad. 65 años

Lugar. Sta María Tulpetlac, Ecatepec Edo de México.

Miguel el Diablo

Esta era una familia muy pobre, era un matrimonio muy humilde, el esposo no encontraba trabajo, nadie se lo daba y, no tenían absolutamente, nada que comer. Entonces, ellos empezaron a pedir de fiado, ya que se acostumbraba aquí en el pueblo que la gente pedía su vale. Ellos pedían fiado lo que necesitaban, pero había una tienda muy prospera, la mejor tienda del pueblo, más o menos por 1941 ó 1942. Esta familia pedía prestado y prestado, ya tenía una deuda bastante grande, el señor se desesperaba porque ya no les querían prestar nada. En una ocasión la señora le dijo, pues ni modo, ahora vete a traer unos nopales al cerro. El señor se fue al cerro a un lugar que todos conocían como la barranca en donde en tiempos de lluvia se formaba un arroyo, siempre

estaba muy verde, estaba bonito ese lugar. Entonces, él se fue por la barranca, pero en un lugar en donde ya tenía que salir, de repente vio bajar del cerro a un hombre muy bien vestido, que venía en un caballo muy brioso. Llegó y le dijo que andaba haciendo, le dijo que había ido a recoger unos nopales porque no tenía ni que comer ya que no encontraba trabajo. Entonces, le dijo ¡ha! buscas trabajo, yo tengo ahorita, vamos, tengo un lugar que quiero que me arregles. Dicen que lo llevó al otro lado del cerro, y que efectivamente, él vio que había muchos animales, mucho ganado, gallinas, había de todo; y que ese hombre le dijo que necesitaba que los animales no salieran de ese lugar, que quería que le arreglara la cerca, y él estuvo todo el día trabajando ahí arreglando la cerca, pero ya al atardecer llegó ese hombre y le dijo, bueno, haber que has hecho. Ya vio lo que había hecho, y le dijo muy bien, ten; que le voto una bolsa con monedas, y le dijo: mañana te espero nuevamente, nos vemos allá en donde nos encontramos. Él quedó sorprendido por que observó lo que contenía la bolsa, pero se regresó contento con su mujer, que le dijo: porque tardas tanto, estas viendo que no tenemos ni que comer, él le dijo: pero ya encontré trabajo, donde dijo ella, allá en el cerro respondió él, un señor me ofreció trabajo y estoy arreglando su rancho, ya me pago. Dijo la esposa bueno, entonces, ya tenemos para comer, voy a pagar a la tienda de doña Anselma, si dijo el señor, pero no le pagues todo porque va a decir que de donde sacamos tanto dinero. Ella fue y le pago una parte, pero en realidad esa señora tomó más de lo que se le debía, de ardor, dicen que las monedas las guardó en un pañuelo y las alzó, y le dijo que si que todo lo que quisiera ella regresara.

Al día siguiente ese hombre volvió a irse al cerro, volvió a encontrar a esa persona, nuevamente trabajó y por la tarde le volvió a pagar. Él feliz de volver a su casa, su mujer guardó el dinero. Pero la mujer comenzó a sentir cierto temor, cierta duda, porque decía: ¡como tanto dinero! se me hace que esto no es nada bueno. Pero él hombre le dijo, pero de todas maneras a mí me esta pagando y ahí están las monedas, sólo que no comentes esto con nadie, porque van a pensar que de donde sacamos esto. Al día siguiente le dijo él, me voy, pero la señora le dijo, mira, como yo siento que esto no es nada bueno, llévate esta cruz y escapulario. Se fue, y en el lugar en que se habían encontrado los días

anteriores , de repente vio venir a ese hombre, pero el caballo comenzó a relinchar y a resistirse a llegar ahí. Entonces ese hombre le dijo: que has hecho; ante lo cual él le respondió: en el nombre de dios si eres el maligno, yo estoy protegido, y le enseñó la cruz; entonces, aquel caballo relinchaba, pego la carrera y se fue. Este hombre al ver aquello sintió temor y se regreso, le platico a su esposa lo sucedido, pero las monedas las tenían ahí. Durante mucho tiempo ellos estuvieron viviendo de eso, pagando a la señora de la tienda lo que debían, y esta señora acumulando las monedas. Tiempo después, la señora de la tienda fue a ver el trapo en donde había envuelto las monedas, y se encontró con que no tenía monedas, aquellas se habían vuelto carbones, ya no tenía nada. Ella enojadísima fue a buscar a ese matrimonio, y les dijo que eso era una sinvergüenzada, por que el dinero que le habían dado no era nada. Ellos dijeron ¡como!, si nosotros le dimos monedas. La dueña de la tienda se regreso enojadísima y desde entonces su tienda cayó en decadencia y se fue empobreciendo, hasta que llegó el momento que la tienda quedo en ruinas, ante lo cual la gente se preguntaba porque razón. El señor comento lo de las monedas, y desde entonces le pusieron el diablo, por lo cual hasta la fecha al hijo se le conoce como Miguel el diablo.

Cuando el tiempo paso cuenta ese hombre que fue al cerro, allá por el chiquihuite y canteritas a buscar aquel lugar, por que si él había visto aquello, como era que no aparecía nada, nunca lo encontró.

M9

Serie. Cuento

Informante. Sr. Eleazar Valdés

Edad. 43 Años

Lugar. San Pedro Xalostoc, Ecatepec Edo de México

El Valle de la Mujer Mala

En el pueblo de San Pedro Xalostoc, se encuentra el valle de la mujer mala, conocido así por todos los lugareños. Preguntándole a mi suegro del porque le decían así, me dijo

que el tiempo en el que el llegó, tenía unos amigos campesinos al igual que él, que se vinieron de la sierra. Dice que había una mujer muy guapa, muy bonita, y que no faltó el ladino que quiso pasarse de listo con esta señora, hasta que uno de esos ladinos, la convenció y se la llevó a ese valle. Y ahí en ese valle, cuenta la historia, que la mujer por haberle puesto los cuernos a su esposo, se quedó convertida en piedra, por eso le llaman el valle de la mujer mala.

M10

Serie. Cuento

Informante. Sr. Gilberto Guzman Fernández

Edad. 46 Años

Lugar. San Andrés de la Cañada, Ecatepec Edo de México.

El valle de la Mujer Mala

Pues cuenta la gente que era la fiesta de ahí de Cuauhtepc, dicen que esta mujer iba pa' ya, yo creo que prometió una manda, y la verdad hasta aquí llegó, yo creo que se arrepintió, y se encanto aquí.

M11

Serie. Mito

Informante. Sr. Tirso López Tinajas

Edad. 48 Años

Lugar. San Isidro Atlautenco, Ecatepec Edo de México.

La leyenda de la Piedra Meona

Bueno,... decían que... como todo no, que esa mujer iba también de paso, entonces para eso le andaba pues, de hacer del baño, de orinar; entonces para eso estaba volteando hacia el cerro del Tlahuilco, entonces, cuando estaba ya sentada, se dio cuenta que

Tlahuilco la estaba viendo, se volteó, y por eso dicen que quedo encantada la piedra viendo hacia allá (este) , y ahí, y ahí quedo. Y ahí quedo la leyenda de la piedra meona.

M12

Serie. Cuento

Informante. Sr. Tirso López Tinajas

Edad. 48 Años

Lugar. San Isidro Atlautenco, Ecatepec Edo de México.

El Padre sin Cabeza

Yo desde cuando era chico, oía los comentarios con las personas ya de edad, que decían que aquí era una iglesia y que pues se llegó a caer, se destruyó, se cayó. Y quedo la leyenda de que siempre muchas personas, decían que veían un padre sin cabeza, porque cuando se cayo la iglesia, lo que le aplasto fue la cabeza. Y así quedo la leyenda.

M13

Serie. Cuento

Informante. Sr. Tirso López Tinajas

Lugar. San Isidro Atlautenco, Ecatepec Edo de México.

Edad. 48 Años

El Canto del Gallo

Andaba desde tiempos antiguos la leyenda del gallo que cantaba a las doce del día, pero pues yo siempre anduve por aquí a las doce y nunca escuche nada. Decían las personas que por aquí tenían sus terrenos de siembra, andaban en la labor o en la recolección de sus cosechas; siempre oían ese gallo. Y esa es la historia de aquí del montículo, que decían era una iglesia, que era el pueblo de Atlautenco el que estaba aquí.

M14

Serie. Cuento

Informante. Sra. Erlinda morales

Edad. 65 Años

Lugar. Sta. María Tulpetlac, Ecatepec Edo de México.

El Señor de la Cueva

Esta era una tienda que estaba en el centro del pueblo, era un portal, y siempre ha sido tienda desde hace muchísimos años. Pero hace.... Yo creo que como a mediados de siglo, trabajaba ahí un chiquillo, y este observó que todos los viernes llegaba un señor, un señor ya grande que compraba mucha mercancía y se iba. Pero en una ocasión se decidió y le preguntó: ¿vive usted aquí en Tulpetlac?, y le dijo: ¡Si! pero no aquí en el pueblo, vivo en el cerro. Y le dijo el niño, ¿en el cerro? ;y dice el señor sí en el cerro, si quieres un día te invito a mi casa, dentro de ocho días vamos. Entonces le dijo pero puedo llevar a mi hermanito, y le dijo sí, no hay problema llévalo. Efectivamente, al viernes siguiente, se presento el señor, hizo sus compras y dijo: bueno pues vamonos. Y se fueron, y se fueron caminando otra vez rumbo a canteritas, entonces se fueron ellos, y fueron jugando, caminando, eran las seis de la tarde. Para eso él señor les comento: ¿Les gusta venir al cerro? Y dijeron ¡Sí!. Entonces les dice: el cerro esta vivo, el cerro tiene vida, y con el tiempo ustedes van a ver y a encontrar muchas cosas, con el tiempo, les dijo. Caminaron buen rato y al fin llegaron a la parte más alta, bajaron y hacia el mismo sitio de las otras leyendas, se dirigieron. Y entre las rocas, escondida, había una entrada, entonces dijo: ¡Aquí!, ¡aquí! Vivo, aquí es mi casa. Y los niños dijeron: ¿Aquí vive?. Y él dice Sí, aquí vivo. Entonces, él abrió, pero como si hubiera tenido algún secreto para abrir, entraron, y era una cueva muy grande, alumbrada en el fondo con antorchas, que en la entrada tenía montones de vivoras enroscadas, entonces, él señor les dijo: no tengan miedo no hacen nada porque están en mi casa. Él se dedico a hacer la comida, mientras ellos estuvieron ahí viendo, él les dice cosas extrañas que no recuerdo; después de tiempo, ya les sirvió de comer, comieron, platicaron y estuvieron muy agusto. Y llegó el momento en que la persona esta les dijo: saben que, que ya es tarde, es hora de que regresen, porque se va a obscurecer, entonces ellos salieron, caminaron rumbo al pueblo,

pero nunca se dieron cuenta, sino hasta que esta persona ya era grande, cuando en alguna ocasión se quedo pensando y dijo: Bueno... nosotros en aquella ocasión entramos, jugamos, comimos, estuvimos gran rato, y resulta que cuando nosotros salimos el sol aún no se ocultaba. Y además esa persona les dijo: no comenten con nadie lo que han visto, ni el recorrido que han hecho, a nadie le digan.

M15

Serie. Cuento

Informante. Sra. Felipa Salazar

Edad. 74 Años

Localidad. La Magdalena Huixachitla. Coacalco Edo de México.

La Cueva del Diablo

Pues ahora veras.... Contaban unos señores que siempre andaban en el cerro, tenían rancho allá arriba, uno de ellos platico que andaba en el cerro, y se quiso bajar a la cueva, que disque hay abejas encantadas, que están encantadas en esa cueva; pero que dicen que es del demonio. Porque dicen que él se bajo, que vio unas lonjotas de miel, y que dijo: !Huy; yo me voy a llevar harta miel, miren nomás que lonjotas hay. Y que entonces, con una riata que amarro en un encino, se quiso bajar a la cueva. Dicen que cuando él iba bajando, escucho una voz que dijo: déjenlo que llegue al fondo, déjenlo que llegue el fondo; dicen que era una voz re horrible, fea. Entonces él dijo: !Dios mío; aquí me voy a morir, se encomendó a Dios. Entonces ya ni se acordó de las lonjas, agarra y se va, se va, y se va. Pero que así dijo las voz tres veces, déjenlo que llegue al fondo. Y es que ahí se lo quería ganar el diablo. Y ahí están todavía encantadas las colmenas.

M16

Serie. Cuento

Informante. Sra. Felipa Salazar

Edad. 74 Años

Localidad. La Magdalena Huixachitla, Coacalco Edo de México.

El Nagual

Dicen que sabe muchas cosas, que de día duerme y que de noche sale. Y que un día su mujer se puso a espiarlo, y que dice que iba.... que robaba borregos, gallinas y que ya traía aquello. Y que la mujer dijo: este trabaja mal, y le pregunto bueno y tu porque traes este borrego, y que le dijo el esposo: tu que te importa, y que lo mataban, y que comían carne, y que también guajolotes. Y que entonces su mujer le dijo que ya no iba a comer de lo que él traía, porque era puro robado, y él dice: como lo sabes, y dice ella: si yo se que tu te sales en la noche, no te encuentro de noche, tu te sales. Y que le dijo una comadre, sabes que mi compadre es nagual, porque fue a mi casa y se perdieron mis guajolotes y yo veo que él compadre sale de noche, y dijeron pues vamos a espiarlo y le ponemos tres cruces en la vereda donde pasa y veras que no va a poder pasar, si se va por otro lado -dice- pues pasará, pero en la vereda que él va, no va a poder pasar. Y que lo espieron entre las dos y si, dicen que se regreso, pero mientras ellas le corrieron porque si no les cae. Y que dicen, no pues vamos a ver a padre a ver que nos dice, y que yo creo que les diría algo que le hicieran, o le dieran a tomar. Y dicen que la última noche que él fue a robar, que era un burro, y que ese burro....dicen miren vayan y con la....porque dicen que con una escopeta si le ponen la cruz no jala el tiro, y que si no le ponen la cruz, dicen que si le atinan al burro, dicen que si lo matan, pero sin cruz. Y que entonces un día un compadre dijo: !No; pues este burro me viene a despertar todas las noches, yo lo voy a matar, y que agarra y le mete el balazo, y cae el burro, pero que a otro día no era burro, era él, su compadre que estaba herido, era el nagual. Entonces le dijo a otro día, pero compadre, como comprendes, y dijo: No pues estoy herido, me asaltaron, !que lo van a asaltar; si era el nagual.

M17

Serie. Cuento

Informante. Sra. Felipa Salazar

Edad. 74 Años.

Lugar. La Magdalena Huxachitla, Coacalco Edo de México.

Los Diablos y la cueva del Chivo

Esta era un señor que se llamaba Secundino, era de Coacalco, y decían que tenía un rabo de chivo, pero quién se lo iba a ver, y que dicen que se iba pa' rriba, ahora en este tiempo de secas, que traiba calabazas, elotes, él iba hasta el picacho. Pero que la gente decía, de donde agarra esto; pues que yo voy al cerro, allá tengo mi terreno, siembro maíz, calabazas. Pero no puede ser, como que hasta el picacho. Y dicen que un día unos muchachos le dijeron, nos lleva usted, y les dijo: pues vamos, que los lleva. Pero que estaba una lozota así, y salía un chivo, se alzaba esa loza, aparecía ese chivo y le tenían que besar su fundillo, y ya entraban. Y que ya entraron, y que esos muchachos, dicen que cuando dijeron y ahora como nos salimos, mira nomás este viejo tiene una chinampa, que ahí corría agua, había elotes, había todo, como en tiempos de verdes. Y entonces dicen y ahora como nos salimos, y que se encomendaron a Dios, y que el condenado viejo ya estaba aquí en su casa, y ellos en la noche allá. Y dijeron que sí, que ahí había calabazas y todo, era cuando el diablo ya bajaba el agua del picacho hasta el cerrito de María Auxiliadora, que dicen que nomás la bendijo el padre y que se desapareció y después el diablo la paso para chalmita, para allá la paso, por que dicen que aquí iba a ser chalmita. Y dicen que allá las inditas le llevaban sus niños, y ya el diablo les sacaba su corazón con una ñota que tenía. Por que el diablo ya quería ganarse este picacho para que las indias le llevaran almas de niños, pero antes la ignorancia, dicen que llevaban a sus niños, y que ahí estaba el diablo, que le entregaban a su niño, y el diablo les sacaba el corazoncito y ya había agua maligna aquí, en el picacho. Dicen que el santo Papa de Roma echó la bendición, !pero de esos siglos; Que porque todos los diablos andaban en el aire, unos que cuando fue la cosa de que nuestro señor echó a los ángeles que se hicieron soberbios, que se hicieron diablos, dicen que unos quedaron en el viento, otros en las nubes y otros abajo, y andaban... pero al fin diablos, porque me contaba la difunta mi

suegra y mi mamá que hasta en el día espantaban, que eran puros duendes encuerados, eran Chinguangua.

M18

Serie. Cuento

Informante. Sra. Felipa Salazar

Edad. 74 Años

Lugar. La Magdalena Huxachitla, Coacalco Edo de México.

La Bruja Eugenia

Contaba uno de los abuelos, que un día unas chamacas andaban juegue y juegue, pero como pues luego les llama la atención oír lo que andan platicando las personas grandes, que fueron y se asomaron en un jacal, por un aujerito, que se estaban asomando y que estaban unas mujeres, que tenían unas carcajadas; que echaban así, una muñeca pa' rriba, y que cuando regresaba, que ya no era muñeca que era culebra. Y que les cayeron a las chamacas y les han dado una pela de muerte.

Y dicen que uno de los mayores, ya sabían en donde tenían la brujería, de bajo de un romero, estaba el romero y al lado estaba una loza. Y es que la bruja iba y les daba de comer a sus animales tlapayac con manteca, y que ahora uno andaba trabajando con la yunta, y que como ya sabían que era bruja, se salía todos los días, se salía y llegaba ya hasta la noche. Y dicen que dijo: Esta bruja va a ver, como le vamos a quemar sus animales, que se aconsejaron entre ellos; y que dijeron: vamos a hacerle una avería a está bruja doña Eugenia, vamos a hacerle una avería, ya sebemos que tiene una loza y ahí tiene los animales. Entonces dijeron, pero como le hacemos, dijeron, pues que se largue en la noche a hacer sus brujerías, se sale, se salía a hacer sus brujerías. Y que dicen que fueron abrieron la loza, pero para esto primero prendieron una lumbrada de puro palito, prendieron la lumbrada y luego la llevaron en un bote, y abrieron la loza y le echaron las brazas al hoyo, y que se las echaron. Y dicen que tronaban como esquites, dicen que eran mestizos, culebras, escorpiones, arañas, y que todo era un tronadero con las brazas que

les echaron. Y que entonces que ya después llegó la señora, ya llegó hasta la madrugada, llegó a ver su brujería, y que entonces comenzó a gritar, y que decía: !Hay mis hijos; !Mis hijos ya me los acabaron; !Hay hijos; !En donde Están;, y que los llamaba, como llamar una gallina, crrc, crrc, crrc !Hay hijos en donde están;, y que va a ver, y estaba la torta de animales ya muertos con lumbre, y que llore y llore la difunta bruja, llore y llore, !Hay... se murieron mis consentidos;, !Hoy si se acabaron;, y los que se pudieron salir, se salieron, y andaba buscando llamándolos como gallina.

M19

Serie. Cuento

Informante. Sra. Felipa Salazar

Edad. 74 Años

Lugar. La Magdalena Huixachitla, Coacalco Edo de México.

La Leyenda de La Sirena

Contaban los abuelitos, que ahí en donde antes había un arrollito, que llamábamos el Milale, dicen que estaba grande el arrollo. Fíjese que en ese entonces... ¿En que año sería?... que dicen que salía la sirena , salía la sirena en la noche, la sirena era una mujer muy bonita. Y este... Pero ... !era el diablo; . Dicen que salía la sirena muy bonita, y que los hombres que pasaban por ahí, claro que se codiciaban de ella, pero luego se daba un sambullón y se metía. Era la sirena. Decían que salía con una jicarita, con una jicarita bonita, salía; y que decían: !hay que mujer tan bella;, que al momento la querían agarrar, con una cabellerota. Y que decían: ¿pero como? ¡ya se desapareció;

Y se metía en el agua, y ya no la volvían a ver, pero era un arroyo grandecíto, en donde iban a lavar todas las que vivían aquí, pues antes era poca casa, que todos íbamos a lavar al arroyito.

M20

Serie. Cuento

Informante. Sra. Felipa Salazar

Edad. 74 Años

Lugar. La Magdalena Huixachitla, Coacalco Edo de México

La Leyenda de La Llorona

Dicen que estos eran un señor y su hijita que iban en un burro a la plaza a Cuauhtitlan, y que vieron que un perro llevaba la manita de un niño. Y que dijeron, ¡pero como es posible; que la mano de un niño, pero que si, pues que sí, ¿pero en donde agarro la mano?. Y que entonces ellos se siguieron a la plaza, y que cuando ya llegaron, dicen que andaba el juez y el jefe de armas, el que cuidaba en la noche. Dicen que anduvieron en las casa en el día, a ver que mujer tenía leche fresca de sus pechos, y que fueron y vieron a una mujer que le decían Flor, ó Flores, y que dijeron a pues tu eres la del crimen. Y que ella decía: ¿Porque?, ¡Porque!. Porque allá en el Milale, en el arroyito, y que decían: allá en el arrollito, en el Milale, apareció un niño, y tú eres la causante, porque hay testigos como te vieron, como dejaste el niño allá, debajo del lavadero .

Dicen que murió acancerada, dicen que aquí su mamá esta en agonía, y ella, ¡en unos gritos del cáncer!. ¡A ver! la justicia de Dios, ya tantos niños que había matado.

Y dicen que aquí la están velando cuando se murió, la están velando, y que cuando ven que viene un carruaje, de por allá del panteón, que venía el carro pero.... haciendo un ruidaso, y que todos espantados. Que llega el carro ahí, que venían unos caballos echando pura lumbre y bufando; y entraron unos zopilotes a apagar las ceras, y que cuando buscaron el cuerpo pus no había nada, se la llevó en cuerpo y alma el demonio. Y que todos quedaron espantados, privados, de ver ese espanto.

Dicen que era la llorona, dicen que esa difunta, bajaba desde allá, ¡Uye; y ¡Uye;, un grito pero bien lamentoso, hasta llegar al ojito de agua, a donde dejaba el niño. Y que decían ¡Hay! esta es ella, ¡Es ella la que llora; por haber matado a sus hijos. Dicen que duro años, años. Que dicen que todavía el papá del niño, él que había muerto; con la emoción que decían que salía ella en el espanto, que él la iba a cuidar a ver si la agarraba. Y que todas las noche ahí estaba, en la mera esquina de la iglesia en donde estaba una

piedrota, en donde se sentaba la gente. Pues dicen que ahí se sentaba este difunto, a quererla agarrar, por que todos le comentaban que bajaba aullando de allá del panteón, y que dijo: !No es posible; yo la quiero ver. Y dicen que cuando él la vio, que iba bajando, así llorando, dicen que era un remolino, ya no era gente, era un remolino que iba aullando, que iba a terminar hasta el ojito de agua, y que el difunto quedo privado ahí en la piedra. Ya no era ella, era el diablo que también se lo quería ganar, dicen que ese era el papá del niño; pero él con la emoción, que decía que la quería mucho, porque decían que era ella muy bonita, que tenía una cabellera guerra, que le daba hasta acá, y quebrada de pelo, por eso él la quería bastante, que era muy bonita.

M21

Serie. Cuento

Informante. Sr. Tirso López Tinajas

Edad. 48 Años

Lugar. San Isidro Atlautenco, Ecatepec Edo de México

Las Sirenas

En tiempos pasados, había un lugar que le decían el carrizal, en donde había agua, hablaban de las sirenas; decían que eran unas mujeres muy bellas, que bajaban ahí a el ojito de agua a bañarse, que bajaban del cerro a bañarse esas mujeres muy bellas, que decían que eran sirenas, hasta ahí nomás oí decir eso.

