



DEL HOMBRE-DIOS AL CRISTO-SOL. LA RELIGIÓN Y LA TRADICIÓN RELIGIOSA MESOAMERICANA EN LA OBRA DE ALFREDO LÓPEZ AUSTIN

Daniel Altbach Pérez

En este texto se analizan los modelos creados y empleados por Alfredo López Austin para estudiar el carácter unitario o plural de los dioses y de la religión mesoamericana, sus continuidades y transformaciones, a raíz de la irrupción europea. Se muestra que en el manejo de su propuesta del “hombre-dios”, del modelo de cosmovisión, o en la del “Cristo-Sol”, se advierte la evolución de los debates teórico-metodológicos entre la historia y la antropología en los últimos 40 años, lo mismo que la falta de reflexión, en torno a tales planteamientos en el campo de los estudios mesoamericanos; en particular entre algunos investigadores que emplean los modelos de cosmovisión, cultura folk, religión popular y etnogénesis. *Palabras clave: religión mesoamericana, cambio religioso, Alfredo López Austin, “hombre-dios”, “Cristo-Sol”.*

Abstract: This text identifies two of the models created and employed by Alfredo López Austin for the study of the unitary or plural character of the gods and the Mesoamerican religion, and the continuities and transformations following the European irruption. Its proposed “hombre-dios”(Man-God) axis, of the Cosmo vision model, or the “Cristo-Sol” (Christ-Sun), allows us to see the evolution of the theoretical and methodological debates between history and anthropology over the last 40 years, as well as the lack of rethinking concerning such approach in the field of Mesoamerican Studies, particularly among the researchers who use the models of Cosmo vision, folk culture, popular religion and ethno genesis. Key words: Mesoamerican Religion, Syncretism, Alfredo López Austin, “man-god”, “Christ-Sun”.

* Es Licenciado en Historia por la UNAM, Maestro en Estudios Mesoamericanos y doctorante en Estudios Mesoamericanos por la UNAM.

Hubo un tiempo de oscuridad si la memoria ha de ser
semilla.

Arturo Meza "Hubo un tiempo".

Uno recordó entonces la historia, muy difuminada, de
una Marquesa de Capellanías,
ahogada, en tarde de mayo, entre las malangas del Al-
mendares.

Pero nadie prestaba atención al relato, porque el sol
viajaba de oriente a occidente,
y las horas que crecen a la derecha de los relojes deben
alargarse por la pereza,
ya que son las que más seguramente llevan a la muerte.

Alejo Carpentier, "Viaje a la semilla".

La religión como categoría de estudio

La religión, como categoría de estudio, surgió en el último tercio del siglo XVIII cuando la filosofía de la historia estableció un método científico para distinguir lo que había ocurrido —la *Geschichte* (la historia en singular)— de lo que se contaba (la *histoire*) (Koselleck, [1979]: 17). Se planteó que desde el presente secular era posible identificar y diferenciar lo histórico de lo mítico, lo político de lo religioso y lo cultural de lo natural, para ubicar a las culturas antiguas y a las sociedades salvajes en taxonomías genéricas, bien delimitadas.¹

Entre los estudiosos de las religiones mesoamericanas, esta orientación de pensamiento muchas veces derivó en considerar que las culturas precolombinas no habían desplegado una conciencia histórica, al tiempo que explicaron sus procesos de transformación histórica y cultural, siguiendo los modelos de evolución europeos. Un caso que muestra lo señalado son los debates instaurados desde

1 Para Edward B. Tylor, la escala evolutiva tiene los estadios: animismo-politeísmo-monoteísmo ([1889]). James Frazer propuso la taxonomía magia-religión-ciencia, [1944]. Según Gordon Childe, la escala evolutiva contempla: “edad de hielo”, “edad de piedra”, “edad de bronce” y “edad de hierro” ([1936]). Para los historicistas, la escala evolutiva estaba pautada bajo los estadios: medieval-escolástico-renacentista, por lo que las “conciencias históricas” míticas y religiosas estaban fuera de la historia (O’Gorman, [1958]).



la Primera Mesa Redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología llevada a cabo en 1940, donde se trató de dilucidar la identidad del enigmático personaje Quetzalcóatl y de la mítica ciudad de Tula, tomando como referencia los datos arqueológicos, históricos y etnográficos que venían sistematizándose desde “El proyecto del Valle de Teotihuacan” que dirigió Manuel Gamio en 1917. La información contenida en fuentes tan heterogéneas, consideradas míticas desde los enfoques historicista y materialista, hacía referencia a las relaciones entre dos grupos culturales: los toltecas y los chichimecas, en un momento de transición histórica entre el periodo Clásico (200 dC a 650/900 dC) y el Posclásico (900 a 1521). Y la invasión de los bárbaros germanos a la Roma del siglo V —que derivó en la caída del imperio y en el reinado del oscurantismo medieval— se adaptó para explicar cómo la presencia de los chichimecas en la historia mesoamericana entre los siglos VII y XIII, derivó en el colapso civilizatorio logrado por las sociedades teocráticas, así como en el establecimiento de una religión militarista, que fue la encontrada por los españoles entre los mexicas en el siglo XVI. Desde esta perspectiva, con la irrupción de las hordas chichimecas en la historia de Mesoamérica, la grandeza de Tula y Teotihuacan quedó eclipsada, quedando el complejo Tula-Quetzalcóatl como un recuerdo inexacto, entre las sociedades herederas de esta civilización en el Posclásico (León-Portilla, [1957]: 317). De este modo, la religión *animista* creada por los olmecas, quienes divinizaron a la naturaleza y la agricultura y crearon el principio filosófico dual, fue la base religiosa sobre la cual se estableció el *politeísmo* de culturas más avanzadas, como la de Teotihuacan o la de Tula —o la de los mayas del periodo Clásico—. En cambio, desde esta interpretación, la divinización de Quetzalcóatl y el sentido filosófico, literario y artístico que contiene al mito del quinto sol, habría sido el valor superior que alcanzaron las culturas religiosas de Mesoamérica que optaron por el *monoteísmo*; y que se volvería uno de los ejes para construir el nacionalismo de la segunda mitad del siglo XX (Armillas [1949]: 39; León-Portilla [1957]: 322; y Florescano, 2004: 73).

Para los estudiosos de las continuidades religiosas, en especial para Ángel María Garibay, ciertas creaciones literarias entre los nahuas como los *cuicatl*, los *tlabtolli* y los *buehuetlabtolli*, condensaron buena parte de la sabiduría ancestral de los indígenas después de la conquista, al poseer una esencia “evangelizadora y moralizante” que les permitió conservar y proyectar, en mezcla con el cristianismo, un “pensamiento supersticioso” (Garibay, 1953: 202). Para Alfonso Caso el sentido mítico, cíclico y derrotista de la religión indígena cristiana fue lo que explicó la condición sociológica del campesino mexicano (Caso, 1953: 125).

Para la historia social, por su parte, el modelo materialista de la “revolución neolítica” de Gordon Childe aportó la base conceptual del evolucionismo multilíneal, a partir del cual se procuró entender la evolución histórica y cultural de algunas culturas de Asia y Europa. Desde esta perspectiva, la sedentarización y el desarrollo de complejos sistemas hidráulicos, para el cultivo de trigo, cebada o de formas más complejas de “agricultura mixta”, fue lo que propició que estas sociedades pudieran dar el salto de la “prehistoria” a la “historia” (Childe, [1936]: 100). En Mesoamérica, la identificación de un “patrón de subsistencia”,² permitió advertir la existencia de dos tradiciones culturales: una nómada y otra sedentaria, que interactuaron por milenios por todo el continente, lo cual se estableció como criterio para estudiar a dos grupos culturales: a los chichimecas y a los toltecas, tanto en su particularidad como en su interacción a lo largo del tiempo.³ Aunque este enfoque no rompió con los modelos de evolución europeos, sí fue una alternativa a la perspectiva de la evolución lineal, y propició hipótesis importantes desde el relativismo cultural, el funcionalismo y los modelos de evolución multilíneal en la arqueología. Dentro de ésta última tendencia, el modelo del “despotismo oriental”, de Karl Wittfogel, aportó a los estudiosos de la religión una guía que permitía entenderla como un

2 Lo que las “hordas chichimecas” aportaron fue el factor dinámico que en Europa tuviera el pastoreo (Mendizábal, 1946: 189).

3 El concepto de “co-tradición” aportado por Julio César Olivé Negrete (1958), los complejos culturales articulados de Gordon Willey ([1980] o las “redes de intercambio” de Jaime Litvak (1975), son algunos ejemplos al respecto.



instrumento de sujeción ideológica, que era impuesto por las élites controladoras de los medios productivos y de las redes comerciales (Palerm, 1972: 22). De allí que Pedro Carrasco ensayara una explicación histórica donde los estados de Mesoamérica y de los Andes, evolucionaron de un “comunismo primitivo” a los estados “feudal” y “esclavista” (Carrasco, 1985: 13).

Tanto el historicismo y el enfoque simbólico de la cultura, como los enfoques materialistas y de la historia social recién señalados, privilegiaron la información histórica sobre la mítica; y establecieron un orden cronológico, ajustando los modelos de conciencia colectiva a categorías genéricas, ya sea mediante el uso de modelos evolutivos de conciencia colectiva, o al proponer procesos evolutivos, cuyo criterio de evolución cultural se medía en función de cómo los sistemas de sujeción ideológica permitían a las civilizaciones dominar el mundo natural. A pesar de ello, cabe destacar que la sistematización de la información arqueológica, histórica y etnográfica dentro de la historia social, articulada con las lógicas simbólicas, pudo mostrar la existencia de complejos culturales, temas y patrones míticos, a partir de los cuales se ensayaron diversas explicaciones procesuales, donde se entrecruzaron los enfoques simbólicos y sociológicos, lo mismo que las miradas sincrónica y diacrónica, en estudios atentos a la aculturación y al sincretismo religioso. Estos proliferaron desde la década de 1960, y se propusieron evaluar la herencia religiosa prehispánica, en relación con otras prácticas culturales desarrolladas en contextos más amplios (Nutini, 2005: 145).

A pesar de tales aportaciones, se emplearon modelos teóricos e hipótesis que enfatizaban las continuidades históricas y culturales, y no daban cabida a considerar las transformaciones y particularidades de procesos históricos anclados en la larga duración. Para resolver lo anterior Alfredo López Austin generó el modelo del “hombre-dios”.