M22

Serie. Cuento

Informante. Sra. Trinidad González

Edad. 80 Años

Lugar. La Magdalena Huixachitla, Coacalco Edo de México

El Llanto de la Llorona

Dicen que todavía lo oyen, dicen que cada día cinco del año, dicen que es un alarido que da muy feo, muy triste; que da tres alaridos la llorona. Dicen que fue que mato a sus hijos, y los hecho al lavadero, por eso dicen que dice: !Hay mis hijos!, por eso le dicen la llorona.

M23

Serie. Cuento

Informante. Sra. Trinidad González

Edad. 80 Años

Lugar. La Magdalena Huixachitla, Coacalco Edo de México

La Sirena

Oí hablar de la sirena, dicen que esa esta en el agua, allá abajo había un ojito de agua, allá íbamos a lavar, brotaba el agua pa´ rriba, había tule, y dicen que ahí salía, en la noche salía la sirena; esa no tiene patas, esa tiene cola, que la veían que salía cubierta con su cabello, una mujer muy bonita, en el Milale, ahí salía.

M24

Serie. Cuento

Informante. Sr. Felipe Cárdenas

Edad. 48 Años

Lugar. La Magdalena Huizachitla, Coacalco Edo de México.

El Señor de La Laguna

Nos contaban nuestros abuelitos, que ahora ellos, cuando iban a pescar, todos hacían cuadrillas, se iban muchos a pescar en cuadrillas, para así recolectar todo el pescado. Resulta que una vez los de San Lorenzo y La Magdalena, que hasta la fecha todavía tienen discordia en esa situación, fueron a pescar, y que dijeron: de esta parte para acá

,no pesquen ustedes; y de esta parte para acá nosotros. Que dijeron: ustedes su parte y nosotros la nuestra. Empezaron a discutir, y que se agarraron a remazos, a patadas, con lo que tenían. Entonces, hubo hasta heridos, descalabrados.... hubo gente que hasta cayó herida, cayó herida la gente. Entonces para esto, pues ya se demandaron, vinieron para acá con los jueces, y total quedaron en un acuerdo que ya iban a pescar con toda tranquilidad.

Entonces para esto mi abuelito dice: sabes que, que no hay que ir ahorita, porque acaban de pelear, nos vamos en la tarde a pescar, vamos en la tarde a pescar. Dicen que cuando iban llegando a la laguna, comenzaron a ver una nube y un airaso pero bárbaro que casi los tiraba, como un torbellino. Y que se tiraron así en el bordo de la laguna, y pegaban los olazos. Y decían: ! hijole; ¿que será?..... tantito que baje la mareíta de la laguna y nos metemos a pescar. Para esto dicen, que llegó la nube, llegó una nube y empezó a arrastrarse toda la laguna, toda la laguna, con forme terminó así de recorrer toda la laguna, en todas las orillas y el centro, cuando terminó de eso, dicen que se levantó, se levantó y siguió el aironaso. Y dicen, que ellos bien que la vieron, que llegó hasta la laguna de Zumpango, y !sopas;, se escuchó el traquidazo de agua, y el chorrizo como culebra, pero que hasta blanqueaba de lo que caía el agua; ya se metieron ellos a pescar, !pero ni un mosco encontraron;, volvían ellos a meter las redes..... !No puede ser posible;....!No puede ser posible;. Entonces cuando ellos fueron a recorrer varias esquinas de la laguna, no encontraron pero lo que fue un sólo pescado, ni un mosquito de esos que hay ahí, estaba... !limpiecita la laguna;, la nube, el torbellino se lo llevó todo.

Y todo esto si puede ser posible, mucha gente de aquí del pueblo, puede ser testigo de todo esto. El 16 de agosto, el día de San Roquito, las nubes llovían sapos, y hasta pescados legaban a caer. Por eso creo yo que sí, que las nubes algo han de tener que ver en esto, alguna forma en que recolecta esto, en que ve el odio del hombre. Por eso nada más fue que hubo esa discordia, vino la nube, y limpio, ¿que fue?.

M25

Serie. Cuento

Informante. Sr. Felipe Cárdenas

Edad. 48 Años

Lugar. La Magdalena Huizachitla, Coacalco Edo de México

La Nube de Pájaros

Para esto de esta historia, nuestro tío, nos redactaba sobre esto mismo, que una nube blanca, la vieron, Elodio chico tendrá unos ochenta o noventa años, que iban en México con las diligencias, y que toda la gente volteaba hacía arriba y decían: ¡Miren! ¡Miren!, ¿Que es eso?. Que estaba la nube así como valanceandose en el aire, y que de un de repente soltaba como un chorro, como tromba, pero ¡Eran puros pájaros!, eran chicuilotes. Dicen que descargó tres veces, pero un chorrizo de pájaros, una nube gigantesca, soltaba toda clase de pájaros de laguna, pero ¿en que forma los atrapaba?, nada más todo mundo se quedaba admirado.

M26

Serie. Cuento

Informante. Sr. Felipe Cárdenas

Edad. 48 Años

Lugar. La Magdalena Huixachitla, Coacalco Edo de México

La Leyenda de la Sirena

Para esto vamos a platicar, sobre de un arroyito que había aquí en el pantano, le decían el jagüey, estaba ahí lleno de piedras y cimientos, y a un lado había un ojo de agua tremendo. Entonces dicen que para esto, más antiguamente aquí en el pueblo, había personas, que no utilizaban pozos para sacar agua con su cubeta, entonces muchos iban a lavar hasta allá. Pero ya tenían el pánico de que...., que a las mujeres no les salía en ningún aspecto, a los hombres si, si había mujeres no había nada; pero en el momento que algún hombre estaba sólo y que iba al jagüey, dice que empezaba a oír el chapaleo de

una mujer que se estaba bañando, con un cabello grandote, y que lo invitaba a bañarse, y si se lanzaba ese muchacho para jamás lo veían.

Y ese pantano era un resumidero, que hasta la fecha todavía, ya tiene cientos de años, se sigue sumiendo.

Me acuerdo que me contaba mi tío, que decía, que veían una jicarita que empezaba a dar de vueltas, una jicarita de muchos colores, como arcoíris, y que ellos decían !Mira que bonito!, y que brotaba la sirena, pero medio cuerpo así, un cabellote, y se empezaba a echar agua con la jicarita, y que les decía: !Métanse!, !Métanse!, y si se lazaban nunca más volvían a salir, los encontraban posteriormente, ahogados, pero a la sirena no la encontraban, decían las personas que era un encanto, que era un encanto, pero si hubo muchas personas que ahí murieron; y cuentan que esa sirena sí existía, y que era puntualmente, que a las doce del día, era exactamente que ahí salía, cuando el sol estaba en toda su radiantes, que se veía bien clarito todo el jagüey y como se bañaba.

Y decían que para esto tenían que cargar cosas benditas, para que no les saliera, pero segurito les salía a las doce del día, les salía esa, esa mujer de una belleza tremenda, una mujer muy bella, que cuando se metía le veían la cola de pescado. Ahí queda sobre de esa historia.

M27

Serie. Cuento

Informante. Sr. Felipe Cárdenas

Edad. 48 Años

Localidad. La Magdalena Huixachitla, Coacalco Edo de México

El Forey y La Cueva

Esta es la leyenda de un señor...., que como antes todos los trabajadores de aquí, pues, estaban dominados por las haciendas. Para esto, llegaron a descubrir a uno que se llamaba Forey, vivía en Coacalco, allá por los tepetatales, allí tenía su casita. Entonces una día descubrieron que este señor lo invitaban a comer cuando había corte de cebada.

Entonces un día uno dijo, bueno y tú porque traes calabacitas y todo eso, y que dijo: !no; pues yo tengo mi huertita. Pero pues como si esta helando, como es posible que tú tengas todo esto; traes calabazas, ejotes, y hasta grano de elote, así le dijeron. !No; pues que yo tengo una huerta él decía. Pero de donde se lo iban a traer si aquí a la redonda nunca conseguimos eso.

Entonces para esto, los que trabajaba con él , un día le dice uno: Yo estoy re amolado, y ya me corrió el patrón, porque no me dices a donde vas a traer tus verduritas, yo voy contigo. Y que le dijo !no; porque tú no aguantarías a ir, y que por fin lo llevó al cerro.

Dicen que llegando al picacho, al primer pico, en donde están las piedras gigantescas, llegaba y tocaba con una vara, al tocar con la vara, se abría una como puerta. Y dice que él recuerda, que cuando a él lo invitó a ir, iba saliendo el sol, llegaron en dos horas, ó tres, serían como las nueve de la mañana. Que entraron, y que empezó a ver adentro una parte, pero tremenda; que tenía desde elotes, capulines, calabazas, ejotes, de todo tipo de verdura. Y que empezó a cortar. Cuando él se dio cuenta a un lado estaba un hombre, y que entonces le dijo, no me lo traigas con esas cuentas, esas pelotas que trae ahí en el pecho; entonces él se alcanzó a percatar que traía su rosario. Dicen que le dio miedo, que vio todavía la salida del gran panorama que había ahí, corrió y salió de la puerta, y cuando alcanzó a salir de la piedra, el sol se estaba metiendo. Paso a dejar todo ahí, y se vino corriendo, y que cuando venía bajando encontró a este señor Forey, que traía su carga de leña y la verdura que él había dejado allá. Y que entonces este dijo, !no; pues esto no es nada bueno, ó me esta haciendo ver visiones.

Dicen que un día mientras se bañaban en el trabajo, que lo desnudan, y le descubrieron, terminando su columna vertebral, que tenía una colita como de un chivo, y que la meneaba, desde entonces se le quedo el Forey, no se que querrá decir Forey. Redactan que este tenía la colita, y que siempre obtuvo desde capulines....., todo tipo de verduras, en tiempo de plena helada, cuando aquí no se comerciaba con nada de eso, en invierno, él traía todo tipo de verdura, así nos decían de esa historia.

M28

Serie. Cuento

Informante. Sra. María de la Luz Sánchez Villegas

Edad. 69 Años

Lugar. San Cristóbal Ecatepec, Ecatepec Edo de México

La Jicarita y La Muñeca

Aquí en el pueblo hay un lugar que llamamos las venitas, allí había un lugar en donde se estancaba el agua, era bastante el agua que se estancaba, era bastante el agua que se estancaba allí; y decían que a las doce del día, cuando tocaban las campanas de la iglesia, porque antes las tocaban, y que a la hora que tocaban las campanas, a esas horas salía una jicarita con una muñequita adentro, que a bailar y todo..., que toda daba vueltas... y luego se desaparecía. Eso era el cuento que nos contaban.

M29

Serie. Cuento

Informante. María de la Luz Sánchez Villegas

Edad. 69 Años

Lugar. San Cristóbal Ecatepec, Ecatepec Edo de México

La Cueva de los Tecotines

Ahí en el cerro del Ehecatl, ahí hay una cueva; y nos decían que para llegar ahí y entrar, que se necesitaba besarle la cola a un chivo, dicen que había escaleras para adentro, y cuando nosotros llegamos con mi mamá una vez ahí, eso le platicaron a mi mamá, y nosotros estábamos pendientes a oírlo. Cuando nosotros llegamos una vez ahí, que íbamos de paseo, a comer ahí en la loma, llegamos ahí a la cueva, y le dijeron a mí mamá :!Miren el chivo; y !Sí; ahí estaba el chivo seco; porque estaba el mesquite así... y la cueva adentro, y ahí en el mesquite estaba el chivo, pero ya seco, seco.... yo creo se

atoró ó no se, pero el chivo estaba seco. Esa era la historia de la cueva de los Tecotines⁴⁵.

M30

Serie. Cuento

Informante. Sra. María de la Luz Sánchez Villegas

Edad. 69 Años

Lugar. San Cristóbal Ecatepec, Ecatepec Edo de México.

Los Duendes

Nos platicaba una tía, que su esposo era militar y andaba por donde quiera; y dice que tenía que hacer tortillas, y todo.... y que le sacaban la lumbre los duendes, que se la sacaban y eso nos platicaba. Y nosotros le decíamos, ¡deberás; y ¿como eran? Y decía que eran chiquitos, pero eran muy traviosos . Entonces después, como había muchas cosas así, decían que por eso fue lo del santo jubileo de las cuarenta horas, porque eran como cosas del demonio, que se presentaban, que por eso fue, porque había muchas cosas así.

M31

Serie. Cuento

Informante. Sr. Mario Enrique Soto

Edad. 77 Años

Lugar. Sta. Clara Coatitla, Ecatepec Edo de México

La Leyenda de La Llorona

He de haber tenido como entre uno trece a quince años, cuando ya empezaba a ir a los bailes; para ese entonces las personas del ayer ya tenía unos cuarenta ó cincuenta

⁴⁵ En la cueva llamada de los Tecotines, aún hoy en día, existen restos de una pintura dedicada a Tlahuizcalpantecutli, advocación de Ehecatl Quetzalcoatl.

años. Según la leyenda muchos años atrás, estos pueblos, tenían muchos magueyes y muchos nopales.

En cada ocasión que se hacía un baile de una parte a la otra , para que las muchachas fueran a bailar, se tenía que ir a pedir permiso a las muchachas, y para que el baile no se acabará muy temprano, no dejaban ir a las muchachas hasta las dos de la mañana. Cuentan que unos amigos se salieron por la parte de atrás, era el mes de octubre, cuando la luna brilla más, entonces prendieron un cigarro, cuando van mirando que ahí va una muchacha grandota, que llevaba un vestido muy bonito, que le brillaba el vestido, pero que no le dieron interés, sino que después que se iban fumando el cigarro uno al otro se dicen: !Oye; ¿Quién andaba ahí? Que entre más caminaban que les dio más tentación, y la empiezan a seguir. Entonces dicen, que ya casi para alcanzarla, cerquitita, dicen que volteó la cara, y cuando volteó la cara ,la tenía la cara muy fea, y que pega el grito, !Hay; ...y a correr; dicen que era la llorona.

Y se sonó mucho. También cuando llovía mucho, había mucho sácate, mucho pasto que crecía, subía el agua muy alto, muchas personas iban a lavar allá, muchachas de la escuela. Pero según la leyenda, decían que la llorona, lloraba porque había perdido dos de sus hijos, que no sabía en donde los había dejado. Otros decían que una muchacha que lavaba, no se donde, que esta muchacha había enterrado los hijos de bajo de un lavadero. De ahí viene la leyenda que ellos decían que era la llorona.

M32

Serie. Cuento

Informante. Sr. Roberto Martínez

Edad. 30 Años

Lugar. La Magdalena Huixachitla, Coacalco Edo de México

La Llorona

Esa todavía pasa por aquí, es toda de blanco y va volando. En un tiempo duró chillando como un mes, hasta que no se ahogó un niño en el deportivo, ya después, ya no

chilló, se ahogo un niño ahí. Tendrá como un año, como por el mes de mayo, y hasta ahorita no ha vuelto a llorar.

Llora muy feo, y luego luego comienzan a aullar los perros, aúllan también re´feo.

Una vez que veníamos de una fiesta, como a las dos de la mañana; llegamos, ya nos fuimos a acostar, ¡y que chillaj, chilló así bien fuerte, pensábamos que era la cruz roja, pero no, luego luego comenzaron los perros a aullar todos. Ese día salí que ladraron los perros, salí, y vi que paso así una señora, se paso derecho, derecho. Y llegando ahí a la barranca ¡que pega el alarido!, es alta, trae el pelo largo hasta la cintura, no se ve que va pisando el suelo, es la única vez que la he visto, va toda de blanco.

M33

Serie. Cuento

Informante. Sr. Emilio Martínez

Edad. 75 Años

Lugar. La Magdalena Huixachitla, Coacalco Edo de México

Las Sirena del monte

Yo oí hablar de la sirena, pa´ que voy a ser mentiroso, no la vi; pero el difunto Pancho dice que si la veía, allá en el cerro, en donde le decíamos el tecajete, ahí había un jagüey de agua que tenía harto chilacastle. Y luego decía él y no se quién otro, decía: ¡oye vamos a ver a la sirena! ¿a donde? ahí en el jagüey. y iban y se aparraban de tras del maguey, dicen que salía y se echaba hartas jicaradas de agua, cuando estaban dando merito las doce del día en Coacalco, eso ya no lo vi, eso me lo contaba don Pancho.

M34

Serie. Cuento

Informante. Sra. Dolores Cárdenas

Edad. 85 años

Localidad. La Magdalena Huixachitla, Coacalco Edo de México

Los Chinacates

Me contaba mí papá yo no lo vi. Decían que entraban a las casa, que si se te olvidaba algo en la cocina, aunque estuviera cerrado; que entraba un niño chinacate, que decía aquí ta'. Ahora te voy a contar lo que le paso a mi tía que fue monjita. Dicen que la mandaron a traer el mandado y, que un niño chinacate no la dejaba pasar, y no la dejaba pasar. Pero eso me lo contó mí papá yo no lo vi. Antes todo eso existía, ahora ya no porque los padres....no se que hicieron y ya se acabo todo. (se instituyó el santo jubileo de las cuarenta horas)

M35

Serie. Cuento

Informante. Sra. Dolores Cárdenas

Edad. 85 Años

Localidad. La Magdalena Huixachitla, Coacalco Edo de México

El Chivo y el Diablo

Este era un señor que se llamaba Refugio, que vio un chivo que andaba y dijo: ándale mujer, vamos a agarrarlo y no los almorzamos, había hartos adobes, anduvieron corretélo y corretélo, y no lo pudieron agarrar. Cuando se mete por los adobes y lo pierden, ¡andaban correteando al demonio!, eso sí me lo platicó, que corretió al diablo.

M36

Serie. Mito

Informante. Sr. Esteban Fragoso

Edad. 65 Años

Localidad. Santa María Tulpetlac, Ecatepec, Edo de México

Quinta Aparición de Tonantzin-Guadalupe

(Santuario de la Quinta aparición)

Yo francamente le voy a platicar lo que se, pues porque , al lado de lo que sucedió hace cantidad de años, francamente nadie lo sabemos. Según la tradición sabemos.....no solamente yo, sino algunos otros del pueblo, sabemos de la historia de la virgen, de la imagen.

Mi abuela murió de 98 años, mi padre de 88, ahora yo tenía 50 cuando yo supe lo que me platicaron; entonces son como... 240 años que se tienen de ese dato.

Lo que yo supe es de que la Virgen de Guadalupe, pues que aquí fue donde dio su santo nombre. Sabían que existía, pero no sabían como se llamaba; entonces, aquí... por medio de que hizo el milagro de curar a Juan Bernardino tío de Juan Diego, fue cuando tuvimos aquella dicha de conocer su nombre, porque ella lo dijo. Entonces, Juan Diego no era de aquí, ni su tío Juan Bernardino, ellos fueron de Cuauhtitlan, nada más que en aquel entonces, en aquellos tiempos, venía a oír misa hasta Tlatelolco.... este Juan Diego por orden de su tío Juan Bernardino, nada más que como era muy larga la caminata, se cruzaba este.... por estos cerros de aquí para llegar a oír misa, entonces agarro como paraje aquí. Aquí era un centro de reunión cuando hacía esas caminatas, y comenzó a hacer amistades con lo nativos de aquí del pueblo. Entre aquellas familias de esos años, existían los Vargas, comenzó a tener convivencia con ellos, lo cual que ahora donde esta ahora el santuario, allí había una capillita de adobes, sumamente deteriorada por el transcurso de los años, los nativos de aquí del pueblo le hacían una misa, un festejo, el día doce, el día de que es su santo de la virgen.

Así comenzó a hacer amistades Juan Diego, a tal grado de que ya frecuentaba a cualquier momento, salía de Cuauhtitlan y aquí se quedaba, era como mesón, dormía y a otro día le daba, llegaba a Tlatelolco, por allá se quedaba también, y de regreso volvía a parar aquí para llegar a Cuauhtitlan; cruzando por la falda de los cerros, pasando por lugares que solamente ellos conocían, como era: Talcuyaca, Xochitenco, Texalpa, Tlatelpa, las Xacopincas, y así diferentes nombres de los lugares a donde el caminaba y así se vino durante mucho tiempo, lo cual por medio de la historia se sabe que María Lucía, su esposa, era nativa de aquí de Tlupetlac, aquí la conoció. Juan Diego le prometió casamiento a María Lucía, lo cual es que María Lucía lo acepto, y como en

calidad de prenda, de una cosa que ella podía darle a él, fue el ayate, el ayate se lo tejió de ixtle de aquí, de maguey que los nativos trabajaban, trabajaban el ixtle. Entonces ,María Lucía lo tejió el ayate en el cual, se le apareció la virgen, entonces así es más ó menos la historia de lo que sabemos, ya después cuando se vinieron La Quinta Aparición de aquí del santuario, pues ya fue cuando se le apareció la virgen aquí.

Del santuario,... fueron tres etapas, fue primero ermita chica de adobe, una larga que se hizo y esta actual. Ahora cuando se hizo la excavación, cuando se desplantó la segunda ermita, mi padre era uno de los que les gustaba mucho estar ahí en la iglesia, entonces cuando llevaban ya la excavación a unos dos metros ó más, mí papá encontró "unos trastes", de que según la tradición, según lo que se sabe, fueron con los que María Lucía y Juan Diego se cocinaban ahí ellos,... las ollas, y aquí teníamos eso, aquí los guardaba mí papá, cuando llegó el padre Amescua, vino y se los saco, y se los llevó, ¿a donde los fue a dejar?

M37

Serie. Mito

Informante. Sr. Esteban Fragoso

Edad. 65 Años

Localidad. Sta. María Tulpetlac, Ecatepec Edo de México

El Manto De Mariposas

Sería por el año de 1954, en un once de diciembre, mí papá era él que se encargaba de abrir el santuario, fue y abrió, y !amaneció el retablo de la virgen de Guadalupe, lleno de palomas (mariposas);, yo las fui a ver, ¿como se metieron las palomitas?, quien sabe, pero eran miles que cubrían su manto, pero su carita la dejaron descubierta; entonces el padre Cabrera, el Charro, fue y las mató, las mando matar, que para que no fuera uno incrédulo que quienza que.... como mucha gente se domina por lo que el padre le dice, eso paso.

M38

Serie. Cuento

Informante. Sr. Esteban Fragoso

Edad. 65 Años

Localidad. Sta. María Tulpetlac, Ecatepec Edo de México

Los Duendes

Ahí por el Santuario había una magueyera, junto ahí pegado, entonces como pasábamos para ir a trabajar yo y un amigo de aquí del pueblo, amanecía todo ahí tupido de rastros de.... según nosotros de tlacuaches y zorrillos. Entonces ahí pasábamos, y en una ocasión era tanto el rastro y el animalerio que andaba por ahí que me dijo Bernave, vamos a venir en la noche, a ver si matamos un animal de estos. Y fuimos, ahí estuvimos sentados en la barda como hasta la una de la mañana, ahí en el panteón, entonces la luna llena pegaba pero si bien, sobre de la vereda. Pues ya casi cantaban los gallos y yo no veía nada, ni vi nada. La cosa es de que, le dije a mi amigo; vámonos ya, ya es de madrugada y ni vemos animales ni hay nada, vamosnos ya, se brinco él de la barda, cuando yo me brinque le dije: oye cuñado, oíste, dijo !que¡, están trabajando en la cantera ,le dije. Bien que se oía como rodaban las piedras, se oía el ruido, dice se están robanado la piedra, oímos hasta los marrazos, como quebraban piedra.

Ya llegando al banco, junto al desfiladero, se acabo el ruido, ya no se escucho nada, cuando vi, devise la cantera y de momento salieron arriba de la piedra, unos hombreritos así deste tamaño (señala con las manos medio metro aproximadamente) así, como unos cinco o seis y se fueron. !hijo¡ yo sentí un escalofrío en el cuerpo, sentí que los pelos se me pararon, y ambos dijimos !los viste¡. Y yo digo que eso sí existe por aquí, porque hace poco, uno de mis hijos, aquí en la mera esquina de mi casa, le salió un de esos, lo llamaba y lo llevaba para el panteón, que él monito no lo dejaba que atravesara, que bien que veía como le hacia con la manita que se jalara para allá, dice que venía pedo, hasta la briaga se le bajo. hasta ahí no´mas se de eso, dicen que son los duendes.