El “hombre-dios”. Las dicotomías religión/política y mito/historia

Paul Kirchhoff fue uno de los primeros autores en advertir el sesgo ideológico que los enfoques relativistas y materialistas tenían para el estudio de la religión prehispánica. Y cuestionó tanto a Eduard Seler —uno de los principales estudiosos del panteón de dioses mesoamericanos— como a Friedrich Katz —autor de la tesis de doctorado *Las relaciones socioeconómicas de los aztecas en los siglos XV y XVI*— por no haber advertido que en Mesoamérica el mundo espiritual y el concreto “forma[ba]n un todo indivisible el cual será regido por las mismas formas y principios organizativos” (Kirchhoff, 1985 [1961]: 252). Con ello Kirchhoff hizo evidente que, generalmente, los estudiosos de los fenómenos religiosos en Mesoamérica interpretaban los escasos datos existentes en las fuentes históricas y arqueológicas desde rígidas posturas teóricas y disciplinarias. En cambio, en un homenaje dedicado a Roberto Weitlaner en 1966, destacó que una de las principales características de la “ciencia mesoamericanista” era integrar diversas disciplinas, franqueando “la frontera artificial entre ‘presente’ y ‘pasado’”, privilegiando una “unidad de visión” (1966: 208). Esta perspectiva *braudeliana*, permitió, por un lado, evaluar la carga ideológica contenida en las categorías analíticas empleadas por los estudiosos de los fenómenos religiosos,⁴ y por otra, establecer relaciones históricas y culturales comunes entre la humanidad tolteca y chichimeca, y entre los periodos teocrático y militarista.

Para desarrollar explicaciones procesuales, Kirchhoff incorporó un término mediador: Oasisamérica, con el que enfatizó el carácter cocreativo y de entendimiento que históricamente existía entre los salvajes chichimecas y los refinados toltecas, quienes por siglos establecieron entre sí relaciones económicas, políticas y culturales.⁵

4 Una de los principales aportes del enfoque de larga duración es que permite evaluar la historicidad y los contenidos con que se emplean los conceptos a lo largo del tiempo, lo cual permite ir de la realidad social al modelo y viceversa: “el modelo es entonces, sucesivamente, un ensayo de explicación de la estructura, un instrumento de control, de comparación, una verificación de la solidez y de la vida misma de una estructura dada” (Braudel, [1958]: 170).

5 El concepto geográfico-cultural de “Oasisamérica” permitió a Paul Kirchhoff ajustar el concepto de Mesoamérica desde un enfoque dinámico. Comprende la relación



Desde una perspectiva crítica similar, Jiménez Moreno y Piña Chan elaboraron otro término mediador para explicar la diacronía: el Epiclásico (650/900),⁶ con el cual procuraron estudiar de manera procesual las continuidades y las transformaciones de la humanidad teocrática del Clásico y la militarista del Posclásico.⁷ Estos autores, sin embargo, no cuestionaron las asimetrías sociales a partir de las cuales las lógicas histórica y política podían imponerse para subordinar a una parte de humanidad indígena del pasado, lo mismo que a la del presente, y que eran portadoras indistintamente de las formas mítica y religiosa.

Es en esta coyuntura, donde cobra sentido la obra de Alfredo López Austin, ya que desde la lógica jurídica, mostró que el pensamiento de los nahuas del Altiplano en el periodo Posclásico no podía evaluarse desde los instrumentos de la ciencia histórica moderna. De entrada señaló, que en las lógicas mesoamericanas eran nociones indisociables el mito y la historia, y la religión y la política. Por lo cual la mitología y la religión —y más adelante la cosmovisión— mesoamericana se entienden como producto y como sistemas entendimiento entre los distintos grupos que habitaron Mesoamérica durante miles de años.

López Austin inserta en sus análisis el modelo del “hombre-dios”, que recupera la propuesta del mito del eterno retorno de Mircea Eliade, para caracterizar la religión mesoamericana desde una lógica estructural. Y la concibe, no como una categoría genérica, observable por el investigador, sino como una construcción enraizada en una historicidad particular, asociada a otros campos culturales, como en las nociones sobre el tiempo, la memoria, el territorio o el linaje.

entre Mesoamérica y Aridamérica como un sistema de transformación, donde el orden medioambiental y las formas de organización social y económicas se tejen con la dimensión cultural, y donde la religión es un elemento de comunicación y cohesión entre nómadas y sedentarios (Kirchhoff, 1954: 548 y ss).

6 El “Epiclásico”, propuesto por Jiménez Moreno devino en un horizonte histórico a partir del cual procuró explicar el tránsito del Clásico al Posclásico destacando la continuidad histórica y cultural (Jiménez Moreno, 1975: 481).

7 Un texto paradigmático del manejo heurístico de Kirchhoff desde la “etnología religiosa”, publicado de manera póstuma, fue el de “Los principios del sistema clánico en las sociedades humanas” (1977).

López Austin acude a las fuentes históricas que aludían al complejo Tula-Quetzalcóatl arriba mencionado (que lo ubicaban en cronologías y lugares diversos) y encuentra que en ellas existen lugares y pasajes míticos que aluden a religiones como la teotihuicana y la tolteca, que se corresponden con algunos de los pasajes presentes en las historias de migración de los pueblos chichimecas. Sobre esa base propuso el carácter sistémico y comunicativo que tenía la religión, además que pudo deducir, que junto con la religión oficial, existía un culto “influido por la tradición popular, más cercana al pueblo” (López Austin, 1960:145). En un trabajo posterior muestra que las clases nahuas campesinas, que dotaban al mundo natural de atributos sagrados, mostraban en el culto a Tezcatlipoca la expresión de esta religiosidad popular, que era distinta de la que ostentaban las élites (López Austin, 1963: 182). A partir de la evidencia de que la religión no es un fenómeno objetivo, observable desde los criterios científicos occidentales, el autor cuestiona los ejercicios de traducción del náhuatl al español empleado por muchos estudiosos, quienes obviaban el hecho de que los datos consignados en las fuentes históricas, con referencias a la religión prehispánica, se produjeron en contextos de enfrentamiento cultural, por lo que la búsqueda de paralelismos y equivalencias entre distintos sistemas culturales era impreciso. Por ejemplo, aunque el término nahua *tetzábuhtl* puede traducirse al español como “augurio”, la noción de *chicotlamatía* que Bernardino de Sahagún tradujo como “abusión” resulta inexacto, ya que no existía el concepto de “creencia falsa” en el universo nahua. Por lo cual, para identificar su equivalente, si lo hubiere, sería preciso reconstruir primero todo su sistema cosmológico (1967: 12-13).

Es, sin embargo, en su libro *Hombre-dios. Religión y política en el mundo náhuatl*, publicado en 1973, donde se advierte en toda su complejidad su crítica, tanto epistemológica como heurística, al empleo de las dicotomías mito/historia y religión/política entre los estudiosos de los fenómenos religiosos en Mesoamérica. En la primera parte de esta obra se muestra un balance historiográfico acerca de cómo, los distintos estudiosos del complejo Quetzalcóatl-Tula, que habían procurado distinguir lo histórico de lo mítico, sugerían que Quet-



zalcóatl era un héroe civilizatorio de “origen extranjero”. Dentro de las explicaciones seculares advierte un “enfoque escéptico”, que niega la historicidad del personaje, y que lo ubica como una creación ideológica, producto del pensamiento de una élite. Al mismo tiempo reconoce un “enfoque crítico” entre los historiadores que procuraron develar la historicidad del personaje, bajo la hipótesis de que su historia fue mitificada por las tradiciones que heredaron la cultura de los toltecas, y que recordaban de manera inexacta sus glorias pasadas. La crítica de López Austin se dirige en contra del historicismo que asume la existencia de un orden histórico y objetivo en el mundo mesoamericano en términos racionalistas, pero también se opone las explicaciones materialistas que veían en la institución del *calpulli* la totalidad de la cultura y sus redes socioeconómicas, ya que en ella no se ubicaba totalidad de la cultura.⁸ La idea de un orden histórico y político que se imponía sobre otro mítico y religioso, era inaceptable para este autor, ya que, asumir tal condición como algo dado, presupone y valida una explicación en la que

Este tremendo dinamismo surge espontáneo cuando sobre la tierra vive el genio, el hombre glorioso, el santo iluminado que da a su pueblo la semilla que fructificará civilizadora, dispersada por Mesoamérica toda, hasta que los mexicas, villanos de la historia en este supuesto paraíso de felicidad, revelación y existencia santa, irrumpen degenerando con su sangrienta razón de estado las leyes del perfeccionamiento interior enseñadas por Quetzalcóatl ([1973]: 38).

En este punto es cuando López Austin recurre al “mito del eterno retorno” de Eliade, para develar cómo la historicidad que despliegan las sociedades con un pensamiento mítico —y que proyectan sus relaciones entre el pasado y el futuro siguiendo una lógica cíclica como la religión mesoamericana—, tejen sus relaciones de sentido desde lógicas donde son inoperantes las dicotomías religión/política. Propuso, entonces, que la mitología y los rituales podían mostrar cómo

8 El *calpultéotl* (los “dioses abogados”) fue la institución que permitió que el modelo de organización política oscilara entre las relaciones de parentesco y de organización estatal ([1973]: 69).

la religión mesoamericana se teje con nociones sobre el tiempo o la memoria; y podía entenderse, lógicamente, a partir de la deuda que los vivos establecían con los muertos, instaurando el principio de la reciprocidad. En este sentido, las historias heterogéneas que hacían referencia a la figura del “hombre-dios” como guerreros, guías, héroes y gobernantes-sacerdotes, estaban insertas en concepciones del mundo específicas. Y con tal sentido, los dioses son las síntesis ideológicas de sus creyentes, que son también sus creadores y sus transformadores. Bajo tales presupuestos, López Austin propuso que la religión, entre los nahuas del periodo Posclásico, podía caracterizarse desde una lógica de sentido donde las nociones del pasado y del tiempo se articulan en el ámbito concreto con las instituciones calendáricas del *tonalpohualli* y del *xihpohualli*; o en los campos rituales asociados a la agricultura o a lugares míticos como Tula, Aztlan, Chicomóztoc o Tamoanchan. Perspectiva donde la religión oscila entre la lógica de los sistemas de parentesco y de la estructura social,⁹ y trasciende las explicaciones idealistas y materialistas antes mencionadas, al destacar la naturaleza histórica y semiótica de la religión mesoamericana. Ya que existía...

... una base común, una religión extensa, fragmentada en múltiples matices regionales, creaba una cosmovisión aceptada, con variantes de más o menos consideración, por las culturas de Mesoamérica. Cada núcleo social descendía de un dios, al que nombraba muchas veces con el apelativo familiar que no era usado por el resto de los hombres; pero en el esquema general era una pieza agregable: estaba ahí por propio derecho, en el lugar divino que siempre le había correspondido ([1973]: 51).