M39

Serie. Cuento

Informante. Sra. Elvira Sánchez Villegas

Edad. 73 Años

Lugar. San Cristóbal Ecatepec, Ecatepec Edo de México

La Llorona

Voy a relatar lo que papá contaba en aquella época en que yo era niña. Mi papá decía que había sido una noche de luna, en que se había ido con tres amigos a una fiesta a Tulpetlac, venían ya de noche por Xajalpa, y venían los tres, pero no se dieron cuenta, que uno de ellos, pues se había atrasado un poco. En un momento oyeron que el que se había atrasado, venía corriendo muy asustado, y que le preguntaron: !que te pasa!, y dice; apoco no vieron a esa muchacha de blanco, que llevaba el pelo largo, !no!, !no! vimos nada dijeron. Pues yo la vi y la seguí, y cuando yo ya la iba alcanzando, pegó el grito diciendo !hay mis hijos! y se desapareció. Eso lo oí de labios de mí papá cuando era una chiquilla.

Ahora también, recuerdo que estabamos una noche de luna, esperando a papá, mi mamá y una molendera, cuando oímos un grito, por que deberás yo lo oí, es un grito agudo que grita !Hayyyyyyyyy mis hijos!, se oye perfectamente bien, entonces la molendera se santiguo y dijo: Jesús María y José, la Llorona, eso es que a mí me toco oírlo, ahí estabamos sentadas en el camino. Luego la otra vez nos fuimos a un paseo al cerro, nos llevaron los maestros del colegio, iban algunos papas de algunas niñas, cuando Faustino torres dijo: !oyeron la Llorona! y efectivamente yo la oí, estaba él señor pálido, pálido por que había escuchado la Llorona, esas son las dos únicas veces en que e oído ese grito agudo de la Llorona.

Ahora, una vez nos contó nuestra madrina Jovita, que era como una abuelita para nosotros, y le preguntábamos del porque de la Llorona, y nos dijo nuestra madrina, que era una mujer, pues que era de la "vida alegre", que tenía hijos y los echaba al poso, para quedar libre y así poder salir y todo. Entonces llegó el día en que Dios la llamó a cuentas,

y que le dijo: y que has hecho de tus hijos, y que le contesto a San Pedro o a la persona que la interrogaba, pues señor, esque..... pues...yo los eche al poso, por que tenía que irme a trabajar a la calle. Y le dijo: pues entonces vuelve, y cuando me traigas a tus hijos podrás entrar aquí, y se dice que la Llorona es una persona en pena, que anda en busca de sus hijos. A eso se debe que siempre anda, y que cuando más se oye es en tiempos de aguas, aquí en San Cristóbal. Hasta ahí nomás se de eso.

M40

Serie. Cuento

Informante. Sr. Isabel López

Edad. 58 Años

Lugar. La Magdalena Huixachitla, Coacalco Edo de México

Las Brujas

Ya tendrá más de cincuenta años, venían Don Avelino y no se quien otro, ya venían medios cuetes, nosotros veníamos de San Lorenzo, ya los encontramos, y nos invitaron a la fiesta a San Pablo; !no que vamos a estar yendo, estaba llueve y llueve, y más que hay harta bruja en San Pablo. Que se van; dicen que a Don Avelino lo hecho adentro la zanja la bruja, que lo llevaron derechito a la zanja, ya se regresaron. Dicen que nomás son maldosas y que se quitan sus pies y los ponen en el tlecuil.

Dicen que en San Pablo agarraron una, dicen que a un señor le decían: oye que tu señora es bruja, mira espíala en la noche. Y que un día en la noche que se pone a espiarla, que si que fue al tlecuil, que fue al tlecuil y ya vio que se quitó sus pies, y los atravesó en cruz, que agarró la escoba y que se salió, que fue y se los quitó de ahí; y que a otro día llegó y no encontró ahí ya sus pies. Y que a otro día le decía, a ver ya párate, y que ella, que ahorita y que ahorita; que ya le había quemado sus pies, dicen que creo que se murió de que la quemaron.

M41

Serie. Cuento

Informante. Sr. Cruz Torres

Edad. 46 Años

Lugar. La Magdalena Huixachitla, Coacalco Edo de México

La Marrana y La Cadena

Ahí por un callejón vi un día una marrana que arrastraba una cadena, no hacía ruido, hasta que llegó hacia mí, la quise espantar y cual, no era nada, se me pararon los pelos de punta y a correr, sólo esa vez la vi. Otras gentes también la han visto.

M42

Serie. Cuento

Informante. María de la Luz Sánchez Villegas

Edad. 69 Años

Lugar. Santa Clara Coatitla, Ecatepec Edo de México

Una Anima en Pena

Nos contaba el padre de la iglesia de San Cristóbal, que trabajaba con él una señora, la que le servía, y que siempre echaba todos los desperdicios de la comida al lavadero, que siempre caían a un terreno. Y que el padre le decía: no tires eso por que cuando tú te mueras vas a venir a recogerlo, sácalo y déjalo por ahí para algún animal, pero no lo tires. Dicen que después se murió la viejita, se murió, y que un día oían como si estuvieran marranos tochquiando, y que fueron a ver, y que él padre fue a rezar, porque decían que era la señora aquella que estaba penando, estaba recogiendo todo lo que había tirado.

M43

Serie. Cuento

Informante. Sra. Dolores Rodrigo

Edad. 87 Años

Localidad. La Magdalena Huixachitla, Coacalco Edo de México

El Señor De Chalma

Antes....mí mamá nos contaba que ahí por la iglesia había un lago, que había mucha agua en el señor de Chalma. Que había un lago y que ahí se fue a meter a bañar....los compadres, que eran un compadre y una comadre, que se encantaron ahí, la mitad dicen que eran pescados, y la otra mitad, eran gentes; la mujer con su pelo largote ahí...y su bandeja de jabón, nadando arriba del agua con su estropajo; y él señor igual, la mitad en pescado y la mitad en gente. El hombre dicen que cuando lo iban a ver, que se agachaba, que no les enseñaba la cara; la mujer ¡sí! ,dicen que esa sí se los quedaba mirando. Dicen que dando merito las doce del día, me platicó mí mamá, que se metía el padre a darles de comer, les metía su lebrillo de paja , y su lebrillo de cebada, me platicó antes, ya después... ya no dejaron entrar, !tovía estará; pero ya no dejan entrar, ya han de ver cerrado. Y ya hemos ido y esta así,y dicen ¡aquí! es en donde están encantados los compadres, pero ya no dejan entrar, ya esta cerrado. Eso dicen mí mamá....mí abuelita que había antes cuando los dejaban entrar, ahora ya esta un cuarto encerrado con candado, ya no dejan entrar.

Dice mí mamá que cuando se iban caminando por la sierra, que había un lago de agua, un manantial, !y hartos patitos de colores, grandes y chiquitos;, que mucha gente pasaba por ahí, !hay que bonitos patitos; vamos a agarrarlos, que se iban pá dentro, dicen que estaba el demonio ahí encantado, mucha gente se ahogó ahí de ver los patos, dicen que era el diablo que estaba ahí. Eso era antes que iban por el monte, ´ora ya no.

Dice mí mamá que era muchacha cuando la llevaron, ¡que años tiene!, dicen también que hay otra mujer, que se fueron.... también iban andando, que su familia iba adelante, y que no parecía, que decían pues quesella, pues no parece; que se regresan, !que ya estaba ahí; !dicen que se hizo piedra;, que estaba ahí una mujer con sus pechos y todo, una piedra, !hay...pues es ella;, todita parecida a ella; pero ya se había hecho piedra porque se

arrepintió. Dicen que cada año... que da vuelta para llegar hasta el templo, sabrá Dios por donde estará, estará en la sierra, eso yo no lo he visto.

Yo cuando empecé a ir , ya tiene muchos años ¿ya tendrá como unos treinta años?...¡más!, no había mucha gente en el Señor de Chalma, nomás había la iglesita y unas cuatro ahí que vendían comidita, no había nada, ahora ya ampliaron, ya hay colonias.

A mí no me gusto ir andando porque dije que me picaban los animales; ocho días ir cargando tus cosas, y ande y ande, andando yo no fui, ya fui en camión y o'ra la última vez en coche. De aquí sí se iban andando en la pura tierra: el difunto Teófilo, mi compadre Roman, el difunto Abundio ampudía, mi compadre Juan, de San Lorenzo; doña Dolores Soriana, Dona Leonarda, don Florencio, el difunto Bartólo, dona Rosario, quienza quién más iría, ya no me acuerdo, !pero se iban andando; hasta Chalma, cuatro día de ida y cuatro días de venida, !ocho días;.

M44

Serie. Cuento

Informante. Alba Díaz

Edad. 42 Años

Lugar. La Magdalena Huixachitla, Coacalco Edo de México

Las Sirenas de Chalma

Yo creo que han de haber existido varias sirenas, por que mi abuela nos habla de las de aquí y de las de Chalma, dice que mucha gente las vio, de las que se iban caminando hasta Chalma. Nos dice que según la leyenda, que este era un padre que llegó ahí a la iglesia y que como todo ser humano, se enamoró de una muchacha de ahí; y que supuestamente Dios los castigó, y los dos se convirtieron en sirenos, y que salían a bañarse, que la gente les aventaba comida. Esto viene desde la época de la mamá de mí abuela.

Ahora de la sirena de aquí del pueblo, dicen que allá abajo había un jagüey de agua dulce, que había incluso hasta peces. Entonces, dicen que ahí existía la sirena; que en el día que iban las mujeres a lavar, casi no salía, sino en las tardes, en las noches y que silbaba muy bonito, que muchos hombres iban en la noche a verla.

M45

Serie. Cuento

Informante. Emelia Báez y Fidencia Díaz

Edad.70 y 53 años

Lugar. Santa María Chiconautla, Ecatepec, Edo de México

La Preciosita

Eso nos cuentan verdad... los anteriores, de que a la preciosita la traían a renovar aquí en México; entonces aquí arriba había una capillita para descansar, ahí quedaron descansando, al levantarse los señores, pues, ¡ya estaba restaurado!, ese Cristo que nosotros le decimos "la preciosita. Entonces, al estar ya restaurada, quisieron llevársela; entonces, no caminaba para allá, sino la preciosita al llevarla para abajo si caminaba, no se ponía pesada. Entonces la preciosita ya se quedó aquí y otro Cristito de aquí se lo llevaron, y quedó la preciosita aquí. Eso se, eso nos contaban, de que la preciosita se restauró sola, y se quedo aquí, ya no subió para allá.

M46

Serie. Cuento

Informante. Felipe Martínez

Edad.22 años

Lugar. Santa María Chiconautla, Ecatepec Edo de México.

La Preciosita

Sobre de la preciosa sangre de Cristo, nos contaban los abuelos de antes, los ancestros, que esa imagen la traían de la sierra y pararon a descansar en la noche, ahí en la capilla que ahora es del calvario. A otro día que hubo luz, y la imagen estaba ya restaurada, cuando la bajaron, después ya no quiso subir ni caminar, se metió a la iglesia de aquí y ya no salió. Siguieron viniendo por años y por años por ella pero ya no, ya no quiso salir la imagen porque se hizo muy pesada, y el agua seguía constantemente cuando querían sacarla de aquí, y después nos cuentan, que lo que pidieron esas personas fue que cada primero de julio se le hiciera la fiesta a la imagen, y así es como se ha venerado desde entonces por todo el pueblo.

M46

Serie. Cuento

Informante. Emelia Báez

Edad. 70 años.

Lugar. Santa María Chiconautla, Ecatepec Edo de México.

El Señor Santiaguito

Pues, está es la historia del señor Santiaguito, de cuando salía a cuidar las siembras y todo el pueblo, que salía y que oían así todo el galopar del caballo, y que decían ¡Hay! ¿Quién será? ¿Vamos a asomarnos?, no pues era la sorpresa, de que era el Señor Santiaguito, él que andaba cuidando. Y también hay otra historia de que vinieron a robar aquí a la iglesia, los rateros eran de Toluca y un señor era de aquí porque ya es difunto y él ya luego contó que los señores se murieron del susto que se llevaron, porque salió Señor Santiaguito a corretiarlos, los fue a corretear a corretear y de ese susto se murieron los señores y desde entonces no han podido robar, porque señor Santiaguito, decían antes, que venía que andaba en todo el pueblo con su caballo cuidando.

M47

Serie. Cuento

Informante. Pedro López

Edad. 87 Años

Localidad. La Magdalena Huixachitla, Coacalco Edo de México

Los Gigantes

Eso nos contaba mi Papá que le contaron sus abuelos, y a sus abuelos, les contaron sus otros abuelos. Dice que tenían veinte metros de alto, entonces cuando se acostaban se recargaban como en ese pino así, porque en donde se caían ya no se paraban. Entonces había una árbol así, donde se subían para que les dieras de comer, porque ¿como se sentaban? Una vez que se caían ya no se podían parar.

Nos contaba mi papá que le contaba su abuelo, a su abuelo le contaba su bisabuelo, ¡veinte metros de alto tenían! ¡como se sentaban!, donde se acostaban ya no se paraban . Quien sabe esa raza por que Dios la hizo así, esa Dios la hizo...¡verdad!.

M48

Serie. Cuento

Informante. Sra. Guadalupe López

Edad. 57 Años

Localidad. La Magdalena Huixachitla, Edo de México.

El Santo Cristo

Nos platicaba mi mamá, que un señor que se llamaba Antonio era sacristán de la iglesia, y que todas las tardes hacían oración por lo que el señor se subía a tocar las campanas. Dicen que cuando lo ven, un griterío aquí en el pueblo, que decía el señor ¡pronto; ¡pronto; que se esta quemando la iglesia, vengan a ver. Dice mi mamá, que como la iglesia estaba cerrada, el señor se subía por una barda, que estaban chicas, estaban cenando, cuando que llega un peón de allá de case los Días que decía: córranle, córranle amitos, que quien sabe que pasa en el pueblo que toda la gente grita. Y dice mi mamá que fueron a ver que estaba ardiéndose un Cristo, que la iglesia se estaba

quemando, que no dejaban que la gente se acercara y que fueron a llamar al padre, que vino y vio por un aujerito y dijo: ¡a donde se esta quemando!; y dice que nada más ardía un Cristo, que todo su cuerpo ardía, dice mi mamá que los dejaban ver nada más por un aujerito. Que dijo el padrecito ¡es el Cristo que se esta renovando y no lo pueden tocar ni ver!, déjenlo, que Antonio vea cuando acabe de arder, el día que acabe de arder me van a ver. Dice mi mamá, que todas las señoras estaban bien espantadas, mi abuelita dice que rezaba, que a lo mejor era malo, que a lo mejor ya se les acababa el mundo, pensaban feo, que unas lloraban, las señoras. Dice mi mamá que cuando vino el padre dijo que no, que nada más tenían que rezar, por que el Cristo, ese santo se esta renovando y no podemos verlo ni ustedes ni yo. Dice mi mamá que le dijo a Antonio que a los tres días viera Antonio si se apagaba o todavía seguía. Y que ya no seguía, que vio el señor que ya no ardía el Cristo, que le corrió a traer al padre para que abriera, dicen que abren la iglesia y ven un Cristo pero rebién hermoso que había quedado, nada quemado, dicen que bien lindo, hartas señoras

se arrodillaban, por lo que había pasado aquí en la iglesia. Dicen que el Cristo quedo bien hermoso, como si lo hubieran acabado de hacer, dicen que decían: ¡es el Señor de chalmaj, ese Cristo es Señor de chalma.

M49

Serie. Cuento

Informante. Sr. Pedro López

Edad. 87 años

Localidad. La Magdalena Huixachitla, Coacalco, Edo de México.

El Diablo del Picacho

El diablo vivía allá en el picacho, después cuando vino el arzobispo, entonces bendijo toditito el cerro, todo el cerro lo bendijo, entonces el demonio con la bendición de la agua bendita se salió de allí. A ese arzobispo lo trajo un padre que vivía en Coacalco, lo trajo de la villa; que viniera a ver que cosa podían hacer, por que vivía aquí el demonio, y

andaba haciendo muchas cosas, entonces vino el arzobispo y trajo mucha agua bendita, lo anduvieron traindo todo el cerro para que bendijera, claro que con el agua bendita el diablo se tenía que salir, por que el demonio con las cosas benditas se arranca. Tenía yo como unos ocho años. Los que vieron al demonio, dicen que era figura de hombre como uno, entones él difunto forey, como iba allá a ver al demonio al cerro, por que nosotros llegamos a comer cosas del demonio, !sabes por que; porque ese señor Forey, que trabajaba aquí, venía a vender acá, elotes, ejotes , chícharos en tiempos de las heladas, nos decía que iba a traerlos a México, que iba a ir si no había en que ir, entonces iba a traer allá del demonio, allá le daba todo y venia aquí a vender, uno sin saber te comías todo, eran cosas del demonio. Entonces había una cosa, ese difunto de Coacalco, venía a sacar pulque acá, antes no había ni estufas ni nada, hacían sus comidas con leña. Mi papá tenía un señor que era de por ahí, a ese lo mandaba a juntar leña al cerro, por acá cerca, entonces como venía ese difunto Forey, le dijo mi papá, oyes, tu que vas por ahí llévate a este hombre, le enseñas donde hay harta leña, si como no, le dijo vamos, yo tengo harta leña ahí atrincherada, nomás llegas y cargas y luego te vienes. Ya subieron hasta el picaho, ahora veras, antes de que te lleves tu leña vas a ver lo que hay aquí. Dice que estaba una peña, iba ese difunto Forey y tocaba.....¡que se abre la peña! y que sale un hombre....¡como hombre así! sale y le pregunta ya veniste, si ya vine, esta bien le dice, pasa; entonces ese otro difunto siempre cargaba su rosario, que lo vio ese otro hombre (el diablo) y le dijo oye que tu también vas a entrar, no señor le dijo, por que si vas a entrar quítate esas cagarrutas de borrego que traes colgando, el señor se espanto. Porque señor, le dijo: porque me las he de quitar, bueno entons quédate ahí le dijo. Entonces el de Coacalco se metió, se cerro la peña, y ahí viene ese difunto espantado por lo que había visto. Dice que cuando se abrió la peña que vio un huerton, pero milpas y toda clase de verduras, por eso se las daba el demonio y eso era lo que venía a vender por aquí y por eso comíamos cosas del demonio. Y cuando se murió ese señor se lo llevaron los diablos, dicen que su familia no deajo ver al difunto y que para que pesara la caja le echaron piedras, por que ya no estaba el cuerpo, por que se lo habían llevado los diablos, selo llevaron en cuerpo y alma.

M50

Serie. Cuento

Informante. Sra. María de la Luz Sánchez Villegaz

Edad. 69 años.

Lugar. San Cristóbal Ecatepec, Edo de México.

El Señor de Chalma

Mí tía juanita me decía que se iba a estar una semana al señor de chalma, cada año, que se iban andando, y nos platicaba que se quedaron ahí hechos piedra unos compadres, por que se enamoraron cuando ya andaban llegando a chalma, por eso Dios los castigo, los convirtió en piedra. Decía mi tía juanita que tenía que ir uno con mucha fe. Por que si no se volvía uno piedra, y cuando uno llega por primera vez, tiene uno que buscar su padrino le ponen a uno su corona y tiene uno que bailar ahí en la capillita a donde esta el ahuehuate, y en dos palos que están a la entrada, ahí deja uno la corona.

M51

Serie. Cuento

Informante. Sr. Emilio Martínez

Edad. 75 años.

Localidad. La Magdalena, Huixachitla, Coacalco Edo de México.

El Señor de Chalma

Desde antes, cuando íbamos, salíamos aquí lunes y llegábamos lunes, eran ocho días de camino, pero se iba en arriería con puros burros. Y ya de venida se cargaba capulin, aguacate, caña; ya cuando llegaba uno, todo se repartía entre la familia que no iba a chalma. Antes era más bonita la arriería, nos íbamos aquí por el lado de Cuernavaca, no había como hoy carretera hasta allá, nada más llegaba hasta el ahuehuate, nomás era una veredita en donde iban con bestias, los fleteros te decían,

cuantos son y pues súbete a la bestia, hasta chalma, había un montón de alacranes, nomás veías ahí llegando a chalma todo blanco de puras chositas. Yo fui de muy chico y me acuerdo que dejé de ir, porque iban unas muchachas muy locas de ahí de San Pablo; me acuerdo que llegando ahí a Ocuila, una se quería acostar conmigo y le digo !no; vete al cabrón, yo y otro nos acostamos e otro lugar, nosotros íbamos con devoción, nombre, pues a otro día amaneció un burro muerto de ella, ya después pues fuimos a pagar la manda, ya de regreso, pensamos diferente, nos venimos andando, llegamos bien cansados y desde ahí dije ya no vuelvo a ir andando. Y ora veras, más acá de Ocuila, le decían creo río hondo, estaba una mujer así estirada, con los pies así encogidos, se le veían bien los pechos, los brazos estirados, la cabeza, de piedra todo el pelo y le pasaba el agua encima, se veía muy bien, y ahí en chalma en una peña estaba el leñador, el gallo y el tambor, quien los habrá pintado , pero así altísimos en una peña, ya se están borrando, ya no los pude ver esta última vez, dicen también que están unos compadres ahí debajo el agua, en la barranca, que están encantados, pero ahora dicen que están hasta el mero santuario abajo ahí si ya no se si eso sea verdad, pero si decía una viejita que ahí están los compadres y ahí en el ahuehuate, ves que esta un reliz así, ahí se marca bien una mujer y un hombre, dicen que es un padre y la comadre, se ven cuando ya les pego bien el sol se captan bien.

Ahora mira, ya desde más antes se oía que los indios, los indígenas de aquel tiempo, que decían que el diablo estaba aquí en este picacho, entonces esos venían a adorar aquí al diablo, pues por eso mismo hay un retablo en chalma en donde le están dando los corazones y que por eso no dio el agua para acá, que la aventó para allá, que toda la agua que va a para allá era para acá, pero como no lo adoraron se fue para allá el agua ahí sin quien sabe; pero lo que si me consta haberlo visto, era al difunto Secundino, un viejito con su calzón blanco, tenía un chorro de colmenas en su casa, estaba toda tenebrosa, se iba y en el mes de diciembre, traiba calabazas, ejotes, !nomás date cuenta;, dicen que un día llevo un muchacho con él, nada más que llevaba su rosario, que llevo y le dijo aquel, pásate, que el muchacho iba a pasar y dijo ese no pasa hasta que no tire eso. Dicen que más fue en lo que dijo eso y se metió que cuando volteo ya eran las cinco

de la tarde,y que el señor ya estaba acá abajo, el muchacho después vino ya platicar, eso platicaban. Por eso todos decían antes que para acá era toda el agua.

M52

Serie. Cuento

Informante. comerciante

Edad. 43 años

Localidad. Santa Clara, Coatitla, Ecatepec Edo de México.

Historia de Santa Clara

A mi me contaron la historia, de que esta imagen de Santa Clara, que venía de Pachuca, que la venían a arreglar al Distrito Federal; y que ya cuando la llevaban de regreso, ya restaurada, les agarró la noche y se quedaron aquí en el templo, la imagen con las personas de Pachuca. Y que ya al día siguiente cuando ya se iban a ir, la imagen pesaba mucho y ya no la pudieron sacar, por eso es que la imagen se quedo aquí.

El complejo Cihuacotl-Llorona-Sirena

Carlos Montemayor (1996:29,30) ha dicho, que la estabilidad de los relatos y su conservación, a lo largo de siglos y-¿por qué no?- de milenios: “descansa en que los motivos son objetos verbales autónomos y suficientes, reconocibles en cualquier cadena narrativa. Tanto en el caso de creaciones autóctonas como de adaptaciones de cuentos europeos, el ars combinatoria del relato indígena podría descubrirnos, con estudios más permenorizados, los esquemas arcaicos o primigenios de las creaciones mesoamericanas y de las regiones indígenas de México. Esta integración puede ser simple o compleja; las capas de sucesivas integraciones culturales contienen antiguas y persistentes estructuras culturales, religiosas, mágicas, que podrían estudiarse a la luz de análisis semejantes a los que Georges Dumézil ha efectuado con los relatos indoeuropeos”.

Dicha persistencia de las narraciones, ha comenzado a ser tomada en cuenta por nuevas elaboraciones teóricas, argumenta Andrés Medina (2000:319), en donde se refiere la existencia de un modelo inconsciente de la cosmovisión, la cual explica el mantenimiento y la reconstitución de practicas aparentemente olvidadas. Así, el problema de la cosmovisión, dice Andrés Medina (ibid.:18), plantea dos problemas medulares: “la primera es la relativa a si podemos considerar la existencia de una sola cosmovisión para todos los pueblos mesoamericanos, o de un modelo con variantes regionales; la segunda es si esa misma intención de partir de un modelo general para los datos de la etnografía no nos impide reconocer variedades y diferencias de muy antiguo origen, así como desarrollos diversos en el marco de la sociedad colonial. Me parece que el punto de partida es efectivamente el considerar un solo modelo para el siglo XVI y para los pueblos contemporáneos; sin embargo, creo que la diversidad actual puede darnos pistas para reconocer variantes regionales y abrir entonces problemas significativos para reconocer procesos históricos de largo alcance”.

La memoria colectiva, como hemos visto, ha conservado gran cantidad de narraciones que giran en torno a los antiguos lugares del culto nativo, asociados con los dioses del agua y la vegetación. Los pueblos del valle de México, fundan su memoria en un recuerdo colectivo hecho de sedimentaciones históricas que emergen del inconsciente colectivo. Con todo esto, pensamos, que el complejo Cihuacoatl-Llorona-Sirena, funciona como un eje o “capitelo de creencias” de larga duración, que sostiene y organiza la cosmovisión: su desmoronamiento o desintegración implicaría una ruptura, una asimilación.

A continuación seleccionamos solo una parte de estas narraciones, que nos permitirán analizar a profundidad, el complejo Cihuacoatl-Llorona-Sirena.

En estos pueblos con raíces mesoamericanas aún se narra que: (M21)“En tiempos pasados, había un lugar que le decían el carrizal, en donde había agua, hablaban de las Sirenas; decían que eran unas mujeres muy bellas, que bajaban ahí a el ojito de agua a bañarse, que bajaban del cerro a bañarse esas mujeres muy bellas, que decían que eran

Sirenas, hasta ahí nomás oí decir eso”.⁴⁶ Otra versión del mito(M28), recopilado en San Cristóbal Ecatepec, señala que en el pueblo hay un lugar llamado “las venitas”, en donde se estancaba mucha agua, y “decían que a las doce del día, cuando tocaban las campanas de la iglesia, porque antes las tocaban, y que a la hora que tocaban las campanas, a esas horas salía una jicarita con una muñequita adentro, que a bailar y todo..., que toda daba vueltas... y luego se desaparecía. Eso era el cuento que nos contaban”.⁴⁷ Con mucha frecuencia las narraciones mencionan que este personaje, “da vueltas”. Pensamos que este motivo se refiere a la luna, pues ella literalmente da vueltas durante los días y las noches en sus diferentes fases: inicia con la creciente del poniente al oriente y retorna otra vez del plenilunio del oriente hacia el poniente.

En las poblaciones que no sufrieron la destrucción de sus antiguos espacios, la antigua diosa del agua continua siendo asociada a las montañas y manantiales: (M33) “Yo oí hablar de la Sirena, pa’ que voy a ser mentiroso, no la vi; pero el difunto Pancho dice que si la veía, allá en el cerro, en donde le decíamos el tecajete, ahí había un jagüey de agua que tenía harto chilacastle. Y luego decía él y no se quien otro, decía: ¡oye vamos a ver a la Sirena! ¿A dónde? Ahí en el jagüey, y iban y se aparraban de tras del maguey, dicen que salía y se echaba hartas jicaradas de agua, cuando estaban dando mérito las doce del día en Coacalco, eso ya no lo vi, eso me lo platicaba don Pancho”.⁴⁸ La Sirena aún es asociada a la luna que sale de día, pero, también de noche. Esto sólo puede ser comprendido en virtud de la presencia de una forma antigua para medir el tiempo de naturaleza lunisolar: (M23) “Oí hablar de la Sirena, dicen que esa está en el agua, allá abajo había un ojito de agua, allá íbamos a lavar, brotaba el agua pa’riba, había tule, y dicen que ahí salía, en la noche salía la Sirena; esa no tiene patas, esa tiene cola, que la veían que salía cubierta con su cabello, una mujer muy bonita, en el milale,

⁴⁶Entrevista con el señor Tirso López Tinajas de 48 años de edad, San Isidro Atlautenco, Ecatepec Edo de México, 1995.

⁴⁷Entrevista con la señora María de la Luz Sanchez Villegas de 69 años de edad, San Cristóbal Ecatepec Edo de México, 1995.

⁴⁸Entrevista con el señor Emilio Martínez de 75 años de edad, la Magdalena Huixachitla, Coacalco Edo de México, 1995.

ahí salía”.⁴⁹ Otra versión dice que los abuelitos: (M19) “decían que ahí en donde antes había un arrollito, que llamábamos el Milale, dicen que estaba grande el arrollo. Fíjese que en ese entonces....¿En que años sería?... que dicen que salía la Sirena, salía la Sirena en la noche. La Sirena era una mujer muy bonita, y este....pero... ¡era el diablo!. Dicen que salía la Sirena muy bonita, y que los hombres que pasaban por ahí, claro que se codiciaban de ella, pero luego se daba un sambullón y se metía. Era la Sirena. Decían que salía con una jicarita, con una jicarita bonita, salía; y que decían ¡hay que mujer tan bella!, que al momento la querían agarrar, con una cabellerota. Y que decían: ¿pero cómo? ¡Ya se desapareció! Y se metía en el agua, y ya no la volvían a ver, pero era un arroyito grandecito, en donde iban a lavar todas las que vivían aquí, pues antes era poca casa, que todos íbamos a lavar al arroyito”.⁵⁰ Otro informante, menciona que los ancianos: (M26)“decían que veían una jicarita que empezaba a dar vueltas, una jicarita de muchos colores, como el arcoiris, y que ellos decían, ¡mira que bonito!, y que brotaba la Sirena, pero medio cuerpo así, un cabellote, y se empezaba a echar agua con la jicarita, y que les decía: ¡Métanse! , ¡métanse!, y si se lanzaban, nunca más volvían a salir, los encontraban posteriormente ahogados. Pero a la Sirena no la encontraban, decían las personas que era un encanto, que era un encanto, pero si hubo muchas personas que ahí murieron; y cuentan que esa Sirena, si existía, y que era puntualmente, que a las doce del día, era exactamente que ahí salía, cuando el sol estaba en toda su radiantes, que se veía bien clarito todo el jagüey y como se bañaba”.⁵¹

Con mucha frecuencia, los informantes asocian a la Sirena con la Llorona, dicen que es la misma. De ello deducimos, la Sirena, posee una naturaleza ambivalente:⁵² por

⁴⁹Entrevista con la señora Trinidad González de 80 años de edad, la Magdalena Huixachitla, Coacalco Edo de México, 1995.

⁵⁰Entrevista con la señora Felipa Salazar de 75 años de edad, la Magdalena Huixachitla, Coacalco Edo de México,1995.

⁵¹Entrevista con el señor Felipe Cárdenas, de 48 años de edad, la Magdalena Huixachitla, Coacalco Edo de México, 1995.

⁵²M. Eliade (1999:108) ha encontrado a estos seres religiosos en la mitología de la India antigua - Maruts, Tvashtr-, y los describe como ambivalentes, en el sentido que de que en ellos coexiste un elemento demoniaco junto a los elementos divinos. El trabajo de Jean-Pierre Vernant (1986-22-23) sobre la diosa griega Artemisa, está basado en esta ambivalencia, en su doble aspecto, de cazadora -asesina y femenina- y virgen: “En primer término sería la diosa del mundo salvaje en todos los planos: las bestias,

un lado, es una criatura femenina de gran belleza, madre de los mantenimientos; pero, por el otro, de naturaleza animal, horrible y terrible, capaz de devorarse o de ahogar a los hombres.⁵³ La segunda característica, relaciona a la Sirena con la Cihuacóatl-Llorona.

las plantas, las tierras no cultivadas y también los jóvenes en la medida que no se han civilizado ni integrado a la sociedad. En segundo término sería una diosa de la fecundidad, que hace crecer a los animales, los vegetales y los seres humanos”. Artemisa es para Vernant, la divinidad de los márgenes, con el doble poder de administrar el pasaje necesario entre el salvajismo y la civilización : una alteridad radical con respecto a la ciudad y las fronteras donde se establece contacto con el otro, donde se esconden lo salvaje y lo cultivado.

⁵³A decir de C.G. Jung (1985:38) la iglesia cristiana ha conservado en la doctrina del diablo este principio maligno, que se suele representar con patas de cabra, cuernos y cola: imagen mitad humana y mitad animal de un dios ctónico que parece escapado de los misterios dionisíacos, señalando la pervivencia de algunas ideas del paganismo. Esto constituye para Jung, una imagen excelente y caracteriza con exactitud el aspecto grotescamente atemorizador de lo inconsciente, que no se ha sometido aún, y que por ello ha persistido en el estado originario de no domeñada salvajez. No obstante, señala Jung, lo inconsciente no es meramente natural y maligno, sino también la fuente de los bienes más excelsos; no es sólo obscuro, sino también luminoso; no sólo bestial, semihumano y demoniaco, sino también sobrehumano, espiritual y divino. Lucifer -el que trae la luz-, argumenta nuestro autor, era también para los alquimistas el más bello de los ángeles de Dios. El Mercurio, sustancia que personifica lo inconsciente, es también esencialmente dúplex, de naturaleza paradójicamente doble: diablo, monstruo, animal y al mismo tiempo remedio, "hijo de los filósofos", sapientia Dei y donum Spiritus Sancti. Lo mitológico es para Jung (1989:41-51) el lenguaje más adecuado para describir estos contenidos arquetípicos del inconsciente colectivo, que también adoptan con frecuencia en los sueños e imaginaciones de individuos, unas formas grotescas y espantosas al mismo tiempo; sin embargo, ninguna forma de exposición intelectual puede alcanzar ni siquiera aproximadamente la extensión y fuerza expresiva de la imagen mítica. Al respecto de los arquetipos dice Jung (1994:85): "Así como los sueños -y en muy alto grado- están hechos con material colectivo, así en la mitología y en el folklore de pueblos diversos repítense ciertos temas en forma casi idéntica. A esos temas los he llamado "arquetipos": designación con la que significo formas o imágenes de naturaleza colectiva, que se dan casi universalmente como constituyentes de los mitos y, al propio tiempo, como productos individuales autóctonos de origen inconsciente. Los temas arquetípicos provienen, verosímilmente, de aquellas creaciones del espíritu humano transmisibles no sólo por tradición y migración sino también por herencia. Esta última hipótesis es ineludible, dada la producción espontánea de las imágenes arquetípicas, incluso las complejas, aún en caso en que no existe posibilidad alguna de tradición directa". El arquetipo o "imagen primaria", según Jung, posee invariablemente un carácter colectivo, vale decir, "que es siempre común a pueblos enteros o por lo menos a épocas determinadas... es una sedimentación mnémica, un engrama (Semon) producido por la condensación de innumerables procesos semejantes entre sí. En primer término y por de pronto, es una condensación y, por lo tanto, la forma típica fundamental de determinada vivencia psíquica reiterada siempre". No obstante a decir del mismo C. G. Jung (1992a:65-6), sus ideas acerca de los arquetipos o "imágenes primordiales", no sólo han sido constantemente criticadas sino también entendidas mal, como si significara ciertos motivos o imágenes mitológicas determinados. Pero estos no son más que representaciones conscientes; sería absurdo suponer, dice Jung, que tales representaciones variables fueran hereditarias. El arquetipo, nos dice: "es una tendencia a formar tales representaciones que pueden variar muchísimo en detalle sin perder su modelo básico. Hay, por ejemplo, muchas representaciones del motivo de hostilidad entre hermanos, pero el motivo en sí sigue siendo el mismo. Mis críticos han supuesto erróneamente que me refiero a "representaciones heredadas", y basados en ello, han desechado la idea del arquetipo como una mera

Así parecen concebirla aún los habitantes de estos pueblos. Este hecho coincide plenamente con la tesis de Alfonso Caso (1992:75), cuando afirma que la Llorona no es otra que la Cihuacóatl, mujer serpiente que llora por sus hijos en vísperas de la caída de Tenochtitlán, la cual sería asimilada finalmente en la Tonantzin-Guadalupe madre de Jesucristo.⁵⁴ Estas tesis siguen a Sahagún (1992:I,VI,32,33): “Decían que de noche voceaba y bramaba en el aire; esta diosa se llama Cihuacóatl, que quiere decir mujer de la culebra, o también llamaban Tonántzin, que quiere decir nuestra madre. En estas dos cosas parece que esta diosa es nuestra madre Eva, la cual fue engañada de la culebra, y que ellos tenían noticia del negocio que paso entre nuestra madre Eva y la culebra”. El padre Durán (1984:II,499) dice que Motecuhzoma, en vísperas de la conquista de Tenochtitlan, encomendó a “todos los que tienen por costumbre de andar de noche y que si topasen a aquella mujer que dicen anda de noche llorando y gimiendo, que le pregunten qué es lo que llora y gime y se satisfagan de todo lo que acerca de estos negocios pudieran saber”.

No hay duda, esta mujer a la que hace referencia el dominico (1984:I,125), es la Cihuacóatl: “La diosa Cihuacóatl era de piedra, tenía una boca muy grande abierta y los dientes regañados; tenía en la cabeza una cabellera grande y larga, y un habito de mujer, todo blanco de enaguas, camisa y manto”. Era venerada junto con los “ídolos de la tierra”, en una “pieza oscurísima, sin tener saetera ni ventana, ni puerta grande, sino muy

superstición. No han sabido tener en cuenta el hecho de que si los arquetipos fuesen representaciones originadas en nuestra conciencia (o fuesen adquiridos conscientemente), es seguro que los entenderíamos y no nos desconcertaríamos y nos asombraríamos cuando se presentan en nuestra conciencia. Desde luego son una tendencia, tan marcada como el impulso de las aves a construir nidos, o de las hormigas a formar colonias. Aquí debo aclarar las relaciones entre instintos y arquetipos: lo que propiamente llamamos instintos son necesidades fisiológicas y son percibidas por los sentidos. Pero al mismo tiempo también se manifiestan en fantasías y con frecuencia revelan su presencia sólo por medio de imágenes simbólicas. Estas manifestaciones son las que yo llamo arquetipos. No tienen origen conocido; y se producen en cualquier tiempo o en cualquier parte del mundo, aun cuando haya que rechazar la transmisión por descendencia directa o “fertilización cruzada” mediante migración”.

⁵⁴Richard Nebel (1995:314-317) sugiere que los primeros misioneros, inicialmente, encontraron semejanzas entre la diosa Tonánzin-Cihuacóatl y la Eva del Antiguo Testamento, más que con la Virgen María. No obstante también existió una base sólida para identificar a María con Chalchiuhtlicue, diosa del agua que estaba ataviada con un ropaje azul, al igual que la virgen de Guadalupe. La virgen de Guadalupe, en suma, a asimilado las figuras trágicas de la Llorona: la Matlacihuatl, Cihuacóatl, las Cihuapilpitin, Cihuahauteteo y la Malinche.

chica, que no podían entrar sino a gatas” (loc.cit): en pocas palabras en una especie de cueva. A estos idolillos, continua Durán (ibid.:126) diciendo: “cuando se ofrecía hacerles alguna fiesta en particular, o porque caía su día, o porque tenían necesidad de su socorro, los sacaban de allí y los llevaban en procesión al monte, o a la sierra, o cueva en donde tenía su denominación y allá, en aquella cueva o cerro, les sacrificaban y les ofrecían sus ordinarios sacrificios y ofrendas, invocando aquel cerro que les fuese favorable en lo que tenían necesidad, o por falta de agua, o por pestilencia, o por hambre, o para auxilio de guerra futura”. No hay duda, se trata de la diosa de la laguna de México, su relación con la Acpaxapo de los Anales de Cuautitlan es evidente, ambas diosas rigen los destinos, son númenes de la adivinación. Al respecto la Hystoire du Mechique (1996:108) a conservado otra narración que reúne los atributos de este mismo numen: “...llamada Tlaltecuhltli, señor o señora de la tierra. Esta diosa era como un monstruo, pues decían que tenía muchos ojos y bocas en las coyunturas, con las que mordía como bestia salvaje. Antes de que esta diosa fuese bajada del cielo, ya existía el agua sobre la que esta diosa caminaba, aunque no saben quién la creó. Viendo los dioses Quetzalcóatl y Tezcatlipoca lo que hacía Tlaltecuhltli, se dijeron el uno al otro: “es necesario hacer la tierra”. Entonces ambos dioses se transformaron en dos inmensas serpientes. Uno de ellos sujetó a la diosa, desde la mano derecha hasta el pie izquierdo, y el otro la tomo desde la mano izquierda hasta el pie derecho. Y se dice que la apretaron tanto que la partieron en dos. De la mitad de sus espaldas hicieron la tierra, y la otra mitad (posiblemente de su cabeza) la subieron al cielo. Después de esto, y para reparar en parte los daños que estos dos dioses habían causado a Tlaltecuhltli, todos los otros dioses descendieron del cielo para consolarla, y dispusieron que de ahí en adelante todos los frutos necesarios para la vida del hombre debían salir de ella. Para realizar tal disposición hicieron de sus cabellos árboles, flores y yerbas; de su piel, la yerba muy menuda y florecillas; de sus ojos, pozos, fuentes y pequeñas cuevas; de la boca aparecieron los ríos y cavernas grandes; de la nariz, los valles y las montañas. De este modo, todo lo que existe sobre la superficie terrestre no son sino partes del cuerpo de Tlaltecuhltli. Esta diosa se podía escuchar algunas veces por la noche, cuando lloraba

porque deseaba comer corazones de hombres; no se quería callar si no se los daban, ni tampoco quería dar sus frutos si antes no era regada con sangre de los hombres”.

Esta memoria escrita, nos deja ver una creencia popular muy antigua, que va mucho más allá de la conquista, porque el mito tiene la función de emerger, precisamente, en momentos de incertidumbre dando sentido a la historia. Hoy, los habitantes de los pueblos del valle de México, continúan viendo y escuchando a La Cihuacóatl-Llorona-Sirena: (M22)“cada día cinco del año, dicen que es un alarido que da muy feo, muy triste; que da tres alaridos la Llorona. Dicen que fue que mato a sus hijos y los hecho al lavadero, por eso dicen que dice: !Hay mis hijos, por eso le dicen la Llorona”.⁵⁵ Un informante me aseguro: (M32) “va toda de blanco y volando. En un tiempo duro chillando como un mes, hasta que no se ahogo un niño en el deportivo, ya después ya no chillo, se ahogo un niño ahí. Tendrá como un año, como por el mes de mayo, y hasta ahorita no ha vuelto a llorar. Lloro muy feo, y luego luego comienzan a aullar los perros, aúllan también re feo. Una vez que veníamos de una fiesta, como a las dos de la mañana; llegamos, ya nos fuimos a acostar, ¡y que chillar!, chillo así bien fuerte, pensamos que era la cruz roja, pero no, luego luego comenzaron los perros a aullar todos. Ese día salí que ladraron los perros, salí, y vi que paso así una señora, se paso derecho, derecho. Y llegando ahí a la barranca ¡que pega el alarido!: es alta, trae el pelo largo hasta la cintura, no se ve que va pisando el suelo, es la única vez que la he visto, va toda de blanco”.⁵⁶ Otras veces, dicen los que la han visto en las noches de luna llena, tiene la cara de caballo o de calavera.⁵⁷

⁵⁵Entrevista con la señora Trinidad González de 80 años de edad, la Magdalena Huixachitla, Coacalco Edo de México, 1995. Resulta muy significativo, que diferentes versiones del relato de la Llorona, recopilados en los pueblos de Ecatepec y Coacalco, coincidan en que después que esta mujer joven de larga cabellera mata a sus hijos, los entierra de bajo del lavadero. Probablemente, el relato ha conservado, el motivo histórico, en el cual las mujeres iban a lavar en las barrancas y manantiales de la zona.

⁵⁶Entrevista con el señor Roberto Martínez de 30 años de edad, la Magdalena Huixachitla, Coacalco Edo de México, 1995.

⁵⁷En otras versiones se dice, que ésta mujer de blanco, con su cabello hasta la cintura, seduce a los hombre, y al momento que le ven la cara -de caballo o de calavera- pegaba el alarido con lo que privaba a quienes la siguen.

De las narraciones anteriores sobre la Sirena, podemos extraer los siguientes motivos o episodios que las componen: 1] la mujer muy bella, 2] de larga cabellera, 3] que sale a las doce del día, 4] con una jicarita, 5] que seduce y devora a los hombres.

1] Hemos abundado a este respecto en otra parte del trabajo, de que esta mujer muy bella, es la antigua diosa de la laguna de México asociada con la luna y las cuevas, nombrada ahora como la Sirena.

2] El motivo de la larga cabellera así como el de la mujer bella, podemos encontrarlo ya en los Anales de Cuauhtitlan (1992:25) cuando narran que: “en cuanto había guerra, humanamente les hablaba a menudo a los xaltocamecas su dios, que salía del agua, y se le aparecía: se llamaba Acpaxapo; es una gran culebra; su rostro de mujer; y su cabello enteramente igual al de las mujeres, así como su suave olor”. Recuérdese que el padre Durán señala que la Cihuacóatl: “tenía en la cabeza una cabellera grande y larga, y un habito de mujer, todo blanco de enaguas, camisa y manto”. En tanto, la Hystoire du Mechique, dice al respecto de Tlaltecuhltli: “Antes que esta diosa fuese bajada del cielo, ya existía en el agua sobre la que esta diosa caminaba” e “...hicieron de sus cabellos árboles, flores y llervas”. Es indudable que la cabellera tiene un significado asociado con la magia agrícola (Gutierre Tibon, 1983:32).

3] Según Krikerberg (1971:131) los conceptos del tiempo y espacio mesoamericanos se encuentran coordinados. A los escalones del cielo y del inframundo corresponden trece dioses de las horas diurnas y nueve dioses de las nocturnas; el dios del sol reina sobre la hora central del día (la séptima) y el dios de la muerte sobre la hora central de la noche (la quinta). De ello se deduce que el número trece, representa a los dioses claros y el aspecto claro de la existencia, frente al nueve nocturno; que representa el número de los Cielos o regiones celestes en contraposición con los nueve inframundos o las nueve regiones terrenales (Seler, 1993:II,243). Para Seler es justa la afirmación de León y Gama, cuando señala que el número trece, tiene su explicación en determinados fenómenos⁵⁸ relacionados con la luna: “Estas trecenas representan los movimientos

⁵⁸Seler, *ibid.*, p.172, al respecto dice lo siguiente: “Me doy cuenta de que hay ciertos hechos que contradicen esta interpretación. El periodo de revolución de la luna no abarca sólo 26 días, sino

diarios de la luna, de oriente á poniente, desde que aparecía después de la conjunción, hasta pocos días después del plenilunio; á cuyo intervalo de tiempo en que se veía de noche sobre el horizonte, llamaban Ixtozoliztli, o desvelo, y desde que comenzaba a desaparecer de noche hasta cerca de la conjunción, en que se veía de día en el cielo nombraban Cochiliztli, o sueño, por suponer que entonces dormía de noche”(ibid.:171).