La religión para López Austin, en este punto, puede caracterizarse como una “etnología religiosa”,¹⁰ destinada a comprender cómo im-

9 En un trabajo posterior señala: “La gran posibilidad de armonía en materia religiosa no llegaba, sin embargo, a fundir el culto de los distintos pueblos en un solo conjunto de rituales ni a todo el sacerdocio en un cuerpo jerarquizado. La liga entre los hombres y las divinidades era a nivel de relación étnica y política. Según afirmaban, la proximidad étnica y lingüística no era sino consecuencia del parentesco de los dioses (1976: 236).

10 James Frazer en *La rama dorada* plantea que aunque el valor de los mitos no es histórico ya que hay importantes incongruencias, ésta se proyecta en el plano de lo social



pacta los distintos campos de lo social.¹¹ Sobre esta hipótesis propone su definición de cosmovisión como un “macrosistema conceptual”, como se verá más adelante. Hasta aquí, lo importante es destacar que para este el autor, la historicidad contenida en los mitos de migración, de fundación territorial, en las aventuras de los dioses, y en algunas de las historias de santos durante el periodo colonial, aportan datos para reconstruir una concepción del mundo y una lógica histórica particular. De allí que, rompiendo con los modelos evolutivos tradicionales, afirma que:

El militarismo no tiene por qué ser considerado ni siquiera como una etapa *lógicamente* posterior a la teocracia. Es más correcto verlo como un estado que se desea transitorio, y en el que se espera someter primero por las armas a los que después, tratando de evitar tensiones, fricciones, pérdida de hombres y descontento general, se someterá por el medio más hipócrita de la religión y de las instituciones sociales y políticas ‘eternas’. El militarismo del postclásico no es sino el resultado de la inmediata capacidad de organización de quienes querían recuperar un poco de las glorias pasadas, pero ahora ocupando una posición favorable ([1973]: 166).

La recurrencia de las historias y personajes, presentes tanto en las fuentes prehispánicas como en las coloniales, le permitieron a López Austin, además, sugerir que existía un “fundamento mítico mesoamericano”¹² que se proyectó después de la conquista en personajes como Carlos Ometochtli, Martín Océlotl, Andrés Mixcóatl, las vírgenes católicas y las cajas parlantes mayas, entre otros nú-

develando las estructuras de privilegio y prohibición: “el verdadero valor de tales narraciones está en servir de ilustración sobre la naturaleza del culto, suministrando una norma comparativa” (Frazer, [1944]: p. 15).

- 11 Por ejemplo, para autores como Marc Bloch, los dogmas de fe del cristianismo, aunque falsos, se fundan en acontecimientos históricos. En el caso del estudio de la historia del cristianismo uno de los problemas fundamentales a los que los historiadores se enfrentan, es que se estudian desde los parámetros morales y las estructuras de poder del presente. De allí que sugiere que es preciso modificar el enfoque con el que la religión cristiana se ha estudiado. Al respecto señala, por ejemplo, que “la cuestión no es saber si Jesús fue crucificado y después resucitó. Lo que ahora hay que entender es por qué tantos hombres a nuestro alrededor creen en la Crucifixión y en la Resurrección”. (Bloch, [1949]: 62).
- 12 Sistematizará esta propuesta junto con Leonardo López Luján como el complejo Serpiente Emplumada (1997 y 2009).

menes, en cuya mitología sus creyentes-creadores introyectaron y expresan la experiencia histórica de la colonia ([1973]: 182-185).

Cabe recalcar, entonces, que el modelo del “hombre-dios” fue aplicado por López Austin para el estudio de la transición del periodo Epiclásico al Posclásico desde una explicación procesual, en la que integra las asimetrías culturales tolteca/chichimeca a los periodos teocrático/militarista, dentro de una lógica global, que denominó como el “macrosistema conceptual” de la cosmovisión. Por ello, su enfoque no atendió las transformaciones y las continuidades religiosas sucedidas a raíz de la conquista, sino que se enfocó en comprender la lógica religiosa nahua y la transformación de sus instituciones político-religiosas del periodo Epiclásico al Posclásico. Y al hacerlo, rompió con las visiones que veían a los toltecas y a los chichimecas como grupos culturales independientes, y al militarismo como un periodo culturalmente inferior al que existió en el Clásico. El modelo del “hombre-dios” tuvo entonces una función arquetípica, no semántica como la tendrá el modelo del Cristo-Sol. Al no considerar lo anterior, y por el hecho de que los debates sobre las identidades étnicas y las relaciones interculturales, entre otros, se han complejizado en los últimos 40 años, sucede que muchos estudiosos de las religiones indígenas coloniales que han acudido a este modelo, destacan las continuidades político-religiosas de raigambre prehispánica por encima de sus transformaciones.¹³

A continuación se muestra cómo los modelos de etnogénesis y de conciencia colectiva, surgidos entre las décadas de 1970 y 1990, explicaron la naturaleza y la lógica religiosa entre las comunidades indígenas posteriores a la irrupción europea. Más adelante se mostrará el enfoque, que emplea la “etnología religiosa” de Claude Lévi-Strauss, para Mesoamérica, a partir de autores como Jacques Galiñier o Michel Graulich. De estos debates, emana, como se verá, el modelo del Cristo-Sol de López Austin.

13 (López Austin [1973] y 1976; López Austin y López Luján, 1996: 306; Gruzinski, 1989: 30; Navarrete, 2000: 171; Lara Cisneros, 2002; Neurath, 2009: 51).



La antropología simbólica y la etnogénesis

La etnohistoria surge en Estados Unidos¹⁴, durante la segunda mitad del siglo XX, como una disciplina que se apoya en el relativismo y la ecología cultural, para estudiar el carácter de las religiones indígenas y sus formas de transformación después de la conquista. Parte de una crítica a la historiografía tradicional, similar a la realizada por López Austin, que desechaba la información que consideraba mítica; y rechaza la carga ideológica contenida en los debates de los historiadores nacionalistas, que proyectan la herencia prehispánica en el presente, desde los enfoques ideológicos indianista e hispanista.

Para los investigadores que apoyaron este enfoque, la *etnogénesis* se empleó como una estrategia para analizar la cultura, sin el peso ideológico de la historia y de los enfoques patrimonialistas que cuestionaban. Desarrollaron debates sobre etnicidad y relaciones interculturales, cuyo eje centraron en comprender cómo los grupos culturales enfrentados a los procesos de modernización, conciben su historia y a la alteridad.¹⁵ La clave para conocer las categorías locales, entonces, se desplazó hacia una dimensión lingüística.¹⁶ Y encontraron que en los pleitos sobre las tierras, las historias de los santos y los milagros de fundación de los pueblos, era posible encontrar el *ethos* de un pueblo; al cual podrían acceder los estudiosos a través de la identificación de los fenómenos religiosos, y atendiendo a las

14 Ésta fue desarrollada en México en la Escuela Nacional de Antropología e Historia desde la década siguiente gracias a personajes como Carlos Martínez Marín (1976).

15 Trabajos como los de Gilberto Giménez (2009: 36-39) y Maya Lorena Pérez Ruiz (2009: 251-255) demuestran que los debates sobre la etnicidad y las relaciones interculturales no han sido retomados al interior de los estudios mesoamericanos.

16 Para Lockhart, “la misma lengua resulta ser un instrumento imprescindible para determinar la naturaleza y el ritmo de la evolución cultural en general”. Reconoció una unidad cultural desde el oeste de Estados Unidos hasta Nicaragua, que denominó como *utoaztecas*, de las cuales, “su rama más meridional”, la nahua, quedó “Dividido en un gran número de estados regionales separados, frecuentemente en guerra, cada [altépetl] uno con un sentido étnico singular, y a veces bajo el dominio parcial de confederaciones imperiales, en el momento del contacto con los europeos los mexicanos del centro estaban unidos, tanto como es posible decir que lo estuvieran, no por la política o por una conciencia afirmativa de unión, sino por una cultura compartida contenida en el vocabulario de esa lengua común” (1999: 11).

lógicas simbólicas de las culturas indígenas. Es decir mediante procedimientos como la “descripción densa”¹⁷ de Clifford Geertz.

Al concebir que la religión y la cultura eran campos de naturaleza subjetiva, muchos estudiosos desde la etnohistoria renunciaron a caracterizar la religión empleando categorías y criterios externos. Y en cambio, acudieron a la etnogénesis como estrategia de investigación. Así, para Charles Gibson, que estudió documentos en náhuatl procedentes del centro de México, la conquista desestructuró el “nacionalismo azteca” y en su lugar se instaló un “cristianismo pagano”, que fue el que dotó a los nahuas del siglo XVI de un sentido identitario, a partir del cual se adaptaron al mundo colonial. Perspectiva que niega que entre los pueblos indígenas de la colonia existieran continuidades religiosas procedentes de las culturas precolombinas ([1967]: 137). Nancy Farriss, estudiosa de los mayas durante la colonia, señaló que la concepción cíclica del tiempo que tenían los mayas del periodo Clásico, con la conquista se amalgamó con el mesianismo cristiano. Hecho que reforzó la idea de una historicidad cíclica en el mundo colonial, y que en términos étnicos determinó que los mayas pensarán que...

... el dominio español iba a ser soportado, pues tenían la convicción de que todas las cosas, buenas o malas, tenían que llegar a su término de acuerdo con un esquema ya fijado en el pasado y que se iba a repetir en el futuro. Pero al mismo tiempo, tal convicción era fundamentalmente subversiva (Farriss 1985: 56).

En tanto que para Victoria Reifler-Bricker, la crucifixión de Cristo y la Cruz Parlante entre los mayas coloniales, así como en los mitos presentes en la “guerra de castas”, sucedida en Yucatán a

17 La “descripción densa” de Geertz, constituyó una alternativa metodológica donde la semiótica permite al etnógrafo comprender la cultura desde textos/interpretaciones colectivas y no a partir de conceptos occidentales. El “símbolo” y la cultura no se reducen a ser significados producidos, que pueda descifrarse como “texto”, ya que los símbolos también funcionan como instrumentos de intervención sobre el mundo y sobre los dispositivos de poder; los cuales, mediados por los procesos de significación, permiten que los usuarios de un sistema particular actúen en el mundo y lo transformen en función de sus intereses y de las estructuras que su propia cultura les provee. Así pues, “los sistemas simbólicos son al mismo tiempo representaciones de la acción (‘modelos de’) y orientaciones para la acción (‘modelos para’)” ([1973]: 92).



mediados del siglo XIX, tienen un sentido de revitalización étnica (1977: 252-257).