Así, las horas nocturnas comienzan con la región inferior, y las del día con la región superior (ibid.:160). La séptima hora, es para Seler, la hora del medio día, representa el ascenso y la región superior (ibid.:142,161): es también la hora de las mujeres muertas de parto, encarnaciones de la luna que reciben al sol en el cenit y lo acompañan en su descenso hasta la tierra. Al respecto Sahagún (1992:380,382) afirma que las mujeres, partiendo de medio día iban haciendo fiesta al sol hasta el occidente: “Lo que acerca de esto dejaron los antiguos de las mujeres es: que las mujeres que morían en la guerra, y las mujeres que del primer parto morían, que se llamaban Mocihuaquetzque que también se cuentan con los que mueren en la guerra. Todas ellas van a la casa del sol y residen en la parte occidental los antiguos la llamaron Cihuatlampa, que es donde se pone el sol, porque allí es su habitación de las mujeres; y cuando el sol sale a la mañana vanle haciendo fiesta los hombres, hasta llegarlo al medio día, y luego las mujeres se aparejaban con sus armas y de allí comenzaban a giarle haciendo fiesta y regocijo; todos aparejados de guerra dejabanle los hombres en la compañía de las mujeres, y de allí se esparcían por todo el cielo y los jardines de él, a chupar flores hasta otro día”. Este hecho guarda estrecha relación con la fiesta de Toci en Ochpaniztli; se llevaba a cabo su decapitación a media noche, pero la festividad continuaba hasta el medio día, en donde: “subían encima de un pequeño cu que se llamaba la mesa de Huitzilopochtli (y) desde allí

27.32166 días hasta el tiempo en que vuelve a alcanzar la misma estrella fija (periodo de revolución verdadera o sideral, y no menos que 29.5 días hasta la misma conjunción (periodo de revolución sinódica). Precisamente este hecho me había impedido confiar en la tradición transmitida por León y Gama. Pero sin embargo, creo ahora que las imágenes de las láminas 58-60 del código Borgia y los pasajes paralelos de los códigos Laud y Vaticano tienen que interpretarse en este sentido. No es imposible que el esquematismo de los puntos cardinales indujera a aquellos viejos sabios-sacerdotes, a pesar de su conocimiento perfecto de los hechos, a fijar el periodo de revolución de la luna en 26 días y que una vez creado el esquema, éste, ya consagrado por la antigüedad y la tradición, pasara en forma idéntica de generación en generación”.

arrojaban o sembraban maíz de todas maneras, blanco y amarillo, y colorado y prieto, sobre la gente que estaba abajo, y también pepitas de calabaza, y todos cogían aquel maíz y pepitas, y sobre ello se apuñalaban las doncellas que servían a la diosa Chicomecóatl a las cuales llamaban cihuatlamacazque...” (ibid.:132,135).

En suma, para Seler, el séptimo y el treceno cielo coinciden idealmente, son la morada de la deidad de los mantenimientos, Tonacatecutli-Tonacacihuatl, o de Ometecutli-Omecihuatl (Gutierre Tibon,1985:217), deidad suprema que mora en el Omeyocan, es decir el Tlaxicco, ombligo del mundo (Caso,1992:55,56).⁵⁹ A este respecto la *Histoire du Mechique* (1996:102) dice: “Creían los mexicanos y muchos de sus circunvecinos que había trece cielos”: en el “séptimo estaba Tonacatecutli y Tonacacihuatl” y “en el treceno y último más alto, hay un dios llamado Ometecutli, que quiere decir dos dioses, y una es diosa” (ibid.:103). De ahí que no es ninguna coincidencia que el séptimo de los edificios de Tenochtitlán, estuviera consagrado precisamente al tlaxicco (Sahagún,1992:159); en tanto el treceno se llamaba México Calmécac y en él se encontraban los sacerdotes que servían en el templo de Tláloc;⁶⁰ en el quinto, llamado Poyauhtla, hacían penitencia los dos más grandes sacerdotes, dice Sahagún: “el uno se llamaba Totec tlamacazqui y el otro se llamaba Tlalocan tlenamácac” (ibid.:158).

El Centro, el ombligo del mundo, es el espacio sagrado por excelencia de todo microcosmos y región habitada (Eliade,1999:42), el lugar de la creación: “Esta nueva creación atribuían los mexicanos al dios Tezcatlipuca y a otro llamado Ehecatl, e.d. aire los cuales dicen haber hecho el cielo de esta suerte: Había una diosa llamada Tlalteutl, que es la misma tierra, la cual según ellos, tenía figura de hombre: otros decían que era mujer. Por la boca de la cual entró un dios Tezcatlipuca y en su compañero llamado Ehecatl, entró por el ombligo, y ambos se juntaron en el corazón de la diosa que es el

⁵⁹Esta coincidencia del séptimo y el treceno cielo de los nahuas, a decir de Gutierre Tibon (1985:219), tienen su paralelo cosmológico maya en el dios Siete Sol, Ah Uuc Kin -el Tonacatecutli náhuatl-: advocación del dios supremo Itzamná, que como Ometecutli, mora también en el Tlaxicco, correspondiente al dios Trece, Ox Lahun ti ku.

⁶⁰Vale la pena recordar que la palabra México, significa “el ombligo de la luna”.

centro de la tierra, y habiéndose juntado, formaron el cielo muy bajo. Por lo cual los otros dioses muchos vinieron a ayudar a subirlo y una vez que fue puesto en alto, en donde ahora está, algunos de ellos quedaron sosteniéndolo para que no se caiga. Lo que dicen haber sido hecho el primer día del año pero no saben cuánto ha que esto fue, aunque les parece que ha cien tiempos, de los que hemos dicho que hacen 102,000 años” (Histoire du Mechique,1996:105). Así, cuando el mito narra que la Sirena sale “mérito a las doce del día”, siguiendo a Seler y al Códice Borgia, podemos decir, a manera de hipótesis, que hace referencia a el arriba, al treceno cielo, lugar de Tonacatecuhtli y Tonacacíhuatl: a “la séptima hora diurna, el séptimo de los días en que la luna sale en la mañana”.⁶¹ El arriba a su vez se encuentra relacionado, con la quinta región del mundo, con el centro, el arriba-abajo, lugar del maguey y de Mayahuel diosa del pulque (Seler,1993:II,68): con el octavo día y la embriaguez (Goncalvez de Lima,1956:204). Los dioses del pulque, afirma Goncalves de Lima (ibid.:146), como dioses agrarios -en esencia, símbolos de la muerte y a la vez del renacimiento, de la siembra del grano y de su rebrotamiento como tierna planta de maíz, ofreciendo entonces la rica bendición de la cosecha-, tuvieron su paralelo cosmológico en la luna, la que se muere (la menguante), la muerta (novilunio), la renaciente (la creciente) y la brillante (la llena). De ahí que fuese el yacametzli el signo más característico de los dioses del pulque, justamente la parte más importante del jeroglífico de la luna. Por otra parte, cuando narra que sale en la noche, se encuentra relacionado con el sur: “la quinta hora nocturna, el quinto de los días en que la luna sale en el cielo vespertino”;⁶² a la región donde la luna se acerca al sol -narración del mito del nacimiento de Huitzilopochtli- verificándose su decapitación y despedazamiento, que culmina con la muerte de la diosa lunar en el novilunio y con el ahuyentamiento de sus acompañantes -los Cenzon Huiznahuac- por el sol que sale (Seler,1993:II,18). Dentro de ésta interpretación, podemos ubicar la siguiente narración, recogida en el pueblo de santo Tomas Chiconauhtla: “ dicen los viejos, en el cerro había

⁶¹Véase al respecto la lamina 59 del códice Borgia comentado por Seler (1993), en donde aparece Xochiquetzal, diosa lunar, con Xochipilli como águila(15).

⁶²Seler (1993) lamina 60 del códice Borgia, en donde aparece Xochiquetzal, diosa lunar, tocando varios instrumentos y el dios de la danza tocando el atabal(10).

un asentamiento humano y, que aquí en este lugar andaba una mujer muy bella, según que andaba juntando leña. En esos momentos sintió ganas de ir al baño, sus necesidades fisiológicas. Esta mujer observó todo el valle, observó que nadie la mirara, cuando estuvo segura, se sentó a hacer del baño de tras de un maguey, pero en ese momento se da cuenta que Popocatepetl estaba sufriendo el encanto y, a la vez que Popocatepetl que observó todo se empezó a sonreír, se sonrió; y a ella le dio tanta pena, que sufrió el encanto también, entonces se transforma en piedra, se cae, y su cabeza se le desprende, Popocatepetl se transforma en volcán sufriendo también el encanto. Esta leyenda pues nos la comentan nuestros antepasados, unos dicen que esta cabeza voló hacia el espacio, otros comentan que se fue hacia el Popoca, otros dicen que no, que rodó hacia la laguna, lo que es ojo de agua que forman la laguna de Ecatepec, Xaltocan, Zumpango, por eso había allí un ojo de agua. Esto es lo que cuenta la gente”.⁶³

Véase el paralelismo que sobre su decapitación, guarda con el mito de la Coyolxauhqui y el nacimiento de su hermano Huitzilopochtli: “en ese momento nació Huitzilopochtli, se vistió sus atavíos, su escudo de plumas de águila.... Y el llamado Tochancalqui puso fuego a la serpiente hecha de teas llamada Xiuhcoatl, que obedecía a Huitzilopochtli. Luego con ella hirió a Coyolxauhqui, le cortó la cabeza, la cual vino a quedar abandonada en la ladera de Coatepetl, el cuerpo de Coyolxauhqui fue rodando hacia abajo, cayó hecho pedazos, por diversas partes cayeron sus manos, sus piernas, su cuerpo” (en León-Portilla,1983,482,483). Esta representación de la mujer bella de la cabeza cortada significa la luna, que en la fase menguante está privada de la parte anterior de su disco: ella es símbolo y causa del desarrollo de las plantas y de la renovación, de la fecundidad, el concepto de esta diosa es equivalente a la tierra feraz, asociada con la región del Este (Seler,1993:II,153), lugar de la resurrección. Al igual que Seler, Lehmann sugiere que este tipo narraciones, están relacionadas con un sistema calendárico y cosmológico tipo lunisolar, asociado a la estrella de la mañana: al Este.

⁶³Entrevista con el señor Aristeo Duarte de 50 años, santo Tomas Chiconauhtla, Ecatepec Edo de México, 1995.

4] La palabra Jícara o Xícara, viene de la lengua náhuatl Xicalli, y hace referencia a una calabaza, especie de vasija de madera que sirve para beber (Rémi Siméon,1996:764)⁶⁴ o para contener un líquido. No es por tanto, difícil deducir que se trata de la luna, entendida frecuentemente por los pueblos mesoamericanos como un recipiente cósmico del agua, asociada incluso con el maguey, planta fuente (Goncalvez de Lima,1956:136,137). Este paralelo cosmológico es descrito también por Seler siguiendo el jeroglífico de la luna en forma de creciente -yacameztli o nariguera de hueso-, que se representa en los códices siempre lleno de agua (Seler, 1993:I,82), asociado a Xochiquétzal en su aspecto de diosa del pulque (ibid.:36). Entre otros símbolos de la luna figuran la concha, matriz de la mujer, y el cráneo descarnado que representa a la muerte (Soustelle,1994:153). Así, la jicarita y su asociación con el maguey, se encuentran relacionados con la quinta dirección cósmica del centro, el arriba-abajo.

5] Este motivo asocia a la Sirena con las Cihuateteo, demonios que seducían a los hombres, conduciéndolos al adulterio y al pecado (Seler,1993:II,73), igual que la Llorona.⁶⁵ En cuanto al aspecto tanatógeno de la diosa, puede observarse que todas las narraciones antes presentadas, abundan sobre la que devora o ahoga a los hombres y llora si no se los dan.⁶⁶

⁶⁴La palabra Xicalli, según nuestro punto de vista, podría tener otro significado si la dividimos en sus componentes: Xi = a Xictli ombligo o centro y calli = a casa. Esto vendría a significar el ombligo o centro de la casa, es decir del mundo. Lo anterior toma significado si tomamos en cuenta que Seler, relaciona a Mayahuel, diosa del pulque, con la quinta región del mundo, con el centro, el arriba-abajo.

⁶⁵J. Galinier (1990:581) entre los otomies, ha encontrado estas mismas características en Muthe, Sirena descrita con los rasgos de una mujer de gran belleza, que atrae a los hombre, los sustrae a su mirada y los conduce a una muerte inexorable. Para Galinier, este carácter tanatógeno, relaciona a la Sirena con la Llorona, la cual hace las veces de instrumento de castigo de la lujuria y de la pasión.

⁶⁶Roberto Williams García (1972:82-83) reporta entre los tepehuas, a un numen similar denominado también como la Sirena, relacionado con Xalapának xhán, Reina del agua o muchacha del agua. Al respecto dice el mito que una muchacha, cuando iba a traer agua a un pocito, entre la neblina, vio “sobre la superficie del agua, en medio estaba parada una muchacha hermosa con sus cabellos largos y dijo con voz de tristeza: “No te asustes, soy la reina del agua y te quiero decir que le digas a las personas que faltan pocos días para que vengan a jugar mis hijos, yo tengo hambre y mis vestidos todos están rotos, la gente dirá que no vivo, pero después verán”. Al terminar de hablar desapareció y se quitó la neblina. La muchacha llegó a su casa y dio toda la razón de lo que había visto, y a los siete días murió. Según dicen que la muchacha era madrina en lakachínchin y no tenía ningún pecado, y creía en todo. Cuando murió la muchacha, la gente creyó que era cierto lo que había dicho y empezaron a hacer costumbre en

El mito como sentido de la historia

Cuando uno busca el “sentido histórico” de una ideología o de un acontecimiento, a decir de M. De Certeau (1999:50), se encuentra no solamente con métodos, ideas o una manera de comprender, sino con la sociedad a la que se refiere dicha definición de lo que tiene sentido. Esta noción de un sentido de la historia se puede descomponer en tres tipos de explicaciones: 1.-la creencia en grandes movimientos cíclicos, 2.-la idea de un fin de la historia que consiste en la perfección de este mundo, cuya ley sería la del progreso y 3.- la teoría de un fin de la historia colocado fuera de la historia.⁶⁷La primera estaría ubicada en lo que pudiéramos llamar, un “sentido mítico” de la historia; las dos restantes, producto de la modernidad, remarcan su “sentido utópico”. Lo mítico se encuentra volcado hacia el pasado, en tanto, lo utópico mira hacia el futuro. Los mitos que hemos presentado podemos ubicarlos dentro del sentido mítico de la historia, tienen como función la regeneración periódica del mundo y del hombre.

Hablando en términos braudelianos, esto significa, que los pueblos del valle de México, se encuentran inmersos en unas “estructuras míticas”⁶⁸ que dan sentido a su historia, al proyectarla hacia la tradición. Se trata de “formas históricas” e inconscientes de lo social, es decir, si bien han sido el resultado de procesos aculturativos, derivan de una misma fuente o dato ancestral. Coincidimos con Mircea Eliade (1999:125) cuando afirma que todas estas formas no son espontáneas, no dependen todas directamente del arquetipo ideal; muchas de ellas son “históricas”, en el sentido de que son el resultado de

lakachínchin. Entonces por eso no sucedió nada, no se acabó el mundo, y solamente pasó un huracán muy fuerte”.

⁶⁷J. Le Goff (1991a:43) ubica a las concepciones de los aztecas en la primera, el marxismo en la segunda y el cristianismo en la tercera.

⁶⁸De hecho no sólo Braudel habla de estructuras, también Georges Duby (1992:141) al referirse a la mentalidad de la Edad Media señala: “Pues para ellos el desarrollo de las fuerzas productivas o la transferencia de los poderes de mando no eran, por decirlo así, más que epifenómenos, en cualquier caso superestructuras. Para ellos, no lo olvidemos, las verdaderas estructuras de la historia eran espirituales. Sin embargo, las innovaciones que toman en cuenta -y que se establecen todas desde las perspectivas de la escatología- bastan para alimentar su esperanza, un sentimiento de confianza en el irresistible progreso del mundo. Estos hombres de Dios creían en el hombre”.

la evolución o de la imitación de una forma ya existente, pero, al menos debemos aceptar provisionalmente la hipótesis, que cierta zona del subconsciente se halla dominada por los mismos arquetipos que dominan y así mismo organizan las experiencias conscientes y trans-conscientes.

El mito eje de la identidad colectiva

Para los pueblos prehispánicos toda la fuerza cohesiva del calpulli,⁶⁹ partía de la creencia en el calpultéotl, el dios tutelar. Este dios, señala López Austin, era uno de los del panteón de la religión general; pero ocupaba una posición prioritaria para sus protegidos, al enlazarse míticamente con el origen del grupo. El grupo había nacido bajo el amparo y por la decisión del calpultéotl, y toda la existencia de la comunidad dependía de su acción protectora. Su fuerza se concentraba en una imagen y en el interior de un bulto de extraño contenido que portaban sus sacerdotes, bulto que sólo ellos podían tocar. Los pueblos consideraban estos bultos sagrados y protectores como sus legados, sus depósitos (intlapiatl), y estaban obligados a rendirles culto, por ser la herencia de sus dioses (ibid.:77).⁷⁰

Hoy, en pleno siglo XXI, el antiguo dios tutelar y protector no ha muerto; continua siendo eje de la identidad colectiva del grupo, corazón y protector del pueblo. En el pueblo de Santa María Chiconauhtla, aún creen que el santo patrón, (M46)“sale a cuidar las siembras y todo el pueblo, que salía y que oían así todo el galopar del caballo, y que decían, ¡hay!, ¿quien será? ¿Vamos a asomarnos? No pues era la sorpresa, de que era el

⁶⁹Alfredo López Austin (1984:I,p.75-78) ofrece varias características, dentro de las cuales se encuentra una fuerte tendencia a la endogamia y la cooperación entre distintos miembros del calpulli, sobre todo en las uniones conyugales de miembros jóvenes. El calpulli era incluso una unidad de defensa, tanto en lo militar como en los tiempos de migraciones, y en lo político, cuando el calpulli se integraba a poblaciones complejas.

⁷⁰León-Portilla (1987:15-35)define el término tlapializtli -tradición- como la “acción de preservar algo”, al respecto cita a Hernando Alvarado Tezozomoc: “En verdad estas palabras son to-pializ (tli), “lo que nos compete preservar”; así nosotros también, para nuestros hijos, nietos, los que tienen nuestra sangre y color, los que saldrán de nosotros, para ellos lo dejamos, para que ellos, cuando ya nosotros hayamos muerto, también lo guarden”.

Señor Santiaguito él que andaba cuidando. Y también hay otra historia de que vinieron a robar aquí a la iglesia, los rateros eran de Toluca y un señor era de aquí porque ya es difunto y él luego ya contó que los señores se murieron del susto que se llevaron, porque salió Señor Santiaguito a corretiarlos, los fue a corretear a corretear y de ese susto se murieron los señores y desde entonces no han vuelto a robar, porque Señor Santiaguito, decían antes, que venía, que andaba en todo el pueblo con su caballo cuidando”.⁷¹

En la Magdalena Huixachitla, al respecto del mito de la regeneración periódica del mundo se narra lo siguiente: (M48) “Nos platicaba mi mamá, que un señor que se llamaba Antonio, era sacristán de la iglesia, y que todas las tardes hacían oración por lo que el señor se subía a tocar las campanas. Dicen que cuando lo ven, un griterío aquí en el pueblo, que decía el señor ¡pronto! ¡pronto! que se esta quemando la iglesia, vengan a ver. Y dice mi mamá que fueron a ver, que estaba ardiéndose un Cristo, que la iglesia se estaba quemando, que no dejaban que la gente se acercara y que fueron a llamar al Padre, que vino y vio por un agujerito y dijo: ¡a dónde se esta quemando!; y dice que nada más ardía un Cristo, que todo su cuerpo ardía. Dice mi mamá que los dejaban ver nada más por un agujerito. Que dijo el padrecito: ¡es el Cristo que se está renovando y no lo pueden tocar ni ver!, déjenlo, que Antonio vea cuando acabe de arder, el día que acabe de arder me van a ver. Dice mi mamá, que todas las señoras estaban bien espantadas, mi abuelita dice que rezaba, que a lo mejor era malo, que a lo mejor ya se les acababa el mundo, pensaban feo, que unas lloraban, las señoras. Dice mi mamá que cuando vino el padre dijo que no, que nada más tenían que rezar, porque el Cristo, ese santo se está renovando y no podemos verlo ustedes ni yo. Dice mi mamá que le dijo a Antonio que a los tres días viera si se apagaba o todavía seguía. Y que ya no seguía, que vio el señor, que ya no ardía el Cristo, que le corrió a traer al padre para que abriera, dicen que abren la iglesia y ven un Cristo pero rebién hermoso que había quedado, nada quemado, dicen que bien lindo, hartas señoras se arrodillaban, por lo que había pasado

⁷¹Entrevista con la señora Emelia Báez de 70 años, Santa María Chiconauhtla, Ecatepec Edo de México, 1995.

aquí en la iglesia. Dicen que el Cristo quedo bien hermoso, como si lo hubieran acabado de hacer, dicen que decían: ¡es el Señor de Chalma!, ¡ese Cristo es Señor de Chalma!”.⁷²

En santa María Chiconauhtla se narra otra versión del mito de la regeneración periódica: (M46) “nos contaban los abuelos de antes, los ancestros, que traían a esa imagen de Cristo, que le decimos “La preciosita”, que traían esa imagen de la sierra y pararon a descansar en la noche, ahí en la capilla que ahora es el Calvario. A otro día que hubo luz, ¡la imagen estaba ya restaurada!. Cuando la bajaron ya después ya no quiso subir ni caminar, se metió a la iglesia de aquí y ya no salió. Siguieron viniendo por años y por años por ella, pero ya no, ya no quiso salir la imagen porque se hizo muy pesada y el agua seguía constantemente cuando querían sacarla de aquí; y después nos cuentan, que lo que pidieron esas personas fue que cada 1 de julio se le hiciera la fiesta a la imagen, y así es como se ha venerado desde entonces por todo el pueblo”.⁷³

470 años después de la aculturación forzada, la esencia de los dioses nativos no ha muerto, su sustitución opero en la forma pero no en su contenido: el horno divino continua ardiendo, Nanahuatzin y Quetzalcóatl siguen muriendo periódicamente bajo el signo de la Cruz.

Chalma en el ombligo del mundo

Toda historia narrada por el mito constituye un conocimiento de orden esotérico, no sólo porque es secreta y se transmite en el curso de una iniciación, sino también porque este conocimiento va acompañado de un poder mágico-religioso (Eliade,2000:24). Al mismo tiempo esta misma historia narrada tiende a irse refuncionalizando, pero sin perder sus funciones y contenidos esenciales. En la narración que a continuación presentamos sobre el Señor de Chalma, contiene todos los motivos que sobre la Sirena hemos desarrollado con anterioridad, por tales razones, no nos queda más que

⁷²Entrevista con la señora Guadalupe López de 57 años, La Magdalena Huixachtla, Coacalco Edo de México, 1995.