Una propuesta importante para estudiar el cambio cultural desde este enfoque, ha sido la “doble identidad equivocada” de James Lockhart quien, cuestionando el paradigma de la aculturación que dirigía buena parte de las reflexiones teóricas de los antropólogos mexicanos, negó que el cambio cultural pudiera ser dirigido. Para él, el intercambio cultural entre indígenas y españoles se produjo mediante “formas mixtas”, donde algunos complejos político-religiosos de raigambre prehispánica como el *altépetl* nahua,¹⁸ permitió la continuidad de algunos elementos en el mundo colonial. Aunque por lo general abundaron los malentendidos, al punto que...

... cada cultura/sociedad se relacionó con la otra de una manera similar, manifestando relativamente poco interés en la estructura interna de la otra parte y esperando, por lo que parece, que de alguna manera sería un reflejo de la suya propia. El supuesto tácito de equivalencia se muestra sobre todo en la forma en que cada cultura usó sus propias categorías para interpretar los fenómenos culturales de la otra (Lockhart, 1999: 629).

Las interpretaciones producidas desde la etnohistoria, si bien evidencian el sesgo ideológico del nacionalismo mexicano en el estudio de los indígenas en el mundo colonial, y aportan una guía para el estudio de la dimensión simbólica de la cultura contenida en los documentos históricos, al final ignoran las lógicas simbólicas prehispánicas, a partir de las cuales los indígenas interpretaron al español y la realidad colonial, e impiden el análisis de la religión desde una perspectiva procesual (López Austin, [1990]). Asimismo, al prescindir de la historia cuantitativa y de la dimensión material de la cultura, ignoran las consecuencias que subyacen a las condiciones de asimetría en la que las culturas entraron en contacto; asimetría desde la

18 Concibe el *altépetl* -in alt, in tepell “el (las) agua(s), la(s) montaña(s)”, que se refiere “en primer lugar, al territorio, pero lo que significa principalmente es una organización de personas que tiene el dominio de un determinado territorio”- como una institución nodal que alude al tlatoani-tlaloc, y que en tiempos prehispánicos propició el establecimiento de una estructura política en la que algunos *altépetl* se subordinaban a otros sin que se perdiera la particularidad étnica (Lockhart, 1999: 28).

cual es posible atender cómo el “otro” o el “enemigo” —entendido como el español o el mestizo—, se transforman algunas veces en el “opresor” durante una asimétrica y prolongada interacción.

Los modelos de conciencia colectiva y los procesos de reproducción sociocultural

A diferencia del enfoque anterior, que omite caracterizar la religión, en tanto que considera que para el conocimiento local ésta es una categoría inexistente (Geertz, [1973]: 295. Viveiros de Castro 2002), para la antropología y la historia social, la religión se concibe como un “hecho social total” y pueden recurrir también a la etno-génesis. Dentro de este enfoque, la identificación de los “patrones generales” de cultura insertos de los sistemas socioeconómicos de las comunidades indígenas, permitió a los estudiosos crear diversos modelos de conciencia colectiva denominados como: cosmovisión (Redfield, 1940. Guiteras, 1965), cultura folk (Redfield, 1940; Redfield y Tax, 1952: 2-3; Steward, 1949: 2), o religión popular (Carrasco, 1976; Foster, [1962]; Aguirre Beltrán, 1963; Giménez, 1978, Báez-Jorge, [1998]). En ellos la religión se concibe como el conjunto de respuestas institucionalizadas y socialmente heredadas que dotan a un grupo social de una guía de acción y de formas de memoria (Radcliffe-Brown, 1975: 125).

Una de las más importantes propuestas para el estudio del sincretismo religioso desde este enfoque, procede del libro de George Foster *Cultura y conquista*, publicado en español en 1962, en el contexto de los debates sobre la aculturación. Aquí se plantea que al no ser culturas abstractas, la “española” y la “prehispánica”, las que entraron en contacto, sino personas en condiciones de asimetría, y en contextos históricos y culturales concretos, no es pertinente ubicar la religión indígena dentro de categorías absolutas, como la “prehispánica” o la “española”, que poco dicen de la realidad concreta. En cambio se propone estudiar la naturaleza del intercambio que se generó como una “vía de doble circulación”. Foster sugirió, por tanto, que se impuso una “cultura de conquista” desde el siglo XVI



mediante “procesos formales” y ciertas estrategias culturales; sólo que en la interacción, se produjo también un intercambio mediante “procesos informales”. De estos últimos, las supersticiones, la medicina popular y el folklore, fueron los campos más fértiles en los cuales se amalgamaron las tradiciones populares de ambas tradiciones culturales (Foster, [1962]: 23 y ss). Aguirre Beltrán, por su parte, reconoció que en ese “proceso de doble circulación”, donde la religión popular se constituyó como un instrumento de integración social, ciertas creencias temporal-espirituales europeas fueron rechazadas, gracias a que los sistemas de cargos o instituciones como el nahualismo funcionaron como “mecanismos contra-aculturativos” (1963: 151).

Enriquecido este enfoque con un enfoque marxista, y siguiendo la “filosofía de la praxis” de Antonio Gramsci, se considera que la religión popular conlleva una significación subalterna que, entendida como una “unidad de fe”, se articula al lenguaje y al sentido común de sus creyentes; por lo que es una creación contrapuesta a la cultura hegemónica (Gramsci, 1958: 123). Para el caso de las religiones indígenas, Félix Báez-Jorge, por ejemplo, señala que

Las manifestaciones de la religiosidad popular expresan, de manera dialéctica, la mediación ideológica entre el pueblo y el poder; interrelación abigarrada y complejísima que, semejando una estratigrafía de lo imaginario, acumula viejas imágenes numinosas al lado de nuevas soluciones simbólicas que deben observarse en relación con las asimetrías étnicas y sociales en que están inmersos los grupos que las configuran, sin abstraerlas de su inserción en formaciones sociales específicas ([1998]: 75).

Sobre la base conceptual de la religión popular, la interpretación de los mitos y los procesos rituales fueron articulados a temas tales como la identidad y las formas de reproducción sociocultural, siendo la reciprocidad un principio a partir del cual las comunidades campesinas (indígenas) estructuran sus cosmovisiones. Estos enfoques han permitido estudiar ciclos ceremoniales (Broda, 1991: 464), la etnoterritorialidad (Barabas, 2006: 154. Castilleja, 2004: 413), la

activación de ciertas formas de memoria que remiten a las “identidades residenciales mesoamericanas” (Bartolomé, [1992]) o a la tradición.¹⁹

La cosmovisión como “macrosistema conceptual”

Teniendo como principales interlocutores por una parte, a los teóricos de la aculturación —que veían en el principio dual de la terapéutica indígena, la deformación de la teoría humorista europea—, y, por la otra, a las corrientes historicistas —que veían en éste, un sentido filosófico, patrimonio de la “historia universal”—, López Austin propuso que la “cosmovisión dualista nativa” procedía de un saber milenario, sistemático, presente en todos los campos de la vida cotidiana. Y nuevamente destacó el sentido semiótico, comunicativo y de co-creación de la religión y de la mitología. Perspectiva con la que abordó, por ejemplo,

... la medicina popular, no como meros residuos anacrónicos y anquilosados en nuestro medio rural, sino como elementos revitalizados que es necesario tener siempre presentes en cualquier intento de llevar a todo el pueblo los beneficios de la medicina moderna (López Austin, [1971]:12).

De modo que para él, la terapéutica indígena conformaba un sistema ideológico que, junto con el religioso y otros más, convergen en el “macrosistema conceptual” de la cosmovisión ([1980]: Cap. II).

Es decir, que su crítica a las dicotomías religión/política y mito/historia, le permitió a López Austin interpretar la información a partir de una perspectiva histórica, en el cual la cosmovisión, en vez de ser un modelo estático, o una vía para explicar procesos de reproduc-

¹⁹ Giménez dota a la tradición de un carácter totalizador a partir del cual, se despliegan relaciones de sentido en relación con la modernidad. Esta, sin embargo, se funda en una praxis que de ningún modo repite el pasado, ya que “la base de esta autoridad no es la antigüedad, como pudiera parecer a primera vista, sino la convicción de que la continuidad con el pasado es capaz de incorporar incluso las innovaciones y reinterpretaciones que exige el presente” (2007: 70).



ción social, bajo la propuesta del “hecho social total” de la religión popular, es analizada como un producto histórico, estudiable en su génesis y su transformación. De este modo, entiende la cosmovisión como un “macrosistema conceptual” elaborado desde distintos sistemas ideológicos, siendo uno de ellos la religión. Al ser la cosmovisión un complejo mecanismo lógico, axiológico y emocional, y un producto histórico cambiante, su relativa congruencia es la que permite que las contradicciones y conflictos internos se ajusten bajo un orden general ([1980]: 21). Esta idea es la que después desarrollará este autor como el núcleo duro de la cosmovisión mesoamericana (López Austin, [1994]: 11; López Austin y López Luján, 1997; y 2009: 35). Analizar lo que diversos autores han desarrollado para comprender la relación entre religión popular y cosmovisión, excede los objetivos de este texto,²⁰ de allí que por ahora sólo valga destacar la naturaleza histórica y el sentido cambiante con que se ha dotado a la cosmovisión. En particular importa señalar que la perspectiva semiótica en la propuesta de cosmovisión de López Austin, permitió advertir una lógica religiosa entre los pueblos indígenas después de la colonia, que trascendía los modelos de etnogénesis de los enfoques relativista y materialista. Perspectiva que se encuentra en su propuesta del Cristo-Sol, y en *Los mitos del tlacuache*. Así, que a diferencia de Lockhart —que propone que se perpetuó la incompreensión, mediante la “doble identidad equivocada”, hasta que ambas matrices culturales incorporaron lo ajeno como propio—, la propuesta de López Austin permite analizar la cosmovisión como producto histórico cambiante; con lo que contribuye a explicar, por ejemplo, cómo, para los indígenas con el paso del tiempo, el “otro” de “enemigo” devino en “opresor”. Ya que:

La dinámica del desarrollo intelectual es muy distinta entre dominadores y marginados. Esto produce un considerable desfase. En las cosmovisiones marginadas, las representaciones, ideas y

20 Cabe destacar que diversas etnografías mostraron relaciones de sentido distintas a la taxonomía que planteó López Austin en *Cuerpo humano e ideología*, o complejizaron su modelo, sobre todo en lo referente a las entidades anímicas (Signorini y Lupo, 1989: 55; Pitarch, 1996: 32 y ss.; Fagetti, 1998: 84 y ss).

creencias se transforman lentamente, dando la falsa impresión de que los indígenas se mantienen ajenos a las relaciones sociales de la sociedad global. No sólo no se mantienen ajenos, sino que la reducción de su dinámica ideológica debe explicarse dentro del contexto del proceso de explotación existente ([1980]: 26).

Sin agotar el tema de las complejas relaciones entre religión y cosmovisión, aquí cabe mencionar, que actualmente diversos autores han desarrollado interesantes propuestas, ya sea eludiendo o complejizando la base conceptual que aportan los modelos agrícolas. Y éstos han encontrado complejas lógicas religiosas entre los pueblos dedicados a actividades comerciales relacionadas con el mundo mestizo (Galinier, 1990; Good, 2004; Neurath, 2008), las relaciones en términos de una “reciprocidad negativa” (Barabas, 2006), o con el del “modelo cinagético” (Graulich, 1983; Galinier, 1990; Dehouve, 2008; Olivier, 2010; Neurath, 2008). Asimismo, el dialogismo como una estrategia de etnogénesis aplicado tanto en la etnografía como en la historia, ha permitido, a diversos estudiosos, atender la dinámica de la interacción intercultural. Así, por ejemplo, José Alejos al reconocer que el lenguaje es una unidad conformada por elementos extralingüísticos que confluyen en la praxis social, encontró la existencia de un “discurso agrarista” entre los ch’ol, que denominó como mosojântel. Mismo que contiene el ethos de la comunidad y que se activa en circunstancias específicas, por ejemplo frente a los mestizos y blancos, los winik kaxlanes (Alejos, 1990: 110). Por su parte, en el campo de la historia, Federico Navarrete recuperó la noción del “cronotopo artístico” de Bajtin,²¹ para proponer el “cronotopo histórico”, desde el cual hizo explícito el carácter dialógico y polifónico en las tradiciones históricas nahuas (Navarrete, 2004: 33 y ss.).

21 Mijail Bajtin destacó el “cronotopo artístico” con la finalidad de trascender las pretensiones de objetividad emanados de la tradición racionalista, con la intención de enfatizar la relación espacio-temporal indisoluble que subyace a la creación del artista, y que expresa un todo inteligible y concreto. Se propone develar la intencionalidad que subyace en las acciones de los personajes de novelas de autores como Rabelais, que fueron creados en un “cronotopo real”. Es de este modo que pretende evidenciar que la concepción del tiempo se vuelve presente en las acciones, ya que –siguiendo la filosofía de la praxis-, “a costa del futuro se enriquece el presente, y, especialmente el pasado (Bajtin, 1989: p. 299).



La etnología religiosa y la historia mítica

Aunque la “etnología religiosa”, planteada por autores como Frazer o Bloch, mira la religión como una vía para comprender el mundo, ésta se mantiene como una condición propia de las sociedades salvajes y de los pueblos primitivos. Y no fue sino hasta la crítica que Lévi-Strauss lanzara en 1949 contra el modelo de la “revolución neolítica”, que se hizo evidente el ocultamiento que los enfoques materialista y relativista realizaban en el estudio de la religión, ya que el pensamiento científico moderno partía del supuesto de que...

... todo lo que es universal en el hombre corresponde al orden de la naturaleza y se caracteriza por la espontaneidad, mientras que aquello que se sujeta a una norma, es propio de la cultura y presenta los atributos de lo relativo y de lo particular” (Lévi-Strauss, [1949]: 41).

Estos planteamientos cobraron singular importancia en el campo de los estudios mesoamericanos, al punto en que una de las vertientes antropológicas más socorrida en la actualidad es la denominada antropología simétrica; la cual cuestiona los fundamentos de los discursos de la ciencia y de la política que avalan el proceso ideológico de la modernidad, considerándolo como algo dado, legítimo y “normal”. Para Bruno Latour, la crítica de Lévi-Strauss hace evidente que las sociedades son distintas a lo que los sociólogos construyen sobre ellas, lo mismo que las naturalezas difieren de lo que los epistemólogos suponen como dado. Lo que entonces se puso en el centro del debate fue el tema de que:

Todas las naturalezas-culturas son semejantes en el hecho de que construyen a la vez los seres humanos, divinos y no humanos. Ninguna vive en un mundo de signos o de símbolos arbitrariamente impuestas a una naturaleza exterior conocida únicamente por nosotros. Ninguna, y menos aún la nuestra, vive en un mundo de cosas. Todas distribuyen lo que llevará signos y lo que no los llevará. Si hay una cosa que todos hacemos igual es realmente construir lo que a la vez nuestros colectivos humanos y los no humanos que los rodean.

Algunos, para construir su colectivo, movilizan antepasados, leones, estrellas fijas y la sangre coagulada de los sacrificios; nosotros, para construir los nuestros, movilizamos la genética, la zoología, la cosmología y la hematología ([1993]: 155).

Lévi-Strauss propuso que las sociedades que no regían su relación con el pasado bajo las formas de la “historia acumulativa” (Lévi-Strauss, [1962]), o que no lo hacían desde la *episteme* de las “sociedades calientes”, y mediante hechos históricos significativos para el pensamiento occidental, lo hacían desde un “principio de separaciones diferenciales”, donde las estructuras de parentesco y las lógicas totémicas distribuyen las calidades sobrenaturales en los distintos campos de lo social, a través de una *lógica de lo sensible*; cuya significación se debe a “una historia mítica”, a los mitos fundadores, y no a categorías y procesos cognitivos emanados del universo cultural del investigador. En su propuesta sobre la transformación religiosa, el juego de oposiciones dialécticas, se acompaña de reglas de acción que impactan los principios de privilegio y de prohibición, y que se extienden y transforman de un campo a otro de lo social como sistemas lógico-simbólicos (Lévi-Strauss, [1962]: 136). De allí que según este autor, la historia no sea una disciplina pertinente para estudiar la religión amerindia, pues la mitología en ningún modo puede evaluarse desde criterios que privilegien su antigüedad o su complejidad. Y es que:

La historia se introduce subrepticamente en la estructura, en una forma modesta y casi negativa: no explica el presente, pero efectúa una elección entre los elementos del presente, concediendo a algunos de ellos, solamente, el privilegio de tener un pasado. Por consiguiente, la pobreza de los mitos totémicos proviene de que cada uno tiene, exclusivamente, como función, fundar una diferencia como diferencia: son las unidades constitutivas de un sistema. La cuestión de la significación no se plantea al nivel de sistemas cuyos elementos son los mitos ([1962]: 335).

En concordancia con esta postura, dentro de Mesoamérica, Anthony Pagden (1988: 74-79), explicitó la falta de reflexión, de parte



de muchos de los estudiosos de las religiones prehispánicas e indígenas durante la colonia. Crítica que derivó en lo que Bernard y Gruzinski denominaron “una arqueología de las ciencias religiosas” (1992: 7-10). Aunque estas críticas mostraron el proceso de conformación de la modernidad occidental conforme los teólogos del siglo XVI fueron ubicando a los naturales en categorías objetivas -instaurando el relativismo antropológico e histórico del proyecto de historia universal-, estos autores tampoco prestaron atención a las lógicas religiosas que anteceden a las lógicas emanadas del contacto intercultural. Y fue Michel Graulich quien, dentro una postura afín a Lévi-Struass, incorporó en sus investigaciones esta lógica simbólica, conciliando tanto a los teóricos de la etnogénesis, que obviaban que la mitología consignada en las fuentes tenía una historia milenaria que era preciso atender, como a los estudiosos de la dimensión sociológica e histórica de la religión que ignoraban su sentido simbólico. Así que Graulich advirtió, que si bien no podía hablarse de una religión en Mesoamérica, sí existían múltiples creaciones culturales que se tejían con el conjunto de relaciones materiales y socioeconómicas desde sus *propiedades sensibles*, por lo que sí podría caracterizarse. Por ejemplo, plantea que entre los mexicas, la noción de *teotl* (“dios”) se proyectaba como *cinteotl* (“espíritu del maíz”) en el mundo concreto, y gracias al principio del *ixiptla*, se distribuía mediante el principio de *nexhtlanaliztli* (“el pago de las deudas”), a la lógica de las relaciones sociales; instaurando así, la memoria histórica, mediante la articulación de los campos ritual y mitológico (Graulich, 1983: 245).

Por su parte, Jacques Galinier, desde la etnografía, denunció a la “antropología sociologizante” que hacía de las comunidades indígenas culturas campesinas proletarias,

... como si la urbanización y el mestizaje hicieran entrar en bloque a todo el sistema de representaciones indígenas dentro de un sincretismo cultural campesino, dominado por el catolicismo popular (Galinier, 1995: 253).

Algo similar consignó para el modelo de la cosmovisión (Galinier, 1990: 26). En cambio propuso que, si se atendía la dimensión

ritual, era posible hallar las “estructuras simbólicas de fondo”, que es donde converge la dimensión espacio-temporal como un todo funcional, y donde se muestran, en su lógica, tanto las estrategias de reproducción social como las crisis internas de la comunidad. En su perspectiva, la confluencia espacio-temporal que sucede en el ritual se dinamiza por la sexualización del “cuerpo-cosmos” y por el principio de la depredación y de sacrificio; mismo que conlleva, en la memoria de los mazahuas y otomíes, un principio regido por el “pago incesante de una ‘deuda’ cara a cara frente a las fuerzas del inframundo; es la memoria de la sociedad” (1990: 149).

La homologación entre la mitología y la historia, le permitió a Lévi-Strauss, desarrollar el tema de las “inversiones geométricas”, en su transformación y diacronía, mostrando que el pasado no era un criterio evaluativo externo, sino —y aquí subyace una notable coincidencia entre la perspectiva de la pluralidad del tiempo social braudeliano y Lévi-Strauss—²², una categoría articulada al conjunto de las relaciones sociales; lo que le permite estudiar la mitología en el devenir, puesto que “un esquema mítico no es accesible más que en el devenir: no inerte y estable sino en perpetua transformación”. Hace un matiz, sin embargo, al señalar que es preciso...