⁷³Entrevista con el señor Felipe Martínez de 22 años de edad, santa María Chiconauhtla, Ecatepec Edo de México, 1995.

reconocer la irrupción de las fuerzas sagradas del mito y del tiempo cósmico, en la vida cotidiana de los pueblos del valle de México. Irrupción del “Gran Tiempo” en el tiempo de los hombres, en donde los seres sobrenaturales, Tonacatecuhtli y Tonacacihuatl, continúan viviendo en el Tlaxicco, ombligo del mundo. Irrupción que ahora se manifiesta en la estructura social del compadrazgo, en la nueva pareja divina:⁷⁴ la co-madre y el com-padre. El santuario del Señor de Chalma continua siendo el *axis mundi* de los pueblos del valle de México:

(M43)“Antes.... mí mamá nos contaba que por ahí por la iglesia del señor de Chalma, había un lago, que había mucha agua en el señor de Chalma. Que había un lago y que ahí se fue a meter a bañar.....los compadres, que eran un compadre y una comadre, que se encantaron ahí: la mitad dicen eran pescados, y la otra mitad, eran gentes; la mujer con su pelo largote ahí... y su bandeja de jabón, nadando arriba del agua con su estropajo; y el señor igual, la mitad en pescado y la otra mitad en gente. El hombre dicen que cuando lo iban a ver, que se agachaba, que no les enseñaba la cara; la mujer ¡sí!, dicen que esa sí se los quedaba mirando. Dicen que dando mérito las doce del día, me platico mi mamá, que se metía el padre a darles de comer, les metía su lebrillo de paja y su lebrillo de cebada, me platico antes, ya después.....ya no dejaron entrar, ya han de ver cerrado. Y ya hemos ido y está así y dicen ¡aquí! es en donde están encantados los compadres, pero ya no dejan entrar, ya está cerrado. Eso dice mi mamá.....mí abuelita que había antes cuando los dejaban entrar, ahora ya está un cuarto encerrado con candado, ya no dejan entrar. Dice mi mamá que cuando se iban caminando por la sierra, que había un lago de agua, un manantial, y ¡hartos patitos de colores, grandes y chiquitos!, que mucha gente pasaba por ahí, ¡hay que patitos tan bonitos! Vamos a agarrarlos, que se iban pa´dentro. Dicen que estaba el demonio ahí encantado, mucha gente se ahogo ahí de ver los patos, dicen que

⁷⁴Shadow y Rodríguez (1994:101) a su vez reportan unas “rocas ciclópeas”, las cuales son llamadas por los peregrinos “los compadres”. Se quedaron convertidos en estatuas de piedra porque querían amarse durante la travesía violando el tabú sexual entre los compadres. No obstante, el trabajo de Hugo G. Nutini y Betty Bell (1989) sobre la estructura social del compadrazgo, sugiere que en la mayor parte de Latinoamérica, ha ido cambiando de una ideología sagrada, tradicional a una ideología esencialmente secular, socioeconómica. Parece ser que los pueblos del valle de México no son la excepción, estos

era el diablo que estaba ahí. Eso era antes que iban por el monte, ´ora ya no. Dice mi mamá que era muchacha cuando la llevaron, ¡que años tiene!, dicen también que hay otra mujer, que se fueron...también iban andando, que su familia iba adelante, y que no parecía, que decían pues quesella, pues no parece; que se regresan, ¡que estaba ahí! ¡Dicen que se hizo piedra!, que estaba una mujer con sus pechos y todo, una piedra. ¡Hay pues es ella!, todita parecida a ella; pero ya se había hecho piedra porque se arrepintió. Dicen que cada año.... que da vuelta para llegar hasta el templo, sabrá Dios por dónde estará, estará en la sierra, eso ya no lo he visto. Yo cuando empecé a ir, ya tiene muchos años ¿ya tendrá como unos treinta años?...¡más!, no había mucha gente en el Señor de Chalma, nomás había la iglesita y unas cuatro ahí que vendían comidita, no había nada, ahora ya ampliaron, ya hay colonias. A mí no me gusto ir andando porque dije que me picaban los animales; ocho días ir cargando tus cosas, y ande y ande, andando yo no fui, ya fui en camión y ora la última vez en coche. De aquí si se iban andando en la pura tierra el difunto Teofilo, mí compadre Roman, él difunto Abundio, mí compadre Juan; de San Lorenzo, doña Dolores, doña Leonarda, don Florencio, el difunto Bartolo, doña Rosario, quienza quién más iría, ya no me acuerdo, ¡pero se iban andando hasta Chalma!, cuatro días de ida y cuatro días de venida, ¡ocho días!”⁷⁵

Los peregrinos o caminantes no dejan de repetir el gesto mítico inaugurado por los dioses: ¿no es acaso el ocho un número clave en el culto a Venus y los dioses del agua y la vegetación? Lo que el mito nos enseña, es que no debemos dejar ninguno de sus elementos a la ligera, detrás de cada motivo se encuentra una historia oculta e inconsciente⁷⁶ que continua determinando la acción ritual. A este respecto Pierre

vínculos sagrados comienzan también a desvanecerse en las nuevas generaciones, pero ello no implica que el mito vuelva a refuncionalizarse.

⁷⁵Entrevista con la señora Dolores Rodrigo de 87 años, La Magdalena Huixachitla, Coacalco Edo de México, 1995.

⁷⁶Para Pierre Bourdieu (1991:98) el inconsciente no es más que el olvido de la historia que la misma historia produce, realizando las estructuras objetivas que engendra en esa cuasi-naturaleza que son los habitus: “Historia incorporada, naturalizada, y, por ello olvidada como tal historia, el habitus es la presencia activa de todo el pasado del que es producto: es lo que proporciona a las prácticas su independencia relativa en relación de las determinaciones exteriores del presente inmediato. Esta autonomía es la del pasado ya hecho y activo que, funcionando como capital acumulado, produce

Bourdieu nos recuerda que el orden social descansa fundamentalmente sobre el orden que reina en los cerebros y en los habitus;⁷⁷ es decir, que el organismo, en cuanto apropiado por el grupo y acorde de antemano con las exigencias del grupo, funciona como materialización de la memoria colectiva reproduciendo en los sucesores las adquisiciones de los antepasados.

Los rezos sincréticos inaugurados con la aculturación forzada y conservados hasta nuestros días por los peregrinos que acuden año con año al Señor de Chalma, refuerzan el aspecto cósmico del culto al Cristo milagroso:

**Adiós, Cristo milagroso.
Adiós brillante lucero,
adiós santuario dichoso,
hasta el año venidero.
Adiós, Cruz; adiós, cendal
del redentor verdadero;
ya nos vamos a ausentar,
adiós brillante lucero.
Adiós, cueva, casa santa
y convento de Agustinos;
adiós barranquita y**

historia a partir de la historia y asegura así la permanencia en el cambio que hace al agente individual como mundo el mundo”.

⁷⁷“Sistemas de disposiciones duraderas y transferibles, estructuras estructuradas predisuestas para funcionar como estructuras estructurantes, es decir, como principios generadores y organizadores de prácticas y representaciones que pueden estar objetivamente adaptadas a su fin sin suponer la búsqueda consciente de fines...ibid,p,92.” El habitus, ibid.,p.94-95, como producto de la historia, “produce practicas, individuales y colectivas, produce, pues, historia conforme a los principios [schémes] engendrados por la historia; asegura la presencia activa de las experiencias pasadas que, depositadas en cada organismo bajo la forma de principios [schémes] de percepción, pensamiento y acción, tienden, con mayor seguridad que todas las reglas formales y normas explícitas, a garantizar la conformidad de las prácticas y su constancia a través del tiempo”. El habitus, en suma, para Bourdieu, no es algo cerrado, sino una capacidad infinita para engendrar en toda libertad (controlada) productos -pensamientos, percepciones, expresiones, acciones- que tienen siempre como límites las condiciones de su producción, histórica y socialmente situadas, la libertad condicionada y condicional que asegura está tan alejada de una creación de imprevisible novedad como de una reproducción mecánica de los condicionamientos iniciales.

**planta, refresco de
peregrinos...⁷⁸**

El pensamiento mítico

Es muy probable que la concepción de la creación y destrucción periódicas del mundo, si bien es confirmada por el espectáculo de la muerte y resurrección periódicas de la vegetación, no sea, sin embargo creación de las sociedades agrícolas, argumenta Mircea Eliade (1999:79). Aparece en los mitos de las sociedades pre-agrícolas, y es muy verosímil que se trate de una concepción de estructura lunar. La luna, en efecto, mide las periodicidades más sensibles, y los términos relativos a la luna son los que han servido en primer lugar para expresar la medida del tiempo. Los ritmos lunares marcan siempre una creación (luna nueva) seguida de un crecimiento (luna llena), de un decrecer y de una muerte (las tres noches sin luna) (Eliade,1999:79,80; Eliade,1985:63,82). Lo que domina en todas estas concepciones cósmico-mitológicas lunares, es el retorno cíclico de lo que antes fue, en una palabra: el mito del eterno retorno (Eliade,1985:83). Pero, ¿qué sentido tienen todos estos mitos y todos estos ritos? A decir de Eliade, es que el mundo nace, se esteriliza, perece y nace de nuevo a un ritmo muy precipitado: tienen como función la abolición del tiempo y de la historia. Este acto cosmogónico pone fin al caos mediante una nueva creación que se reactualiza periódicamente. Estos mitos y ritos revelan siempre una situación-límite del hombre, y no solamente una situación histórica; situación-límite, es decir, aquella que el hombre descubre al tener conciencia de su lugar en el Universo.⁷⁹

⁷⁸Alabanzas que suelen cantar los peregrinos en el santuarios del Señor de Chalma (1968:7).

⁷⁹A este respecto de la situación-límite escribe Mircea Eliade(1999:37-8): “El historiador de las religiones realiza su cometido y sintoniza con las investigaciones de la psicología profunda e incluso de la filosofía, sobre todo al esclarecer estas situaciones-límite. Semejante estudio es posible; por lo demás, ya se ha iniciado. Al llamar la atención sobre la supervivencia de los símbolos y de los temas míticos en la psique del hombre moderno, al hacer ver que el redescubrimiento espontáneo de los arquetipos del simbolismo arcaico es cosa común a todos los humanos, sin diferencia de raza ni de medio histórico, la psicología profunda ha liberado al historiador de las religiones de sus últimas vacilaciones”. Cuando

El pensamiento mítico, como ha dicho Maurice Godelier, es el pensamiento humano que concibe la realidad por analogía; trata de encontrar equivalencias entre todos los aspectos y niveles de la realidad natural y social. Al mismo tiempo, como concibe el mundo de lo invisible bajo la forma de realidades imaginarias dotadas de conciencia, de voluntad y, sobre todo, de una eficiencia análogas, pero superiores a las del hombre, el pensamiento mítico, dice Godelier: reclama y fundamenta la práctica mágica como medio de acción sobre la conciencia y la voluntad de esos personajes-imaginarios que regulan el curso de las cosas (Godelier,1978a:373). Para Claude Lévi-Strauss, los mitos y los ritos tienen como función principal el preservar hasta nuestra época, en forma residual, modos de observación y de reflexión. De esta manera, la reflexión mítica se manifiesta como una forma intelectual del bricolage (Lévi-Strauss,1992:35),⁸⁰ es decir: que “lo propio del pensamiento mítico, como del bricolage en el plano práctico, consiste en elaborar conjuntos estructurados, no directamente con otros conjuntos estructurados,⁸¹ sino utilizando residuos y restos de acontecimientos; odds and ends, diría un inglés, o, en español, sobras y trozos, testimonios fósiles de la historia de un individuo o de una sociedad. En un sentido, por lo tanto, la relación entre la diacronía y la sincronía ha sido invertida: el pensamiento mítico, ese bricoleur, elabora estructuras disponiendo acontecimientos, en tanto que la “ciencia en marcha” por el simple hecho que se instaura, crea, en forma de acontecimientos, sus medios y sus resultados, gracias a las estructuras que fabrica sin tregua y que son sus hipótesis y sus teorías” (ibid.:42,43). Así como el pensamiento mítico,⁸² el pensamiento salvaje, “ahonda su conocimiento con la ayuda de imágenes mundi. Construye edificios mentales que le facilitan la inteligencia del mundo,

Eliade habla de la psicología profunda, se está refiriendo principalmente a C.G. Jung , con quien comparte la tesis de los arquetipos.

⁸⁰En la nota que nos da el traductor, dice que los términos bricolier, bricolage y bricoleur no tienen traducción al castellano. “El bricoleur es el que obra sin plan previo y con medios y procedimientos apartados de los usos tecnológicos normales. No opera con materias primas, sino con ya elaboradas, con fragmentos de obras, con sobras y trozos...”.

⁸¹El pensamiento mítico edifica conjuntos estructurados por medio de un conjunto estructurado, que es el lenguaje; pero no se apodera al nivel de la estructura: construye sus palacios ideológicos con los escombros de un antiguo discurso social.

⁸² “...aunque esté envasado en la imágenes, pueda ser generalizador, y por lo tanto científico: también él opera a fuerza de analogía y de paralelos...”

por cuanto se le parecen. En este sentido, se le ha podido definir como pensamiento analógico” (ibid.:381). Pero, la analogía, lejos de ser una característica del pensamiento salvaje, asegura Godelier, permanece en toda época de la historia, abierta al hombre para representar ciertos campos de su experiencia. No caracteriza, pues, exclusivamente las formas y etapas primitivas del desarrollo histórico. Sería un error, nos dice, identificar completamente o, reducir totalmente el pensamiento de los salvajes al pensamiento salvaje,⁸³ en realidad, “no existe un progreso del espíritu, sino un progreso de los conocimientos” (ibid.:386).

Ahora bien, si los pueblos del valle de México aún construyen su realidad con los “restos” del discurso de las arqueocivilizaciones que les precedieron, sin embargo, no se encuentran atados al pensamiento mítico, la tradición no es un horizonte cerrado sino abierto a la razón. Quizá haya también que matizar, que lo que queda del pasado no son residuos, sino como ya hemos podido observar, son motivos históricos que forman parte de esa “gran narración”, en la que se ha convertido el mito. Según palabras de María Ana Portal (1997:56,57), esto significa, que la memoria colectiva puede ser pensada como un bricolage, en donde los recuerdos se encuentran estructurados, pero no como “pedazos materiales y simbólicos”, sino como “una construcción articulada y significativa de las experiencias” de historia vivida y continuamente resignificada. Así, existe una correspondencia entre lo que se ha dado llamar “cultura popular”, las mentalidades,⁸⁴ y el

⁸³En este punto Godelier(1978a:384), señala su diferencia con Lévi-Strauss: “Por ello -y en este punto nos parece que nos separamos de Claude Lévi-Strauss- el pensamiento mítico es a la vez pensamiento en estado salvaje y pensamiento de los salvajes”. En tanto que para Lévi-Strauss, “El pensamiento salvaje no es el pensamiento de una humanidad primitiva o arcaica, sino el pensamiento en estado salvaje, distinto del pensamiento cultivado”.

⁸⁴A este respecto dice Leonel Durán (1984:69): “La cultura popular designa la cultura de las clases populares, por oposición a la cultura burguesa. Es la cultura creada por el pueblo, es decir, por “...el conjunto de las clases subalternas e instrumentales de toda forma de sociedad que ha existido hasta ahora.” (A. Gramsci). Es la cultura creada por el pueblo, una obra dinámica que se apoya en la riqueza de una diversidad de tradiciones, creencias e ideas, hábitos mentales, conocimientos empíricos, etc., un conjunto de expresiones espirituales que se manifiestan como mentalidades específicas, a las que denominamos populares, y que son la expresión de una particular sensibilidad, de las que ignoramos todo o casi todo, pues se trata de niveles de cultura desconocidos, olvidados”.

nacionalismo cultural.⁸⁵ Lo popular, a decir de García Canclini, ahora se constituye en procesos híbridos⁸⁶ y complejos, usando como signos de identificación elementos procedentes de diversas clases y naciones; existe una heterogeneidad multitemporal dentro la cultura moderna que ha sido consecuencia de una historia en que la modernización operó pocas veces mediante la sustitución de lo tradicional y lo antiguo. “Los países latinoamericanos, dice García Canclini, son actualmente resultado de la sedimentación, yuxtaposición y entrecruzamiento de tradiciones indígenas (sobre todo en las áreas mesoamericana y andina), del hispanismo colonial católico y de las acciones políticas, educativas y comunicacionales modernas. Pese a los intentos de dar a la cultura de élite un perfil moderno, recluyendo lo indígena y lo colonial en sectores populares, un mestizaje interclasista ha generado formaciones híbridas en todos estratos sociales. Los impulsos secularizadores y renovadores de la modernidad fueron más eficaces en los grupos “cultos”, pero ciertas élites conservan su arraigo en las tradiciones hispánico-católicas, y en las zonas agrarias también en tradiciones indígenas, como recursos para justificar privilegios del orden antiguo desafiados por la expansión de la cultura masiva” (ibid.:71).

⁸⁵La cultura popular para Stavenhagen (1984:26), “se refiere a los procesos de creación cultural emanados directamente de las clases populares, de sus tradiciones propias y locales, de su genio creador cotidiano. En gran medida, la cultura popular es cultura de clase, es la cultura de las clases subalternas; es con frecuencia la raíz en la que se inspira el nacionalismo cultural, es la expresión cultural de grupos étnicos minoritarios. La cultura popular incluye aspectos tan diversos como las lenguas minoritarias en sociedades nacionales en que la lengua oficial es otra; como las artesanías para el uso doméstico y decorativo; como el folklore en su acepción más rigurosa y más amplia; como formas de organización social local paralelas a las instituciones sociales formales que caracterizan a una sociedad civil y política dada; como cúmulo de conocimientos empíricos no considerados como “científicos”, etc.”

⁸⁶Para Néstor García Canclini (1990:14) el concepto de hibridación, “abarca diversas mezclas interculturales -no sólo las raciales a las que suele limitarse “mestizaje”- y porque permite incluir las

formas modernas de hibridación mejor que “sincretismo”, fórmula referida casi siempre a fusiones religiosas o de movimientos simbólicos tradicionales”.

VI.-CONCLUSIONES

¿TRADICIÓN VS MODERNIDAD?

Finalmente podemos afirmar junto con Gadamer, que la tradición no es algo estático, sino que “está en constante cambio”. Sin embargo, existe una “adhesión a la tradición”, que no nos libera plenamente del pasado: “adherirse a ella es la formulación de una experiencia en virtud de la cual nuestros planes y deseos se adelantan siempre a la realidad, sin supeditarse a ella, por decirlo así. Se trata, pues, de mediar entre la anticipación de lo deseable, entre los meros deseos y el verdadero querer; esto es, se trata de integrar las anticipaciones en el material de la realidad” (Gadamer,1992:258,259). La oposición entre tradición y ciencia histórica, entre antiguo y moderno, no es absoluta; la tradición no es un horizonte cerrado, si bien debe existir quien se apropie de ella, también “forma parte seguramente de la esencia del hombre poder romper, criticar y deshacer la tradición” (Gadamer,1999:20). A decir de Gadamer, en la tradición, lo viejo y lo nuevo crecen siempre juntos hacia una validez llena de vida, sin que lo uno ni lo otro lleguen a “destacarse” explícitamente por sí mismos (ibid.:376).¹ Esto significa que si bien la forma como experimentamos las tradiciones históricas y las condiciones naturales de nuestra existencia, forman un auténtico universo hermenéutico, no estamos encerrados entre barreras insuperables sino abiertos a él. No debemos suponer, dice Gadamer, que entre tradición y razón haya una oposición tan incondicional e irreductible: “En realidad la tradición siempre es también un momento de la libertad y de la historia. Aun la tradición más auténtica y venerable no se realiza, naturalmente, en virtud de la capacidad de permanencia de lo que de algún modo ya está dado, sino que necesita ser afirmada, asumida y cultivada. La tradición es esencialmente conservación, y como tal nunca deja de estar presente en los cambios históricos” (ibid.:349). No sólo las

innovaciones y los nuevos planes, sino hasta la conservación, asegura Gadamer, son el resultado de la acción de la razón y, aun “en medio del aparente cambio de todas las cosas se conserva mucho más legado antiguo de lo que nadie creería, integrándose con lo nuevo en una nueva forma de validez, en todo caso la conservación representa una conducta tan libre como la transformación y la innovación” (ibid.:350). Con base en estos argumentos, llegamos a la conclusión, que no hace falta y ni siquiera es posible desprenderse de la tradición para poder innovar; tampoco es conveniente aferrarse de manera fija a ella para poder preservarla ya que nos es estática sino dinámica; por el contrario, de lo que se trata “es de reconocer la distancia en el tiempo como una posibilidad positiva y productiva del comprender. No es un abismo devorador, sino que está cubierto por la continuidad de procedencia y de la tradición a cuya luz se nos muestra todo lo transmitido” (ibid.:367).² En suma, podemos comenzar a inventar una modernidad, no como ruptura total, sino dentro de una continuidad de la historia efectual; pero sólo podremos lograrlo siendo conscientes de la historia y de sus efectos sobre nuestra conciencia. Porque como asevera Gadamer, en realidad no es la historia la que nos pertenece, sino que somos nosotros los que pertenecemos a ella, de ahí que “un pensamiento verdaderamente histórico tiene que ser capaz de pensar al mismo tiempo su propia historicidad” (ibid.:370). Y ser histórico quiere decir no agotarse nunca en el saberse, no es posible llevar a cabo una completa iluminación de esta situación de la historia efectual (ibid.:372).

Para Michel Foucault, la historia de las ideas aborda el campo de los discursos como un dominio de valores; todo elemento que en él se descubre puede ser caracterizado como antiguo o nuevo, inédito o repetido, tradicional u original. Hay dos categorías de formulaciones: aquellas, valorizadas y relativamente poco numerosas, que aparecen por primera vez, que no tienen antecedentes semejantes a ellas, que son creaciones y por tanto modelos; y aquellas, triviales, cotidianas, masivas, que no son responsables de ellas

¹Gadamer dice que “destacar” es siempre una relación recíproca.

²Para Gadamer, ibid.,p.365, la posición entre “extrañeza y familiaridad” que ocupa para nosotros la tradición es el punto medio entre la objetividad de la distancia histórica y la pertenencia a una tradición. Y éste punto medio es el verdadero topos de la hermenéutica.

mismas y que derivan de lo que ya ha sido dicho: de la tradición. En pocas palabras, el primer grupo: “cuenta la historia de las invenciones, de los cambios, de las metamorfosis, muestra cómo la verdad se ha desprendido del error, cómo la conciencia se ha despertado de sus sueños sucesivos, cómo una tras otra, unas formas nuevas se han alzado para depararnos el paisaje que es ahora el nuestro” (Foucault,1999:236). “El otro grupo, por el contrario, manifiesta la historia como inercia y pesantez, como lenta acumulación del pasado y sedimentación silenciosa de las cosas dichas” (ibid.:237). En síntesis, el pasaje de una episteme a otra puede compararse con la dialéctica de la innovación y de la sedimentación, en donde, la discontinuidad corresponde al momento de la innovación y la continuidad al de la sedimentación, a la larga duración histórica. De esta manera, la tradición, entendida en términos de sedimentación, apunta Foucault, proporciona un “fondo mágico” a los hechos de transmisión y de comunicación - fenómenos de semejanza y de repetición, que une, a distancia y a través del tiempo: “trata de proveer de un estatuto temporal singular a un conjunto de fenómenos a la vez sucesivos e idénticos (o al menos análogos); permite pensar la dispersión de la historia en la forma de la misma; autoriza a reducir la diferencia propia de todo comienzo, para remontar sin interrupción en la asignación indefinida del origen; gracias a ella, se pueden aislar las novedades sobre un fondo de permanencia y transferir su mérito a la originalidad, al genio, a la decisión propia de los individuos” (ibid.:34).

Las rupturas en la episteme occidental se han dado a nivel de la significación, el signo dejó de ser una figura del mundo, ha dejado de estar ligado por los lazos sólidos y secretos de la semejanza o de la afinidad a lo que marca (Foucault,1996:64). Ahora, no es el lenguaje mismo de las cosas lo que lo insta en su función significante, sino el conocimiento. Con palabras del mismo Foucault: “El signo no espera silenciosamente la venida de quien puede reconocerlo: nunca se constituye sino por un acto de conocimiento. Aquí es donde el saber rompe su viejo parentesco con la divinatio. Ésta supone signos que le son anteriores: de modo que el conocimiento entero alojaba en el hueco de un signo descubierto, afirmado o secretamente transmitido. Su tarea era revelar un lenguaje previo repartido por Dios en el mundo; en este sentido, y por una

implicación esencial, adivinaba y adivinaba lo divino. A partir de ahora, el signo empezará a significar dentro del interior del conocimiento: de él tomará su certidumbre o su probabilidad. Y si Dios usa todavía signos para hablarnos a través de la naturaleza, se sirve de nuestros conocimientos y de los enlaces que se establecen entre las impresiones a fin de instaurar en nuestro espíritu una relación de significación” (ibid.:65,66). Esta disociación del signo y de la semejanza es lo que ha modificado en sus disposiciones fundamentales toda la episteme de la cultura occidental y ha hecho posible el pensamiento moderno: “Si se quiere, dice Foucault, se lo puede asignar con el nombre de “racionalismo”; se puede decir también, si lo único que se tiene en la cabeza son conceptos ya hechos, que el siglo XVII señala la desaparición de las viejas creencias supersticiosas o mágicas y, por fin, la entrada de la naturaleza en el orden científico” (ibid.:61). Pero la razón misma, tiene sus propios límites, no puede deshacerse de la historia efecual, sigue atada a su sombra: a la tradición. De igual forma la discontinuidad se ve cuestionada en nombre de la conciencia afectada por la eficacia de la historia ya que las rupturas epistemológicas, dice Ricoeur, no impiden que las sociedades existan de manera continua en otros registros -institucionales u otros, en nuestro caso el mito- que los saberes. Ciertamente, incluso, que los diferentes cortes epistemológicos no siempre coinciden: una rama del saber puede continuar en tanto que otra está sometida a un efecto de la ruptura, no puede haber por tanto rupturas completas.³

Así, no nos queda otra alternativa que la de una “mediación imperfecta”, abierta e inacabada, a saber, una red de perspectivas cruzadas entre la expectativa del futuro, la recepción del pasado y lo vivido del presente: una totalidad en donde la razón de la

³Para Paul Ricoeur (1997:87-105) el remplazo continuo de las generaciones unas por otras es lo que contribuye a preservar la continuidad del tejido histórico, por tanto, para hablar de una ruptura completa habría que sustituir o eliminar a toda una generación: “La tradición se ha de comparar con la sucesión de las generaciones. Subraya el carácter hiperbiológico de la red de contemporáneos, predecesores y sucesores, a saber, la pertenencia de esta red al orden simbólico. Recíprocamente, la sucesión de las generaciones brinda a la cadena de interpretaciones y reinterpretaciones el apuntalamiento de la vida y de la continuidad de los vivos”. En síntesis, Ricoeur (1999:792) considera que la riqueza que el concepto de generación aporta al de historia efectiva es, pues, más considerable de lo que se podría sospechar: “En efecto, el sucederse de las generaciones sirve de base de una u otra manera, a la continuidad histórica, con el ritmo de la tradición y de la innovación”.

historia y su realización coincidirían (Ricoeur,1997:70). Porque a fin de cuentas, no existe un paraíso para la memoria ni para el olvido. No hay otra cosa que el trabajo de uno y de otro, y modos de trabajo que tienen una historia. Una historia por hacer (Detienne,1985:9). No podemos hacer tabla rasa del pasado, ha dicho Jean Chesneaux(1991), porque la memoria colectiva, la apelación a la historia actúan en última instancia respecto al futuro. La relación dialéctica entre pasado y futuro, hecha a la vez de continuidad y de ruptura, de cohesión y de lucha, es la trama misma de la historia.