... tener simultáneamente en cuenta dos perspectivas. La de la historia es absoluta e independiente del observador, puesto que debemos admitir que un corte operado en un momento cualquiera en la materia mítica se lleva siempre consigo cierto espesor de diacronía, ya que esta materia heterogénea en la masa en lo tocante a la historia, está formada de un conglomerado de materiales que no han evolucionado al mismo ritmo y están, pues diferentemente calificados desde el punto de vista del antes y el después. La otra perspectiva participa de un análisis estructural que, empieza por la punta que sea, sabe que siempre tropezará, después de cierto

22 Para Braudel, los modelos de conciencia colectiva y cronologías no tienen “el valor de ley, de explicación previa, automática, aplicable en todo lugar y a todas las sociedades”, pues son susceptibles de modificar su rigidez estructural frente a la realidad concreta —y allí es donde se puede advertir su deuda con Claude Lévi-Strauss cuando la denomina como *pluralidad del tiempo social*—, ya que si a estos modelos “se los llevara hasta los ríos cambiantes del tiempo su trama quedaría en evidencia, pues es sólida y bien tramada, reaparecería incesantemente, aunque matizada, sucesivamente difuminada o avivada por la presencia de otras estructuras, susceptibles también de ser definidas por otras reglas, y por tanto por otros modelos” ([1958]: 176).



tiempo, con una relación de incertidumbre que del mito examinado tarde hace a la vez una transformación local de los mitos que lo han precedido inmediatamente y una totalización global del todo o parte de los mitos comprendidos en el campo de la investigación ([1966]: 295).

Derivado de su planteamiento sobre las lógicas míticas, Lévi-Strauss propuso reconocer un género que denominó el “mito del origen de la vida breve”. Para él, este mito muestra un pasado “desunido” respecto del presente, pues la naturaleza de los primeros ancestros difiere de la actual, pero —y allí reconoce un límite de la ciencia histórica— en el campo ritual se une y transforma, y se enlaza con las formas de periodicidad biológica y estacional: a la vez que simultáneamente, se despliega una forma de pasado “unido” que liga a los vivos con los muertos ([1962]: 339). Esta sintaxis de la mitología amerindia, presente desde el Amazonas hasta el Suroeste de Estados Unidos, tiene en el tema de la “gemelidad asimétrica” la clave del sistema mítico y de su lógica de transformación.²³

La perspectiva del género mítico, y su lógica, contribuyó para que López Austin pudiera aprovechar datos históricos y etnográficos en relación con formas de memoria. Y si bien queda pendiente estudiar a profundidad, tanto los debates en torno a las categorías que hacen referencia a las identidades étnicas como al empleo de los modelos de conciencia colectiva y de representación social al interior de los estudios mesoamericanos, cabe por ahora destacar que su texto *Los mitos del tlacnache*, recupera la concepción del mito de Lévi-Strauss como una vía para acceder a las concepciones sobre el pasado y la alteridad entre los pueblos de tradición mesoamericana a lo largo del tiempo; y la contrasta con las propuestas ahistóricas emanadas

23 Precavido Lévi-Strauss, eludió el abordaje de la mitología andina o mesoamericana, pues reconoció que su tratamiento implicaría tratar con fuentes culturalmente mediadas, aunque afirma que del mismo modo que el marsupial, “el árbol desempeña por doquier el papel de término invariante [...] desde México hasta el Chaco, este árbol posee un correlato sobrenatural: árbol del mundo, que contiene en su tronco hueco el agua primordial y los peces, o árbol del paraíso”. ([1966]: 328-329).

Para Guilhem Olivier, los mitos y los gemelos se separan conforme suceden los ciclos cosmogónicos; como Sol, Luna y Venus, Quetzalcóatl y Tezcatlipoca “aparecen en conflicto pero con significativas inversiones según los ciclos que cambian sus posiciones respectivas y por lo tanto sus asociaciones simbólicas” (2010: 161).

de los modelos que se apoyan sólo en la etnogénesis. Y es que para López Austin, las...

... creencias, mitos y ritos no pueden entenderse sin la referencia a su origen remoto, ni es prudente estudiar la ideología de las sociedades anteriores a la conquista sin tomar en cuenta su legado ([1990]: 14).

El Cristo-Sol y la tradición religiosa mesoamericana

En *Lo crudo y lo cocido*, Lévi-Strauss advierte que una de las variantes del “mito del origen de la vida breve”, desde la lógica de la “gemedad asimétrica” entre los *tukuna*, tiene a Dyai como creador de la humanidad, de las artes y de las leyes, mientras su gemelo Epi, es un “embaucador, chismoso y descarado; cuando quiere adoptar una forma animal le gusta transformarse en zarigüeya” (Lévi-Strauss, [1964]: 173). Otra característica de este género mítico radica en que las aventuras de sus personajes...

... organizan en sistemas coherentes temas que en todos los demás sitios se encuentran disociados: por una parte el matrimonio de Estrella con un mortal y el origen de las plantas cultivadas; por otra el descubrimiento del árbol de los alimentos, y el origen de la muerte o de la vida abreviada.²⁴

Es de allí que Lévi-Strauss devela una cualidad de la zarigüeya, ya que tiene la función de conciliar atributos antitéticos, en su trans-

²⁴ También referirá el carácter del mito del origen de la vida breve en los árboles: “estos mitos traen a cuento el tiempo en que los hombres ignoraban la agricultura y se alimentaban de hojas, de hongos de árbol y de madera podrida, antes de que una mujer celeste, mudada en zarigüeya, les revelase la existencia del maíz. Este maíz tenía la apariencia de un árbol y se daba silvestre, en el bosque. Pero los hombres cometieron el error de abatir el árbol y tuvieron que repartirse los granos, roturar y sembrar, pues el árbol muerto no bastaba para sus necesidades. Así aparecieron, por una parte, la diversidad de las especies cultivadas (al principio estaban todas reunidas en el mismo árbol), y por otra la de los pueblos, lenguas y costumbres, resultante de la dispersión de la primera humanidad” ([1962]: 61).



formación, por lo que su naturaleza es semántica, no arquetípica. Su cola es pelona porque fue consumida por el fuego caníbal o porque se pudrió con el agua, cuando ésta robó el fuego o el maíz a los dioses. Otra característica de estos mitos radica en que...

... siempre el origen de la vida breve está ligado al advenimiento de la vida civilizada, concebida más bien como cultura donde se trata del origen del fuego, o más bien como sociedad cuando se trata de las plantas cultivadas (Lévi-Strauss, [1964]: 188-189).

La mitología para López Austin en *Los mitos del tlacuache* revela su sentido semántico-mediador y de transformación, al ser más que la realización ideológica de un grupo cultural y más que la estructura normativa, ya que en su complejidad, ésta remite a una “unión dialéctica de distintos órdenes normativos con múltiples realizaciones” ([1990]: 110). Plantea que la representación de la mitología como *creencia* —y allí subyace la distinción fundamental que plantea entre mito-creencia y mito-narración— permite comprender el sentido de su transformación...

...como clase y como proceso específico, dada su naturaleza social y de hecho ideológico, y como sistema lógico-simbólico [... que opera] por oposiciones binarias y por el método de transformación ([1990]: 46).

De allí que, por ejemplo, el isomorfismo que subyace en la religión mesoamericana entre las etapas de la vida humana y el crecimiento del maíz, le permitan a este autor, reconocer una lógica mítica denominada el *mito de incoación* de la *tradición religiosa mesoamericana*. En la religión mesoamericana después del robo del fuego o del maíz por parte del tlacuache-Quetzalcóatl, que propició que los dioses fueran expulsados del Tamoanchan,²⁵ sucedió el Amanecer del mun-

25 El mito de Tamoanchan como lugar de la creación y de Tlalocan como sitio de muerte -o de Paraíso Terrenal e infierno tras la llegada de los españoles-, debe estudiarse dentro de la *tradición religiosa mesoamericana*. La complejidad de los mitos de origen, la proliferación de ciudades míticas y topónimos hacen de Tamoanchan un ámbito difícil de asir, pero sugiere que es un sitio de origen que, mediante el principio de *réplica*, se proyectó en la geografía mundana. (Alfredo López Austin, Tamoanchan y

do, en tiempos prehispánicos. Esta lógica para López Austin, en el contexto colonial tuvo en la figura de Cristo y en sus propiedades sensibles,²⁶ una vía que a los indígenas les permitió incorporar “la experiencia histórica colonial”, al punto que quedaron...

... empalmadas las características del Cristo-Sol creador y las de un amanecer equiparado a la evangelización. La conversión de los dioses en seres del mundo del hombre aparece como un castigo. Si la evangelización es el primer amanecer del mundo, el castigo recae en los seres que se resisten a ser cristianizados. El mito dice que en el momento liminar a la salida del Sol, algunos de los dioses que darían lugar a los animales vieron a Cristo-Sol como su enemigo y rechazaron su imperio. Rebeldes, se escondieron en el cerro para evadir la luz naciente. El castigo para los que huyeron fue su transformación en animales comestibles (López Austin, 1997: 249-250).

Con la conquista, la “matriz mítica” del *mito de incoación* habría seguido dos patrones: uno que enfatizó el hecho de la evangelización como el inicio del mundo; y otro que habla de los *xantiles*, del “dios huidizo”; aunque para ambos la divinidad “descascarada” se devela “ya como razas anteriores a la humana, ya como seres subterráneos” (López Austin, 2009: 24). Para nuestro autor, otra característica de los *xantiles* —otro eje estructurante para comprender la lógica de la transformación de la religión y de las concepciones de historicidad de tradición mesoamericana—, radica en que...

... al revés de los santos del catolicismo, han transitado de la divinidad a la humanización. Por ello el indígena se refiere frecuentemente a los santos católicos como dioses de origen, anteriores al género humano ([1990]: 177).

Tlalocan, p. 46-47). Frente a interpretaciones como las de Piña Chan, quien sugería que Tamoanchan fue el lugar del cual partieron los creadores del calendario de Xochicalco y del culto a Quetzalcóatl y en Teotihuacan crearon el mito del Quinto Sol, propone una interpretación menos literal, pues la homologación que el arqueólogo hacía entre Quetzalcóatl y Nanahuatzin, obviaba que los mitos fueron recopilados en un contexto ya cristiano (2000, [1994]: 61).

26 El tlacuache “Es el jefe del mundo, el resistente a los golpes, el despedazado que resucita, el astuto que se enfrenta al poder de los jaguares, el jefe de los ancianos consejeros, el civilizador y benefactor, el abuelo respetable y sabio, el arrojado, y en la moral popular no contradice estos atributos que son astuto, ladrón, borracho, fiestero, parrandero y lascivo” (López Austin, 2006, [1990]: 20).



En sentido inverso, un patrón mítico, susceptible de articularse en su transformación, es el que arroja a los dioses a los extremos del mundo conforme transcurre el tiempo; el cual, como sistema de transformación, se articula con campos como la memoria, el tiempo, los procesos de identidad y alteridad. Y es que:

... para los mesoamericanos la conjugación del tiempo y el espacio causa que el presente se ubique en el *axis mundi*. A partir del centro la distancia hace que el tiempo retroceda, de tal manera que en los confines del mundo se encuentra la antigüedad extrema. Aquí está el hoy, en el allá distante se encuentra el tiempo del inicio, lo salvaje, lo incivilizado, lo primitivo, lo ajeno, lo inhumano, que es lo rústico, lo caníbalesco, lo salvaje de los *xantiles* (2011: 35-36).

De este modo, en la lógica de la tradición religiosa mesoamericana, la figura de los *xantiles*, dentro de los mitos de incoación, es una riquísima veta de estudio. López Austin sugiere que personajes tales como Juan Tutul Xiu, Si Gú, Moctezuma, Fane Kantsini, Cong Hoy, Juan López, entre muchos otros, enriquecen la memoria de los pueblos indígenas y los archivos del periodo colonial. Todos ellos lucharon en contra el “Rey Cristiano” y aunque fueron vencidos, prometieron volver. Mientras tanto, aguardan transfigurados como piedras o cerros, habitando las cuevas, las barrancas, y otros accidentes geográficos, desde donde, como “dueños” o como “corazones-semillas”, se manifiestan periódicamente como fuerza regenerativa para ayudar a los vivos (2009: 27).

Conclusiones

Los modelos del “hombre-dios” y del “Cristo-Sol” en la obra de Alfredo López Austin, si bien permiten caracterizar la religión mesoamericana y su cambio, corresponden a dos momentos y dos proyectos distintos. En un primer momento, el modelo del “hombre-dios” permitió al autor trascender los ocultamientos que las explicaciones relativistas y materialistas aportaban para el estudio de la religión mesoamericana en los debates de las décadas de 1960 y

1970. La identificación de un principio religioso que trascendía los límites de las díadas religión/política y mito/historia, le permitió a López Austin adentrarse en la lógica y en la historicidad contenida en los mitos de migración, de fundación de los pueblos, de las aventuras divinas y de otras advocaciones sobrenaturales, presentes en las fuentes históricas. Con ello mostró que tanto la mitología como la historia constituyen dos modos de concebir el pasado. Con su propuesta de la cosmovisión, desarrollada en la década de 1980, evidenció los límites del uso mecánico de modelos como: cosmovisión, religión popular, cultura folk y de etnogénesis, recurrentes éstos en el estudio de las religiones indígenas. Lo hizo al aplicar la perspectiva de la larga duración, y mediante un método crítico de fuentes históricas, arqueológicas y etnográficas; develando diversos sistemas ideológicos que componen un “macrosistema conceptual”, en torno a los cuales es posible estudiar la cosmovisión en su transformación histórica.

En un segundo momento, el modelo del “Cristo-Sol” del cual desprendió el principio del mito de incoación de la tradición religiosa mesoamericana, es producto de una elaborada reflexión crítica y teórico-metodológica que se articula desde ciertas coincidencias con los planteamientos de Claude Lévi-Strauss y Fernand Braudel, en la que abordó cómo las dicotomías naturaleza/cultura y religión/política, empleadas por muchos estudiosos, ocultan lógicas simbólicas particulares. Lo cual le permitió, por una parte, abordar tanto la unidad como la diversidad culturales, lo mismo que las continuidades y las transformaciones religiosas, de manera procesual y sistémica; y por otra, proponer que existen ciertas lógicas a partir de las cuales los pueblos de tradición mesoamericana construyen sus relaciones con el pasado.

Es importante enfatizar que el modelo de “hombre-dios”, fue construido para estudiar la religión del Posclásico mientras que el del “Cristo-Sol” fue elaborado para atender las religiones indígenas coloniales. Este hecho normalmente obviado, ha conducido a que ciertos investigadores acudan al primer modelo —construido para encontrar la lógica político-religiosa anterior a la llegada de los espa-



ños, y no para explicar su transformación luego del siglo XVI— para alicarlo al mundo colonial. Lo que ha generado explicaciones donde, muchas veces, la religión indígena se define fundamentalmente como una continuidad respecto del periodo prehispánico, dándole un sentido de reivindicación étnica contemporáneo. En tanto que el modelo del “Cristo-Sol”, que sí puede dar razón de la denominada tradición religiosa mesoamericana surgida a raíz de la irrupción europea, no ha sido empleado de manera sistemática. Por otra parte, muchos antropólogos han empleado el modelo de cosmovisión de López Austin, como un producto dado, como un referente que hace del pensamiento religioso prehispánico un producto genérico, sin atender las lógicas históricas de su transformación. Lo que ha derivado en la producción de etnografías no siempre capaces de identificar continuidades y transformaciones religiosas.

Atender a las peculiaridades de las propuestas de López Austin, y a la especificidad de los problemas que buscaba resolver con cada una, es una tarea pendiente que debe abordarse con rigor académico, para propiciar un mejor diálogo entre historiadores, sociólogos y antropólogos.

Bibliografía

- Aguirre Beltrán, Gonzalo (1963). *Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial*, México, INI.
- Alejos, José (1994). *Mosojántel: Etnografía Del Discurso Agrarista Entre Los Choles De Chiapas*, México, UNAM.
- Armillas, Pedro (1991 [1949]). “Tecnología, formaciones socioeconómicas y religión en Mesoamérica”, en Teresa ROJAS (ed.), *Pedro Armillas: vida y obra*, México, CIESAS.
- Báez-Jorge, Félix (2008 [1998]). *Entre los naguales y los santos. Religión popular y ejercicio clerical en el México indígena*, 2ª ed., México, Universidad Veracruzana.
- Bajtín, Mijail (1989). “Formas del tiempo y del cronotopo en la novela”, en *Teoría y estética de la novela*, Madrid, Taurus, p. 237-303.

- Barabas, Alicia (2006). “La ética del don. Los sistemas indígenas de reciprocidad”, en *Dones, dueños y santos. Ensayo sobre religiones en Oaxaca*, México, INAH-Porrúa, p. 149-178.
- Bartolomé, Miguel Alberto (2004 [1992]). “La identidad residencial en Mesoamérica. Fronteras étnicas y fronteras comunales”, en *Gente de Costumbre y gente de razón las identidades étnicas en México*, 2ª ed., Siglo XXI, México, p. 124-141.
- Bernard, Carmen y Serge Gruzinski (1992). *De la idolatría. Una arqueología de las ciencias religiosas*, México, FCE.
- Bloch, Marc (2001 [1949]). Apología para la historia o el oficio del historiador, 2ª ed., Prefacio de Jacques Le Goff, Traducción de María Jiménez y Danielle Zaslavsky, México, FCE.
- Bofiglioli, Carlo (2010). “Danzas y andanzas a la luz del estructuralismo”, en María Eugenia Olavarría, Saúl Millán y Carlo Bofiglioli (coords.), *Lévi-Strauss: un siglo de reflexión*, México, UAM-Juan Pablos.
- Braudel, Fernand (2002). “La larga duración”, en *Las ambiciones de la historia*, prol, Maurice Aymard, Trad. María José Furió, Barcelona, Crítica, p. 147-177.
- Broda, Johanna (1991). “Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto a los cerros”, en Johanna Broda, Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupomé (eds.), *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, México, UNAM, p. 461-500.
- Carrasco, Pedro (1974). *El catolicismo popular de los tarascos*, México, SEP.
- Carrasco, Pedro (1985). “Introducción general”, en Jesús Monjarás-Ruiz, Rosa Brambilla y Emma Pérez-Rocha (comps.), *Mesoamérica y el centro de México*, México, INAH, p. 11-17.
- Caso, Alfonso (1953). *El pueblo del sol*, México, FCE.
- Castilleja, Aída (2004). “La *Cha'nantskua* o Fiesta del Corpus en pueblos purépechas”, en Johanna Broda y Catharine Good (coords.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, México, UNAM-INAH, p. 387-414.
- Childe, Gordon (1954 [1936]). *Los orígenes de la civilización*, trad., Eli de Gortari, FCE, México.



- Dehouve, Daniëlle (2008). “El venado, el maíz y el sacrificado”, en *Diario de Campo*, México, INAH, Cuadernos de etnología 4, p. 1-39.
- Fagetti, Antonella (1998). *Tentzonbuehue: el simbolismo del cuerpo y la naturaleza*, México, Plaza y Valdés.
- Farriss, Nancy (1985). “Recordando el futuro, anticipando el pasado”, en *La memoria y el olvido. Segundo Simposio de Historia de las Mentalidades*, México, INAH, p. 47-60.
- Florescano, Enrique, *Quetzalcóatl y los mitos fundadores de Mesoamérica*, México, Taurus, 2004.
- Frazer, James (2011 [1944]). *La rama dorada*, 3ª ed., edición, introducción y notas de Robert Fraser, traducción de Elizabeth y Tadeo I. Campuzano, México, FCE.
- Foster, George (1985 [1962]). *Cultura y Conquista*, Xalapa, Universidad Veracruzana.
- Galinier, Jacques (1990). *La mitad del mundo: cuerpo y cosmos en los rituales otomés*, UNAM –INI-CEMCA.
- (1995). “El depredador celeste”, en *Anales de Antropología* V. XXVII, México, UNAM, p. 251-268.
- Garibay K., Ángel María (1953). *Historia de la literatura náhuatl* 2 V, México, México, Porrúa.
- Geertz, Clifford (1992, [1973]). *La interpretación de las culturas*, 5ª reimpr., Trad. Alberto Bixio, Barcelona, Gedisa.
- Gibson, Charles (1977 [1967]). *Los aztecas bajo el dominio español 1519-1810*, 3ª ed., trad., Julieta Campos, México, Siglo XXI.
- Giménez, Gilberto (1978). *Cultura popular y religión en el Anáhuac*, México, Centro de Estudios Ecuménicos.
- (2007). “Cultura e identidades”, en *Estudios sobre la cultura y las identidades sociales*, México, CONACULTA-ITESO, p. 53-92.
- (2009). “El debate contemporáneo en torno al concepto de etnicidad”, en *Estados plurales. Los retos de la diversidad y la diferencia*, Laura R. Valladares de la Cruz, Maya Lorena Pérez Ruiz y Margarita Zárate (coords.), México, UAM-Juan Pablos, p. 35-49.