Siguiendo el orden de estas ideas podemos decir que no somos modernos. Nuestra conciencia aún sigue operando al nivel mágico del mito,⁴ nuestra figura del mundo no está todavía totalmente desencantada, pese a los estragos acarreados por la modernidad. Como diría Daryush Shayegan (1990:77), vivimos con una “conciencia atrasada respecto a la idea”.⁵ Es decir, que mientras nuestra conciencia sigue operando al nivel mágico de los símbolos, nuestras ideas surgen de las mutaciones epistemológicas de los tiempos nuevos, de modo que el mundo que uno se representa es moderno por su discurso pero arcaico por su contenido. Entre ambos se intercala el campo que separa una conciencia pregalileana de un discurso posthegeliano: entre la conciencia que bebe aun en el subsuelo de la psique colectiva y la idea que surge de las metamorfosis de la historia se inserta el atraso (ibid.:79,80). Valdría la pena preguntarnos si no es la tradición lo que más predomina en nuestro espacio cultural, pese a la miopía de una razón ilustrada que pretende ilusoriamente desprenderse del pasado. Tradición y razón actúan entre nosotros más en virtud de oposición que de fusión; la razón se olvida, pero no se desprende del

⁴Según Ernst Cassirer (1998:13), antes que la autoconciencia se eleve hasta la elaboración teórica de lo “dado”, vive en el mundo de la conciencia mítica; en un mundo no tanto de “cosas” y sus atributos, sino más bien de potencias y fuerzas mitológicas, de demonios y de dioses. En este sentido, para Cassirer, ibid.,p.29, preguntar por una “forma” de conciencia mítica no significa buscar sus últimos fundamentos metafísicos ni tampoco sus causas psicológicas, históricas o sociales; por el contrario, con ello sólo se plantea la pregunta por la unidad del principio espiritual que en última instancia rige todas sus configuraciones particulares en toda su heterogeneidad e incalculable multiplicidad empíricas.

⁵La palabra atraso no la toma aquí Shayegan, en el sentido cronológico, sino en el sentido ontológico. Una conciencia atrasada quiere decir una conciencia que todavía está próxima a los mitos y a las realidades primeras.

pasado, continua estando afectada. La memoria colectiva, la tradición, el mito y el tiempo cíclico se convierten en verdaderos obstáculos para nuestra modernidad, que pretende ser dueña de si misma: no se da cuenta, no es consciente de sus propios límites. Tampoco es auténtica, y no hace más que repetir patrones ajenos. Una verdadera modernidad, implica que la razón comprenda que sus prejuicios sólo son obstáculos en la medida que le son inconscientes y principios en tanto los reconozca, porque ya actúan en ella. Queda entonces, pendiente, la construcción de una modernidad que a partir de la toma de conciencia de su pasado, invente su propio camino aun por andar.

BIBLIOGRAFÍA

- Aceves Lozano, J, "Historia Oral", México, Instituto Mora, 1993.
- Acosta, Jorge R, "Interpretación de algunos de los datos obtenidos en Tula relativos a la época tolteca", en Revista mexicana de estudios antropológicos, vol. XIV 2da parte, 1956-1957.
- Acuña, René, "Relaciones geográficas del siglo XVI: México", México, UNAM, 1985.
- Adams, Richard N, "Las etnias en una época de globalización", en "De lo local a lo global"(perspectivas desde la antropología), México,UAM-I, 1994.
- Adams, Richard N, "Etnias en evolución social" (estudios de Guatemala y Centroamérica), México, UAM-I, 1995.
- Adams, Richard N, "Nationalization", The University of Texas at Austin, Institute of Latin American Studies, Núm.60, 1967.
- Aguado, José Carlos y Portal, María Ana, "Identidad, ideología y ritual, México, UAM-I, 1992.
- Aguirre Beltran, Gonzalo, "El proceso aculturativo", México, La Casa Chata,1982.
- Aguirre Beltran, Gonzalo, "Regiones de refugio" (El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en mestizoamérica), México, FCE, 1991.
- Aguirre Beltran, Gonzalo, "Medicina y Magia" (El proceso de aculturación en la estructura colonial), México, FCE, 1992.
- Aguirre Rojas, Carlos Antonio, "Braudel a debate", México, JGH Editores, 1997.
- Aguirre Rojas, Carlos Antonio, "Dimensiones y alcances de la obra de Fernand Braudel", en "Primeras jornadas Braudelianas", Instituto Mora, 1995a.
- Aguirre Rojas, Carlos Antonio, "La larga duración: in illo tempore et nunc", en Segundas jornadas Braudelianas, Instituto Mora, 1995b.
- Aguirre Rojas, Carlos Antonio, "Los anales y la historiografía francesa" (tradiciones críticas de Marc Bloch a Michel Foucault), México, De Quinto sol, 1996.

- Ainsa, Fernando, "De la edad de oro a el dorado (génesis del discurso utópico americano)", México, FCE, 1992.
- Alabanzas que suelen cantar los peregrinos en el santuario del Señor de Chalma. México, Impresos Olalde, 1968.
- Albores Beatris y Johanna Broda, "Graniceros, (cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica), México, Colegio Mexiquence/UNAM, 1997.
- Alvarado Tezozómoc, Fernando, "Crónica Mexicayotl", México, UNAM, 1992.
- Anales de Cuauhtitlán y leyenda de los soles, en código Chimalpopoca, México, UNAM, 1992.
- Anati, Emmanuel, "Simbolización, pensamiento conceptual y ritualismo del homo sapiens", en Julien Ries, "Tratado de antropología de lo sagrado [I], Madrid, Trotta, 1995.
- Armillas, Pedro, "Tecnología, formaciones socioeconómicas y religión en Mesoamérica, en Jesús Monjarás-Ruiz, "Mesoamérica y el centro de México, INAH, 1985.
- Ardiles, Osvaldo, "Descripción fenomenológica", México, ANUIES, 1977.
- Apalategi, Joxemartin, "Introducción a la historia oral", Barcelona, Antropos, 1987.
- Aveni, Antony F., "Observadores del cielo en el México antiguo, México, FCE, 1993.
- Báez-Jorge, Felix, "Los oficios de las diosas", México, Universidad Veracruzana, 1988.
- Báez-Jorge, Felix, "Las voces del agua. El simbolismo de las sirenas y mitología americana", México, Universidad Veracruzana, 1992.
- Báez-Jorge, Felix, "La parentela de María", México, Universidad Veracruzana, 1994.
- Barbero, Jesús Martín, "La comunicación en las transformaciones del campo cultural", en Revista Alteridades, UAM-I, Núm. 5, 1994.
- Baudot, Georges, "Utopía e historia en México", Madrid, Espasa-calpe, 1983.
- Baudot, Georges, "La pugna franciscana por México", México, CNCA, 1990.
- Barjua, Luis, "Tezcatlipoca, elementos de una teología náhua", México, UNAM, 1991.
- Bell, Daniel, "Las contradicciones culturales del capitalismo", México, Alianza Universidad, 1994.

- Bengoa Ruiz de Azúa, Javier, “ De Heidegger a Habermans”(Hermenéutica y fundamentación última en la filosofía contemporánea), Barcelona, Herder, 1997.
- Beals, Ralph, “Acculturations”, en Handbook of middle american indians, University of Texas, Austin. Vol., VI. 1967.
- Berger, Peter y Lukman, Thomas, “La construcción social de la realidad”, Buenos Aires, Amorroutu, 1994.
- Berman, Marshall, “Todo lo sólido se desvanece en el aire” (La experiencia de la modernidad), México, Siglo XXI, 1995.
- Bernal, Ignacio, “Los olmecas”, en “Historia de México”, México, Salvat, tomo II, 1986.
- Bertrand, Pierre, “El Olvido” (Revolución o muerte de la historia), México, Siglo XXI, 1977.
- Beyer, Hermann, “Unidad o pluralidad de dioses”, en Miguel León-Portilla, “De Teotihuacan a los aztecas” (Fuentes e interpretaciones históricas), México, UNAM, 1983.
- Blondel, Charles, “Introducción a la psicología colectiva”, Buenos Aires, Troquel, 1986.
- Bloch, Marc, “Apología para la historia o el oficio de historiador”, México, FCE/INAH, 1996.
- Braudel, Fernand, “La historia y las ciencias sociales, México, Alianza, 1994a.
- Braudel, Fernand, “Una lección de historia” de Fernand Braudel, México,FCE, 1994b.
- Broda, Johanna, “Las comunidades indígenas y las formas de extracción del excedente: época prehispánica y colonial”, en Enrique Florescano, “Ensayos sobre el desarrollo económico de México y América Latina 1500-1975”, México, FCE, 1979.
- Broda, Johanna, “Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto de los cerros”, en J. Broda, “Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica”, México, UNAM, 1991.
- Broda, Johanna, ”La fiesta azteca del fuego nuevo y el culto a las pleyades”, en Latinamerika-Studien , edited by Franz Tichy, Munchen 1982.

- Broda, Johanna, "Las fiestas aztecas de los dioses de la lluvia" (una reconstrucción según las fuentes del siglo XVI) en Revista española de antropología americana, V.6. 1971.
- Broda, Johanna, "El culto mexicana de los cerros y del agua", en Revista Mutidisciplina, Vol. 5, No 7, ENEP Acatlan, UNAM. 1982.
- Broda, Johanna, "Interdisciplinaridad y categorías culturales en la arqueoastronomía de Mesoamérica", en Revista de Arquitectura Mesoamericana, Fac de arquitectura, No19, UNAM, 1992.
- Broda, Johanna, "La etnografía de la fiesta de la Santa Cruz: una perspectiva histórica", en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge, "Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México", México, FCE, 2001.
- Broda, Johanna, "Astronomía y paisaje ritual: el calendario de horizonte de Cuicuilco-Zacatepetl", en Johanna Broda, S. Iwanisewski y Arturo Montero, "La montaña en el paisaje ritual", Mexico, Conaculta-INAH, 2001a.
- Brunner, José Joaquín, "América Latina: cultura y modernidad", México, Grijalbo-CNCA, 1992.
- Boas, Franz, "Los métodos de la etnología", en Paul Bonnan, "Antropología(lecturas)", México Mcgraw-Hill, 1994a.
- Boas, Franz, "Las limitaciones del método comparativo en antropología", en Paul Bonnan... 1994b.
- Boas, Franz, "The mind of primitive man", The journal of american folklore, V XIV, Núm. 52, enero-marzo, 1901.
- Boas, Franz, "Dissemination of tales among the natives of North América", en The Journal of American Folk-lore, vol. IV, 1891.
- Boffa, Massimo, "Breviario sobre la larga duración, Entrevista con Fernand Braudel", en La Jornada Semanal, Núm. 67 agosto de 1992.
- Bohannon, Paul, "Antropología" (lecturas), México, Mcgraw-Hill, 1994.
- Bonfil Batalla, Guillermo, "México profundo" (Una civilización negada), México, Grijalbo, 1989.

- Bourdieu, Pierre, "El sentido práctico", Madrid, Taurus, 1991.
- Bovero, Michelangelo, "Modernidad", en Manuel Cruz (Editor), "Individuo, modernidad, historia", Barcelona, Tecnos, 1993.
- Carmack, Robert, M, "Etnohistoria y teoría antropológica", Guatemala, José Pineda Ibarra, 1979.
- Carrasco Pinzana, Pedro, "Los otomies. (cultura e historia prehispanicas de los pueblos mesoamericanos de habla otomiana)", México, UNAM, 1950.
- Cassirer, Ernst, "Filosofía de las formas simbólicas II [el pensamiento mítico]", México, FCE, 1998.
- Cassirer, Ernst, "Esencia y efectos del concepto de símbolo", México, FCE, 1989.
- Caso, Alfonso, "El pueblo del sol", México, FCE, 1992.
- Caso, Alfonso, "Los calendarios prehispánicos", México, UNAM (Instituto de investigaciones históricas), 1967.
- Certeau, Michel De, "La escritura de la historia", México, UIA, 1999.
- Clavijero, Francisco Javier, "Historia antigua de México", México, Porrúa, 1987.
- Ciudad Real, Antonio de, "Tratado curioso y docto de las grandezas de la Nueva España", México, UNAM, 1985.
- Código Ramirez, México, SEP, Coleccion de documentos conmemorativos del DCL de la fundación de Tenochtitlan, 1975.
- Código Bouturini, México, SEP, 1975.
- Covarrubias, Miguel, "El arte olmeca de la Venta", México, Cuadernos Americanos, UNAM, 1946.
- Covarrubias, Miguel, "Arte indígena de México y centro América, México, UNAM, 1961.
- Comas, Juan, "El calendario gregoriano en América", en México: historia mexicana, vol.7,n.2. 1957.
- Coster, Michel De, "La aculturación", en Revista Diógenes, Buenos Aires, Sudamericana, Núm. 73, 1971.
- Cotterell, Arthur, "Diccionario de mitología universal", Barcelona, Ariel, 1992.

- Chesneaux, Jean, ¿Hacemos tabla rasa del pasado?, México, Siglo XXI, 1991.
- Detienne, Marcel, “La invención de la mitología, Barcelona, Península, 1985.
- Devereux, George, “De la ansiedad al método en las ciencias del comportamiento”, México, Siglo XXI, 1998.
- Díaz del Castillo, Bernal, “Historia verdadera de la conquista de la Nueva España”, México, Editores mexicanos unidos, S.A., 1992.
- Díaz Cántora, Salvador, “Xochiquetzal”, Estudios de cultura nahuatl, México, UNAM, 1990.
- Diehl, Richard A, “Tollan y la caída de Teotihuacan”, En Joseph B, Montjoy, “El auge y la caída del clásico en el México central”, México, UNAM, 1987.
- Diccionario de la lengua española, preparado por Antonio Raluy Poudevida, México, Porrúa, 1986.
- Dilthey, Wilhelm, “El mundo histórico”, México, FCE, 1944.
- Dilthey, Wilhelm, “Teoría de las concepciones del mundo”, México, Alianza, 1990.
- Domínguez Chavez, Umberto, “Arqueología de superficie de San Cristóbal Ecatepec Edo de México [un estudio del desarrollo de las fuerzas productivas en el México prehispánico]”, México, Biblioteca enciclopédica del Edo de México, 1979.
- Dubet, Francois, “De la sociología de la identidad a la sociología del sujeto”, en Revista de estudios sociológicos, VII, Núm. 21, 1989.
- Duvernard, Luis Everaert, “El valle de México: descripción de su medio físico y sus primeros pobladores”, en “Nuestros orígenes” (ensayos sobre la ciudad de México), México, Conaculta, 1994.
- Dudet Lions, Claudette, “Una aproximación teórica al estudio de la memoria colectiva”, en Cuadernos de psicología, “Psicología colectiva y cultura cotidiana”, México, UNAM-Fac psicología, 1989.
- Duby, Georges, “El año mil” (Una nueva y diferente visión de un momento crucial de la historia), Barcelona, Gedisa, 1992.
- Dumézil, Georges, “El destino del Guerrero”, México, Siglo XXI, 1990.
- Dumézil, Georges, “Del mito a la novela”, México, FCE, 1973.

- Durand, Gilbert, "La imaginación simbólica", Buenos Aires, Amorroutu, 1971.
- Durand, José, "Ocaso de sirenas esplendor de manatíes", México, FCE, 1983.
- Du Solier, Wilfrido, "Cerámica arqueológica de San Cristóbal Ecatepec", en Domínguez Chavez. Arqueología de superficie en San Cristóbal Ecatepec Edo de México (un estudio del desarrollo de las fuerzas productivas en el México prehispánico), México, Biblioteca enciclopédica del Edo de México, 1978a.
- Du Solier, Wilfrido, "Una representación pictórica de Quetzalcóatl en una cueva", en Domínguez Chavez, op cit, 1978b.
- Durán, Diego, "Historia de las indias de la Nueva España", 2 tomos, México, Porrúa, 1984.
- Durán, Leonel, "Cultura popular y mentalidades populares", en Adolfo Colombres, "La cultura popular", México, Premiá, 1984.
- Duverger, Christian, "La flor letal [economía del sacrificio azteca]", México, FCE, 1993.
- Duverger, Christian, "La conversión de los indios de la Nueva España", México, FCE, 1996.
- Duverger, Christian, "El origen de los aztecas", México, Era, 1987.
- Duvignaud, Jean, "El sacrificio inútil", México, FCE, 1983.
- Durkheim, Emile, "Las reglas del método sociológico", México, Alianza, 1989.
- Durkheim, Emile, "La división social del trabajo", Barcelona, Planeta-Agostini, 1993.
- Eco, Umberto, "La estructura ausente", Barcelona, Lumen, 1975.
- Eco, Umberto, "Tratado de semiótica general", Barcelona, Lumen, 1991.
- Edmonson, Munro S, "Sistemas calendáricos mesoamericanos" (El libro solar), México, UNAM, 1995.
- Eliade, Mircea, "El Mito del eterno retorno", México, origen/planeta, 1985.
- Eliade, Mircea, "Mito y realidad", Barcelona, Labor, 1992.
- Eliade, Mircea, "Tratado de historia de las religiones", México, Era, 1984.
- Eliade, Mircea, "Lo sagrado y lo profano", Colombia, Labor, 1994.
- Eliade, Mircea, "El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis", México, FCE, 1992.
- Eliade, Mircea, "Imágenes y Símbolos", Madrid España, Taurus, 1999.

- Eliade, Mircea, "Aspectos del mito", Barcelona, Paidós, 2000.
- Elias, Norbert, "Sobre el tiempo", México, FCE, 1997.
- Emmerich, Gustavo Ernesto, "La modernidad y sus paradojas", en Pedro Castro Martínez, "La modernidad inconclusa: visiones desde el presente mexicano", México, UAM-I, 1998.
- Erikson, Erik, "Identidad" (Juventud y crisis), Barcelona, Taurus, 1992.
- Erikson, Erik, "Sociedad y adolescencia", México, Siglo XXI, 1985.
- Evans-Pritchard, E, "Antropología social pasado y presente", en Paul Bonnan 1994.
- Evans-Pritchard, E, "Ensayos de antropología social", México, Siglo XXI, 1974.
- Florencia, Francisco De, "Zodiaco mariano", México, CNCA, 1995.
- Flores, Daniel, "Venus y su correlación con fechas antiguas", en J. Broda, "Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica", México, UNAM, 1991.
- Fernández, Adela, "Dioses prehispánicos", México, SDNA, 1996.
- Florescano, Enrique, "Mito e historia en la memoria nahua", en historia mexicana, México, Colegio de México, vol. XXXIX, 1990.
- Florescano, Enrique, "Etnia vs nación", en Revista Nexos, Núm. 258, junio de 1999.
- Florescano, Enrique, "El mito de Quetzalcóatl", México, FCE, 1995.
- Florescano, Enrique, "La historia mexicana, mito y verdad", en la Jornada semanal, 23 de julio, 1989.
- Florescano, Enrique, "Memoria mexicana", México, FCE, 1994.
- Foucault, Michel, "Las palabras y las cosas", México, Siglo XXI, 1996.
- Foucault, Michel, "La arqueología del saber", México, Siglo XXI, 1999.
- Freud, Sigmund, "El yo y el ello", México, Alianza, 1989.
- Frey, Hebert, "La arqueología negada del nuevo mundo", México, Conaculta, 1995.
- Gadamer, Hans-Georg, "Verdad y método" I, Barcelona, Sigueme, 1999.
- Gadamer, Hans-Georg, "Verdad y método" II, Barcelona, Sigueme, 1992.
- Gadamer, Hans-Georg, "Mito y razón", Barcelona, Paidós, 1997.
- Galinié, Jacques, "La mitad del mundo (cuerpo y cosmos en los rituales otomíes)", México, UNAM, 1990.

- Gándara, Manuel, "Consecuencias metodológicas de la adopción de una ontología de la cultura: una perspectiva desde la arqueología", en A González y Galindo Cáceres (1994).
- Garagalza, Luis, "La interpretación de los símbolos"(Hermenéutica y lenguaje en la filosofía actual), Barcelona, Antropos, 1990.
- Garibay, Ángel María, "Historia de la literatura náhuatl", México, Porrúa, 1992.
- García Canclini, Néstor, "La desintegración de la ciudad de México y el debate sobre las culturas urbanas", en "De lo local a lo Global"(perspectivas desde la antropología), México, UAM-I, 1994.
- García Canclini, Néstor, "Consumidores y ciudadanos"(conflictos multiculturales de la globalización), México, Grijalbo, 1995.
- García Canclini, Néstor, "Culturas híbridas" (Estrategia para entrar y salir de la modernidad), México, Grijalbo, 1990.
- García Canclini, Néstor, "El consumo cultural en México", México, CNCA, 1993a.
- García Canclini, Néstor, "Nacionalismo y globalización. El debate multicultural (entrevista con Néstor García Canclini realizada por María García Castro), en Revista Sociológica, "identidad nacional y nacionalismos", Núm. 21, abril de 1993b.
- García, Moll, Roberto, "Tlatlco, de mujeres bonitas, hombres y dioses", México, Conaculta, 1998.
- Gellner, Ernest, "Cultura, identidad y política" (El nacionalismo y los nuevos cambios sociales), Barcelona, Gedisa, 1993.
- Gellner, Ernest, "Naciones y nacionalismos", México, Alianza, 1991.
- Gerbi, Antonello, "La disputa por el nuevo mundo", México, FCE, 1993.
- Gerbi, Antonello, "La naturaleza de las indias nuevas", México, FCE, 1992.
- Geertz, Clifford, "La interpretación de las culturas", Barcelona, Gedisa, 1992.
- Geertz, Clifford, "Desde el punto de vista de los nativos": sobre la naturaleza del conocimiento antropológico, en "Antropología y epistemología, Revista Alteridades, UAM-I, Núm. 1, 1991.
- Gibson, Charles, "Los aztecas bajo el dominio español 1519-1810", México, Siglo XXI, 1996.