- Good, Catharine (2001). “El ritual en la reproducción de la cultura: ceremonias agrícolas, los muertos y la expresión estética de los nahuas de Guerrero”, en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, FCE-CONACULTA, p. 239-297.
- Gramsci, Antonio (1958). *Introducción a la filosofía de la praxis*, Argentina, Lautaro.
- Graulich, Michel (1983). “Les Aztèques avaient-ils une religion?”, en Ugo Bianchi, *The Notion of ‘Religion’ in Comparative Research: Selected Proceeding of the XVI International Association of History of Religions Congress*, París, L’Erma, p. 239-245.
- Gruzinski, Serge (1989). *Man-Gods in the Mexican Highlands. Indian Power and Colonial Society, 1520-1800*, Standford, Stanford University Press.
- Güemes, Lina Odena (2010). “Chicomóztoc. Un signo de inteligibilidad de Mesoamérica”, Tesis de doctorado, ENAH, México.
- Guiteras, Calixta (1996 [1961]). *Los peligros del alma. Visión del mundo de un tzotzil*, 1ª reimpr., de la 2ª ed., Trad., Carlo Antonio Castro, FCE.
- Jiménez Moreno, Wigberto (1975). “Mesoamérica”, *Sobretiro especial del tomo VIII de la Enciclopedia de México*, México, p. 469-483.
- Kirchhoff, Paul (1954). “Gatherers and Farmers in the Great Southwest: A problem in Classification”, *American Anthropologist*, vol. 56, no 4, p. 529-560.
- Kirchhoff, Paul (1977). “Los principios del sistema clanico en las sociedades humanas”. En *Nueva Antropología* V. II, n. 7, traducido por Metchlitch Rutsch, p. 47-62. <http://www.redalyc.org/pdf/159/15900704.pdf>
- (1985). “El Imperio Tolteca y su caída”, en *Mesoamérica y el centro de México*, en Jesús Monjarás-Ruiz, Rosa Brambilia, Emma Pérez-Rocha (eds.), México, INAH, p. 249-272.
- Koselleck, Reinhart (1993 [1979]). “Introducción”, en *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, Paidós, p. 13-18.



- Lara Cisneros, Gerardo (2002). “Aculturación religiosa en Sierra Gorda, siglo XVIII. El Cristo viejo de Xichú”, en *Estudios de Historia Novohispana*, n. 27, México, UNAM, p. 59-89.
- Latour, Bruno (2007 [1993]). *Nunca hemos sido modernos: ensayo de antropología simétrica*, Argentina, Siglo XXI.
- León-Portilla, Miguel (1987 [1957]). *La filosofía náhuatl. Estudiada en sus fuentes*, México, UNAM.
- Lévi-Strauss, Claude (1993 [1949]). *Las estructuras elementales del parentesco*, 2 V., Barcelona, Planeta- Agostini.
- (2001[1952]). “Raza e historia”, en *Antropología Estructural*, México, Siglo XXI.
- (2001 [1962]). *El pensamiento salvaje*, 12ª reimpr., trad., Francisco González, México, FCE.
- (2010 [1964]). *Mitológicas. Lo crudo y lo cocido*, Trad., Juan Almeda, México, FCE.
- (2010 [1966]). *Mitológicas. De la miel a las cenizas*, Trad., Juan Almeda, México, FCE.
- Litvak, Jaime, 1975. “En torno al problema de la definición de Mesoamérica”, en *Anales de Antropología*, vol. 12, México, UNAM, p. 171-195.
- Lockhart, James (1999). *Los nahuas después de la Conquista*, México, FCE.
- López Austin, Alfredo (1960). “Los caminos de los muertos”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, V. 2, México, UNAM, p. 141-150.
- (1963). “El hacha nocturna”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, V. 4, México, UNAM, p. 179-185.
- (1967). *Augurios y abusiones*, México, UNAM.
- (1993 [1971]). *Textos de medicina náhuatl*, México, UNAM.
- (1998 [1973]). *Hombre-dios. Religión y política en el mundo náhuatl*, 3ª ed., México, UNAM.
- (1976). “El fundamento mágico-religioso del poder”, en *Estudios de Cultura Náhuatl*, V.12, México, UNAM, p. 197-240.

- López Austin, Alfredo (2000 [1980]). *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, 2 vols., 2ª reimpr., de la 3ª ed., México, UNAM.
- (2000, [1994]). *Tamoanchan y Tlalocan*, 3ª reimpr., México, FCE.
- (1997). “Cuando Cristo andaba de milagros”, en Xavier Noguez y Alfredo López Austin (coords.), *Hombres y dioses*, México, El Colegio Mexiquense/El Colegio de México, p. 229-254.
- (2001). “El núcleo duro”, en Félix Báez-Jorge y Johanna Broda, *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, CONACULTA-FCE, p. 47-65.
- (2006, [1990]). *Los mitos del tlacuache. Los caminos de la mitología mesoamericana*, México, UNAM.
- (2011). “Los reyes subterráneos”, en Nathalie Ragot, Sylvie Peperstraete y Guilhem Olivier, *La quête du serpent à plumes. Arts et religions de l'Amérique Précolombienne. Hommage à Michel Graulich*, Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Francia, p. 39-57.
- (2009). “Con el dios en el cuerpo”, en *Dimensión Antropológica* Año 16, V. 46, México, INAH, p. 7-29.
- López Austin, Alfredo y Leonardo López Luján (1996). *El pasado indígena*, México, FCE/El Colegio de México.
- (1997). *Mito y realidad en Zuyúa. Serpiente emplumada y las transformaciones mesoamericanas del clásico al Posclásico*, México, FCE/El Colegio de México.
- (2009). *Monte Sagrado. Templo Mayor*, México, CONACULTA/INAH/UNAM.
- Martínez Marín, Carlos (1976). “La etnohistoria. Un intento de explicación”, en *Anales de Antropología*, V. 13 n. 1, México, UNAM, p. 161-184.
- Mendizábal, Miguel Othón de (1946). “La influencia de la sal en la distribución geográfica de los pueblos indígenas de México”, en *Obras Completas*, V. 2, México, Talleres Gráficos de la Nación.



- Navarrete, Federico (2000). “Nahualismo y poder: un viejo binomio mesoamericano”, en Federico Navarrete y Guilhem Olivier (coords.), *El héroe entre el mito y la historia*, México, UNAM-CE-MCA, p. 155-179.
- (2004). “¿Dónde queda el pasado? Reflexiones sobre los cronotopos históricos”, en Virginia Guedea (Coord.), *El historiador frente a la historia. El tiempo en Mesoamérica*, México, UNAM, p. 29-52.
- Neurath, Johannes (2008). “Momias, piedras, chamanes y ancestros. Un estudio etnohistórico sobre la temporalidad de la muerte en el Gran Nayar”, en Lourdes Baez Cubero y Catalina Rodríguez Lazcano (coords.), *Morir para vivir en Mesoamérica*, Consejo Veracruzano de Arte Popular-INAH, p. 23-56.
- Nutini, Hugo (2005). “Algunos comentarios sobre la etnografía mexicana en el siglo XX”, en Gloria Artís (coord.), *Encuentro de voces. La etnografía de México en el siglo XX*, México, INAH, 131-170.
- O’Gorman, Edmundo (2001 [1958]). *La invención de América. Investigación acerca de la estructura histórica del Nuevo Mundo y del sentido de su devenir*, 7ª reimpr, México, FCE.
- Olivé Negrete, Julio César 1958. *Estructura y dinámica de Mesoamérica*, Sociedad de Alumnos de la ENAH.
- Olivier, Guilhem (2010). “Gemelidad e historia cíclica. El ‘dualismo inestable de los amerindios’, en María Eugenia Olavarría, Saúl Millán y Carlo Bonfiglioli, *Lévi-Strauss: un siglo de reflexión*, México, UAM-Juan Pablos.
- Pagden, Anthony (1988). *La caída del hombre natural. El indio americano y los orígenes de la etnología comparada*, Madrid, Alianza.
- Pérez Ruiz, Maya Lorena (2009). “¿De qué hablamos cuando nos referimos a lo intercultural? Reflexiones sobre su origen, contenidos, aportaciones y limitaciones”, en *Estados plurales. Los retos de la diversidad y la diferencia*, Laura R. Valladares de la Cruz, Maya Lorena Pérez Ruiz y Margarita Zárate (coords.), México, UAM-Juan Pablos, p. 251-288.
- Palerm, Ángel (1972). *Agricultura y sociedad en Mesoamérica*, México, SEP.
- Pitarch, Pedro (1996). *Ch’ulel. Una etnografía de las almas tzeltales*, México, FCE.

- Radcliffe-Brown, Alfred (1975). *El método de la antropología social*, Barcelona, Anagrama.
- Redfield, Robert (1941). *The Folk Culture of Yucatan*, Chicago, The University of Chicago Press.
- Redfield, Robert y Sol Tax (1952). “General Characteristics of Present-Dan Mesoamerican Indian Society”, en Sol Tax (ed.), *Heritage of Conquest. The Ethnology of Middle America*, Illinois, The Glencoe Press, p. 31- 39.
- Reifler-Bricker, Victoria (1977). “The Caste War of Yucatán: The History of a Myth and the Myth of History”, en Grant D. Jones (ed.), *Anthropology and History in Yucatán*, Texas, University of Texas Press, p. 252-258.
- Signorini Italo y Alessandro Lupo, *Los tres ejes de la vida*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1989.
- Steward, Julian (1949). “Cultural causality, formulation of the development of early civilizations”, en *American Anthropologist*, no. 51, p. 1-27.
- Tylor, Edward, .B. (2012 [1889]). “Sobre un método de investigación del desarrollo de las instituciones aplicado a las leyes del matrimonio y la descendencia”, en Tylor et. al., *El parentesco. Textos fundamentales*, Introducción, selección y traducción de Federico Bossert, Pablos Sendón y diego Villar, Biblios, Buenos Aires, p. 79-102.
- Viveiros de Castro, Eduardo (2002). “O mármore e a murta: sobre a inconstancia da alma selvagem”, en *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*, San Pablo, Cosac y Naify, p. 181-264.
- Wagner, Roy (1981 [1975]). *The invention of Culture*, 2a ed., The University of Chicago Press, Chicago and London.
- Weber, Max (2001 [1921]). *Sociología de la religión*, en Ediciones Coyoacán.
- Wiley, Gordon (2001, [1980]). “Recent researches and perspectives in Mesoamerican archaeology: an introductory commentary”, en Jorge VIVÓ, et al., *Por una definición de Mesoamérica*, 2a ed., p. 140-189.
- Wolf, Eric (2006 [1982]). *Europa y la gente sin historia*, 1ª reimpr., México, FCE.