- Gimbutas, Marija, "La religión de la Diosa en la Europa mediterránea", en Julien Ries (Coordinador), "Tratado de antropología de lo sagrado" [3] (Las civilizaciones del mediterráneo y lo sagrado), Madrid, Trotta, 1997.
- Gimenez, Gilberto, "La teoría y el análisis de la cultura, México, Sep-Comesco, UAG, 1987.
- Gimenez, Gilberto, "La teoría y el análisis de la cultura. Problemas teóricos y metodológicos", en Jorge A González y Jesús Galindo Cáceres, "Metodología y cultura, México, Conaculta, 1994.
- Giraud, Pierre, "La semiología", México, Siglo XXI, 1991.
- Ginzburg, Carlo, "El queso y los gusanos" (El cosmos según un molinero del siglo XVI), México, Océano, 1998.
- Godelier, Maurice, "Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas", México, Siglo XXI, 1978a.
- Godelier, Maurice, "Las sociedades precapitalistas", México, Quinto sol, 1878b.
- Gómez, Gómez, Víctor J, "Diccionario de mitología griega y romana" (dioses, mitos y héroes), México, Gómez Gómez Hnos, 1999.
- Gómez Sánchez, de la Barquera, R, "Aproximación a la hermenéutica de Gadamer", en revista Dialéctica, Universidad autónoma de Puebla, año 21, Núm. 29-30, 1997.
- Gonzalvez de Lima, Oswaldo, "El maguey y el Pulque en los códices mexicanos", México, FCE, 1956.
- González, A. y Jesús Galindo Cáceres, "Metodología de la cultura", México, Conaculta, 1994.
- González Torres, Yolotl, "El culto a los astros entre los mexicas", México, SEP/Setentas, 1975.
- González Torres, Yolotl, "Algunos aspectos del culto a la luna en el México antiguo", México, 1994.
- González Leyva, Alejandra, "Chalma: una devoción agustina", México, UAEM, 1991.
- Greenleaf, Richard E., "Zumarraga y la inquisición mexicana", 1536-1543, México, FCE, 1992.

- Gruzinski, Serge, "La colonización de lo imaginario", México, FCE, 1991.
- Gruzinski, Serge, "La guerra de las imágenes", México, FCE, 1995.
- Halbwachs, Maurice, "La memoria colectiva", Fragmentos selección y traducción hecha por Miguel Ángel Aguilar, en Revista de cultura psicológica, Fac de Psicología de la UNAM, Vol. I, Núm. I, 1992.
- Harris, Marvin, "El desarrollo de la teoría antropológica", México, Siglo XXI, 1996.
- Heyden, Doris, "¿Un chicomostoc en Teotihuacan?, la cueva bajo la pirámide del sol", en boletín del INAH, México, II época, julio-sep 1973.
- Hers, Marie-Areti, "Los toltecas en tierras chichimecas", México, UNAM, 1989.
- Herscovitz, Melville, "Aculturation, The study of culture contact", Glucenter, Mass, Nortwestern University, 1958.
- Histoire du Mechique, manuscit francais inédit du XVI siècle, en Ángel María Garibay K, "Teogonía e historia de los mexicanos (tres opúsculos del siglo XVI), México, Porrúa, 1996.
- Historia tolteca chichimeca, descripción y análisis realizados por Paul Kichhoff, et, al, México, FCE, 1989.
- Hours, Francis, "Las civilizaciones del paleolítico", México, FCE, 1985.
- Hualde, Alfredo, "Chesneaux Jean, El ideal de la modernidad ya no es una liberación", en La Jornada semanal, Núm. 160, julio de 1992.
- Iwaniszewski, Stanislaw, "La arqueología y la astronomía en Teotihuacan", en J. Broda, "arqueatromía y etnoastronomia en Mesoamérica", México, UNAM, 1991.
- Iwaniszewski, Stanislaw, "Ideas sobre el tiempo en la sociedad Maya", en revista Arqueología mexicana, vol.VIII-Núm 47, 2001.
- Jacobi, Jolande, "Complejo, arquetipo y símbolo", México, FCE, 1973.
- Jung, Carl Gustav, "Arquetipos e inconsciente colectivo", Barcelona, Paidós, 1997.
- Jung, Carl Gustav, "El hombre y sus símbolos", Barcelona, Biblioteca Universal Contemporánea, 1992a.
- Jung, Carl Gustav, "Psicología y religión", Barcelona, Paidós, 1994.
- Jung, Carl Gustav, "El secreto de la flor de oro", México, Paidós, 1992.

- Jung, Carl Gustav, "Símbolos de transformación", Barcelona/Buenos Aires, Paidós, 1987.
- Jung, Carl Gustav, "La psicología de la transferencia", México, Planeta-Agostini, 1985.
- Jung, Carl Gustav, "psicología y alquimia", Barcelona, Plaza y Janes, 1989.
- Kautski, Karl, "Ética y concepción materialista de la historia", México, Cuadernos Pasado y presente, 1980.
- Kirchhoff, Paul, "Mesoamérica, sus límites geográficos y composición étnica y caracteres culturales", en Jorge A. Vivó, et al, "Una definición de Mesoamérica". México, UNAM, 1992.
- Kirchhoff, Paul, "Calendarios tenochca, tlazolteca y otros", en Revista mexicana de estudios antropológicos", México, Vol. 14, 1954-1955.
- Kolakowski, Leszek, "La modernidad siempre a prueba", México, Vuelta, 1990.
- Kolakowski, Leszek, "La presencia del mito", Buenos Aires, Amorrortu, 1973.
- Kohler, Ulrich, "Conceptos acerca del ciclo lunar y su impacto en la vida diaria de indígenas mesoamericanos", en J. Broda, "Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica, México, UNAM, 1991.
- Kosik, Karel, "Dialéctica de lo concreto", México, Grijalbo, 1983.
- Krickerberg, Walter, "Las antiguas culturas mexicanas", México, FCE, 1975.
- Krotz, Esteban, "Utopía", México, UAM-I, 1988.
- Krotz, Esteban, "Ateridad y pregunta antropológica", México, en Revista Alteridades UAM-I, A.4, Núm. 8, 1994.
- Lafaye, Jaques, "Quetzalcóatl y Guadalupe", México, FCE, 1985.
- Lafaye, Jaques, "Mesías, cruzadas, utopías", México, FCE, 1997.
- Lao, Meri, "Las Sirenas" (Historia de un símbolo), México, Era, 1995.
- Lameiras, Brigitte, "El origen del Estado en el valle de México: marxismo, modo de producción asiático y materialismo ecológico en la investigación del México prehispánico", en Andres Medina, et, al, "Origen y formación del Estado en Mesoamérica", México, UNAM, 1986.

- Le Goff, Jacques, "Lo maravilloso y lo cotidiano en el occidente medieval", Barcelona, Gedisa, 1996.
- Le Goff, Jaques, "El orden de la memoria" (El Tiempo como imaginario), Barcelona, Paidós, 1991.
- Le Goff, Jaques, "Pensar la historia" (Modernidad, presente, progreso), Barcelona, Paidós, 1991a.
- León-Portilla, Miguel, "Tiempo y realidad en el pensamiento Maya", México, UNAM, 1994.
- León-Portilla, Miguel, "De Teotihuacan a los Aztecas" (Fuentes e interpretaciones históricas), México, UNAM, 1983.
- León-Portilla, Miguel, "Toltecayotl" (aspectos de la cultura náhuatl), México, FCE, 1987.
- Lepetit, Bernard, "La larga duración en la actualidad", en "Segundas jornadas braudeliana", México, Instituto Mora/UAM, 1995.
- Lévi-Strauss, Claude, "Las estructuras elementales del parentesco (I)", Barcelona, Planeta/Agostini, 1993.
- Lévi-Strauss, Claude, "El pensamiento salvaje", México, FCE, 1992.
- Litvak King, Jaime, "En torno a la definición de Mesoamérica", en Jorge A. Vivó, et al, "Una definición de Mesoamérica", Instituto de investigaciones antropológicas, UNAM, 1992.
- López Austin, Alfredo, "Cuerpo humano e ideología", 2 tomos, México, UNAM, 1984.
- López Austin, Alfredo, "Hombre-Dios" (Religión y política en el mundo Náhuatl), México, UNAM, 1989.
- López Austin, Alfredo, "Los mitos del tlacuache", México, Alianza, 1992.
- López Austin, Alfredo, "Tamoanchan y Tlalocan", México, FCE, 1994.
- López Austin, Alfredo, "El conejo en la cara de la luna" (ensayos sobre mitología de la tradición mesoamericana), México, Conaculta, 1994a.
- López, Lujan, Leonardo, "La recuperación Mexica del pasado teotihuacano", México, INAH, 1989.

- López Velarde, Benito, "Hitos históricos misioneros", México, Jus, S.A., No 17, 1978.
- Lowe, Gareth W, "Mesoamérica olmeca: diez preguntas", México, INAH, 1998.
- Liotard, Jean-Francois, "La posmodernidad", Barcelona, Gedisa, 1995.
- Madsen, Williams, "Religious Syncretism", Handbook of Middle American Indians, Social Anthropology, Austin University of Texas press, Vol.6, 1975.
- Malinowski, Bronislaw, "Magia ciencia y religión", Barcelona, Planeta-Agostini, 1994.
- Mannehim, Karl, "Ideología y utopía", México, FCE, 1993.
- Márquez Huitzil, Ofelia, "Iconografía de la Sirena mexicana", México, Culturas Populares, 1992.
- Martínez Marín, Carlos, "La cultura de los mexicas durante la migración, en Miguel León-Portilla (1983).
- Monjarás-Ruiz, Jesús y Emma, Perez Rocha, "Diez años del departamento de etnohistoria", en Jesús Monjarás-Ruiz y María Teresa Sánchez Valdés, "Memoria del congreso conmemorativo del X aniversario de Departamento de Etnohistoria", México, INAH, 1987.
- Manzanilla, Linda, "El inframundo de Teotihuacan, geografía y arqueología", en Ciencia y desarrollo, Conacyt, vol. XV marzo-abril, núm. 85, 1989.
- Mead, Margared, "Adolescencia y cultura en Samoa", México, Paidós, 1994.
- Mead, Margaret, "Cultura y compromiso. Estudio sobre la ruptura generacional". México, Gedisa, 1990.
- Medina, Andres, "En las cuatro esquinas, en el centro", México, UNAM, 2000.
- Medina, González, Xochitl, "Histoire de puis 1221 jusqu'en 1594" (Ms. No 40 del fondo de manuscritos mexicanos, Biblioteca Nacional de Paris), estudio historiográfico, paleografía y traducción del nahuatl al español, Tesis de licenciatura, México, ENAH, 1991.
- Mendieta, Eduardo, "La geografía de la utopía: regímenes espacio-temporales de la modernidad", en Cuadernos Americanos, Vol. I, Núm. 67, 1998.
- Mercier, Paul, "Historia de la antropología", Madrid, Península, 1995.

- Miranda, Porfirio, "Que hacer ante la modernidad", en la Jornada Semanal, Núm. 233, noviembre 28, 1993.
- Montemayor, Carlos, "El cuento indígena de tradición oral"[notas sobre sus fuentes y clasificaciones], México, CIESAS Oaxaca, 1996.
- Mora Chavarría, Jesús, "El ajuste periódico del calendario mesoamericano: algunos comentarios desde la arqueología y la etnohistoria", en Arqueología, revista de la coordinación nacional de arqueología de INAH, No 17 enero-junio de 1997.
- Morales García, Noel, "El complejo de las deidades agrícolas en Teotihuacan: una proposición", en Balbro Dahalgren, "Historia de la religión en Mesoamérica y áreas afines". I coloquio, México, UNAM, 1987.
- Motolinia, Toribio Fray, "Historia de los indios de la Nueva España", México, Porrúa, 1973.
- Motjoy, Joseph, "El auge y la caída en el México central", México, UNAM, 1987.
- Nadel, S, F, "Teoría de la estructura social", Madrid, Guadarrama, 1956.
- Nebel, Richard, "Santa María Tonantzín Virgen de Guadalupe", México, FCE, 1995.
- Niederberg, Cristina, "Zahopilco: cinco milenios de ocupación humana en un sitio lacustre de la cuenca de México", México, Colección científica, No 20, INAH, 1976.
- Nivón, Eduardo y Rosas, Ana María, "Para interpretar a Clifford Geertz, símbolos y metáforas en el análisis de la cultura", en "Antropología y epistemología", Revista Alteridades, UAM-I, Núm. 1, 1991.
- Nouss, Alexis, "La modernidad", México, Conaculta/ Cruz o S,A, 1997.
- Nutini, Hugo, G y Betty Bell, "parentesco ritual" (Estructura y evolución histórica del sistema de compadrazgo en la Tlaxcala rural), México, FCE, 1989.
- Ortega y Medina, Juan A, "Imagología del bueno y del mal salvaje", México, UNAM, 1987.
- Otto, Rudolf, "Lo santo", (lo racional y lo irracional en la idea de dios), Madrid, Alianza, 1996.
- Palerm, Angel, "Agricultura y sociedad en Mesoamérica, México, SEP- Setentas, 1972.

- Paris Pombo, María Dolores, "Crisis e identidades colectivas en América Latina", México, Plaza y Valdés, 1990.
- Paz, Octavio, "Corriente alterna", México, Siglo XXI, 1990a.
- Paz, Octavio, "Tiempo nublado", México, Seix Barral, 1990b.
- Paz, Octavio, "Los hijos del limo", México, Seix Barral, 1991.
- Phelan, Jhon L, "El reino milenario de los franciscanos en el nuevo mundo", México, UNAM, 1972.
- Pía Lara, María, "La modernidad recuperada", en Manuel Cruz (Editor), "Individuo, modernidad, historia", Barcelona, Tecnos, 1993.
- Piña Chan, Roman, "Quetzalcóatl serpiente emplumada", México, FCE, 1981.
- Piña, Chan Roman, "Un modelo de evolución social y cultural del México precolombino", en Jesús Monjarás-Ruiz, "Mesoamérica y el centro de México, México, INAH, 1989.
- Piña Chan, Roman, "Historia, arqueología y arte prehispánico", México, FCE, 1992.
- Piña Chan, Roman, "Las culturas preclásicas del México antiguo", México, en Historia de México Tomo I, Enciclopedia Salvat, 1985.
- Pirenne, Henri, "Historia económica y social de la edad media". México, FCE, 1978.
- Portal Ariosa, María Ana, "Practica religiosa e identidad entre los pueblos de Tlalpan", en Revista Alteridades, UAM-I, Núm. 7, 1994.
- Portal Ariosa, María Ana, "La identidad como objeto de estudio de la antropología", en "Identidad", Revista Alteridades, UAM-I ,Núm. 2, 1991.
- Portal Ariosa, María Ana, "Ciudadanos desde el pueblo" (Identidad urbana y religiosidad popular en San Andrés Totoltepec, Tlalpan, México, D.F.), México, Culturas populares, 1997.
- Prem, Hanns, "Los calendarios prehispánicos y sus correlaciones (problemas históricos y técnicos)", en J. Broda, "Arqueoatonomía y etnoastronomía en Mesoamérica", México, UNAM, 1991.
- Propp, Vladimir, "Las raíces históricas del cuento", México, Colofón, 1989.

- Rattray, Evelin C, "Evidencia cerámica de la caída del clásico en Teotihuacan, en Joseph Montjoy (1987).
- Redfield, Robert, "El mundo primitivo y sus transformaciones", México, FCE, 1978.
- Redfield, Robert,. Linton, R,. Herscovits, M,J., "A Memorandum for the study of acculturation", American Antropologist, Vol. XXXVIII, Núm. I, 1936.
- Relación de Chiconauhtlan y su partido, en René acuña, "Relaciones geográficas del siglo XVI: México". Tomo primero, Número 6, UNAM, 1985.
- Ricard, Robert, "La conquista espiritual de México", México, FCE, 1995.
- Ricoeur, Paul, "Tiempo y narración" I (configuración del tiempo en el relato histórico), México, Siglo XXI, 1995.
- Ricoeur, Paul, "Hacia una hermenéutica de la conciencia histórica", en Francoise Perus (compiladora), "Historia y literatura", México, Instituto Mora, 1997.
- Ricoeur, Paul, "Freud. Una interpretación de la cultura, México, Siglo XXI, 1973.
- Ricoeur, Paul, "Teoría de la interpretación" (Discurso y excedente de sentido), México, Siglo XXI, 1995a.
- Ricoeur, Paul, "Tiempo y narración " III (El tiempo narrado), México, Siglo XXI, 1999.
- Ries, Julien, "El hombre y lo sagrado". Tratado de antropología religiosa, en Julien Ries [coordinador] "Tratado de antropología de lo sagrado [I] [Los orígenes del homo religiosus], Barcelona, Trotta,1995.
- Riveiro, Darcy, "El proceso civilizatorio [de la revolución agrícola a la termonuclear], México, Extemporáneos, 1982.
- Rivet, Paul, "Los orígenes del hombre americano", México, FCE, 1971.
- Rosaldo, Renato, "Cultura y verdad" (nueva propuesta de análisis social), México, Grijalbo,1991.
- Rowe, William, "Memoria y modernidad", México, Grijalbo, 1993.
- Sahagún, Bernardino De, "Historia general de las cosas de la Nueva España", México, Porrúa, 1992.

- Sahagún, Bernardino De, "Libro de los coloquios y doctrina cristiana", texto náhuatl tomado de la versión paleográfica publicada por Walter Lehmann, Stebende Gotler und chistlinche Nillsbotschaf, Stuttgart, 1947.
- Schávenzan, Daniel, "La pirámide de Cuicuilco", México, FCE, 1993.
- Schneider, Marius, "El origen musical de los animales símbolos en la mitología y la escultura antigua", barcelona, Ciruela, 1998.
- Sanders, Williams, "A prehispanic irrigations system near Santa Clara Xalostoc in the basing of México", en American Antiquity, Vol.42, No.4, 1977.
- Sardo, Joaquin, "Relación histórica y moral de la portentosa imagen de N. Sr. JESUCRISTO CRUCIFICADO aparecida en una de las cuevas de S. MIGUEL DE CHALMA...", México, impresa en casa Arispe, 1810.
- Savater, Fernando, "Después de la utopía: el mito" (Respuesta a Ernest Bloch), en Revista Vuelta, Núm. 261, 1998.
- Schutz, Alfred, "El problema de la realidad social", Buenos Aires Argentina, Amorrotu, 1974.
- Shadow, Robert y Rodríguez Shadow, María, "Símbolos que amarran, símbolos que dividen: hegemonía e impugnación en una peregrinación campesina a chalma", en Carlos Garma Navarro, "Las peregrinaciones religiosas: una aproximación, México, UAM-I (Texto y contexto), 1994.
- Shayegan, Daryush, "La mirada mutilada" (esquizofrenia cultural: países tradicionales frente a la modernidad), Barcelona, Península, 1990.
- Stavenhagen, Rodolfo, "La cultura popular y la creación intelectual", en Adolfo Colombes, "La cultura popular", México, Premiá, 1984.
- Segre, Enzo, "Las mascararas de lo sagrado", México, INAH, 1987.
- Segre, Enzo, "Globalización y modernidad", en "De lo local a lo Global"(perspectivas desde la antropología), México, UAM-I, 1994.
- Segre, Enzo, "Metamorfosis de lo sagrado y de lo profano", México, INAH, 1990.
- Séjourné, Laurette, "Arqueología de Teotihuacan", México, FCE, 1984.
- Séjourné, Laurette, "El universo de Quetzalcóatl", México, FCE, 1989.

- Séjourné, Laurette, "Pensamiento y religión en el México antiguo", México, FCE, 1990.
- Séjourné, Laurette, "El pensamiento Náhuatl cifrado por los calendarios", México, Siglo XXI, 1991.
- Seler, Eduard, "Comentarios al código Borgia", 3 tomos, México, FCE, 1993.
- Serna, Jacinto De La, "Tratado de las idolatrías, supersticiones, dioses, ritos, hachicerías y otras costumbres gentílicas de las razas aborígenes de México", México, Fuente Cultural, 1953.
- Serra Puche, Mari carmen, "Los recursos lacustres de la cuenca de México durante el formativo", México, UNAM, 1988.
- Soustelle, Jacques, "El universo de los aztecas", México, FCE, 1994.
- Soustelle, Jacques, "La familia otomi-pame del México central", México, FCE, 1993.
- Siméon, Rémi, "Diccionario de la lengua Náhuatl o mexicana", México, Siglo XXI, 1996.
- Sprajc, Ivan, "Venus, lluvia y maíz: Simbolismo y astronomía en la cosmovisión mesoamericana", México, INAH ("Colección científica" 318), 1996a.
- Sprajc, Ivan, "La estrella de Quetzalcóatl, (El planeta Venus en Mesoamérica)". México, Diana, 1996b.
- Sprajc, Ivan, "Orientaciones en la arquitectura prehispánica del México central: aspectos de la geografía sagrada de Mesoamérica". Tesis para obtener el título de Doctor en Antropología. Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 1997.
- Sperber, Dan, "Etnografía interpretativa y antropología teórica", en Revista Alteridades, UAMI, año 1, Núm. 1, 1991.
- Sperber, Dan, "El simbolismo en general", Barcelona, Antropos, 1988.
- Stoetzel, Jean, "Psicología social", España, Marfil, 1971.
- Tappan Merino, José Eduardo, "Cultura e identidad", en Leticia Irene Méndez y Mercado, "I seminario sobre identidad", México, UNAM-Instituto de investigaciones antropológicas, 1992.

- Tedlock, Barbara, "La dialéctica de la agronomía y astronomía maya-quiché", en Johanna Broda, "Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica", México, UNAM, 1991.
- Tena, Rafael, "El calendario mexica y la cronografía", México, INAH, 1992.
- Tibon, Gutierre, "El ombligo como centro cósmico", México, FCE, 1983.
- Thompson J. Eric S. "Un comentario al Códice de Dresde. Libro de los mayas", México, FCE, 1988.
- Thompson J. Eric S. "The Moon Goddess In Middle América", American Anthropology, No 29, 1939.
- Thurnwald, R, "The psychology of acculturation, American Anthropologist, Vol. XXXIV, Núm. 1-4, 1932.
- Torre Villar, Ernesto De La, "Las congregaciones de los pueblos indios", México, UNAM, 1995.
- Torquemada, Juan Fray, "Monarquía indiana II", México, Porrúa, 1986.
- Touraine, Alain, "Crítica de la modernidad", México, FCE, 1998,
- Tzvetan, Todorov, "La conquista de América, el problema del otro", México, Siglo XXI, 1994.
- Tzvetan, Todorov, "Introducción a la literatura fantástica", México, Premio editora, 1980.
- Ullin, Robert, "Antropología y teoría social", México, Siglo XXI, 1990.
- Vaillant, George, "La civilización azteca", México, FCE, 1992.
- Vaillant, George, "A correlation of archeological and historical sequences in the valle of México, en American antropologist, Vol.40, 1938.
- Vernant, Jean-Pierre, "La muerte en los ojos" (Figuras del Otro en la antigua Grecia), Barcelona, Gedisa, 1986.
- Villoro, Luis, "El pensamiento moderno" (filosofía del renacimiento), México, FCE-El Colegio Nacional, 1992.
- Villoro, Luis, "Sobre la identidad de los pueblos", en León Olivé y Fernando Salmerón, "La identidad personal y la colectiva", México, UNAM, 1994.

- Wallrath, Matthew y Alfonso, Rangel Ruiz, “Xihuingo (Tepeapulco): un centro de observación astronómica, en J. Broda, Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica”, México, UNAM, 1991.
- Weckmann, Luis, “La herencia medieval de México”, México, FCE, 1996.
- Westheim, Paul, “La calavera”, México, FCE, 1983.
- Williams García, Roberto, “Mitos Tepehuas”, México, Sep/setentas, 1972.
- Willems, Emilio, “Asimilación y aculturación”, en Revista de Sociología, Instituto de investigaciones sociales de la UNAM, Vol.VI, Núm. 3, 1979.
- Wolf, Eric, “Pueblos y culturas de Mesoamérica”, México, Era, 1997.
- Zavala, Silvio, “La encomienda indiana”, México, Porrúa, 1992.
- Zermeño, Guillermo, “En busca del lugar de la historia en la modernidad”, en Jorge González y Jesús Galindo, “Metodología y cultura”, México, Conaculta, 1994.
- Zimmer, Heinrich, “Mitos y símbolos de la India, España, Ediciones Siruela, 1997.

DOCUMENTOS

Archivo General de la Nación.

Padrones, Vol.6, exp.3. 1791. Jurisdicción de San Cristóbal.