

Los gigantes que viven dentro de las piedras. Reflexiones metodológicas

The giants that live inside rocks. Methodological reflections

ALFREDO LÓPEZ AUSTIN Doctor en historia por la Universidad Nacional Autónoma de México e investigador emérito de la misma universidad. Entre sus publicaciones pueden citarse *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas* (1980), *Los mitos del tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana* (1990) y *Tamoanchan y Tlalocan* (1994).

RESUMEN Después de exponer los beneficios del método comparativo, el autor analiza una serie de creencias entre los pueblos otomíes, según las cuales, las piedras son habitadas por gigantes. Dicha creencia es comparada con otras similares de pueblos pertenecientes a la tradición cultural mesoamericana.

PALABRAS CLAVE paradigma, método comparativo, pueblos otomíes, religión mesoamericana

ABSTRACT After exposing the benefits of the comparative method, the author discusses some current beliefs among Otomi peoples, according to which, giants live inside rocks. This belief is compared with similar ideas from peoples of the Mesoamerican cultural tradition.

KEYWORDS paradigm, comparative method, Otomi peoples, Mesoamerican religion

Los gigantes que viven dentro de las piedras. Reflexiones metodológicas

Alfredo López Austin

LA DÍADA UNIDAD/DIVERSIDAD Y EL MÉTODO COMPARATIVO

El estudio de la diversidad cultural, enfrentado a las visiones etnocéntricas –y en particular eurocéntricas– de la cultura, tiene una respetable edad en los campos de la antropología, la historia y la filosofía. Sin embargo, su importancia ha aumentado considerablemente en las últimas décadas, lo que ha dado como resultado no sólo el desarrollo y el incremento de los trabajos orientados por este amplio tema, sino la proliferación de muy diferentes y aun contrapuestas corrientes de pensamiento. Se trata del reflejo en el campo científico de una contienda mundial entre la globalización homogeneizadora, impulsada por las actuales formas del capitalismo, y la resistencia de quienes pretenden conservar su herencia cultural, en buena parte porque la consideran un cimiento importante para su bienestar presente y para su desarrollo y defensa frente a los cambios históricos.

Como puede suponerse, en la pluralidad de los distintos enfoques teóricos el aspecto metodológico es fundamental; su punto diferencial de partida es el peso que se da a las características de la diversidad misma. Es indiscutible que el concepto de diversidad se funda en la relatividad, pues se refiere a la semejanza existente entre los elementos de dos o más conjuntos dados. Sin embargo, algunos enfoques tienden a estudiar las unidades culturales como entidades particulares casi estáticas y aisladas, sin

tomar suficientemente en cuenta su pertenencia contextual amplia y su dinámica histórica. Esta percepción de la realidad cultural puede conducir peligrosamente a la marginalización de las sociedades que no se ajustan a los cánones de la globalidad, anulándolas frente a ésta como células indefensas ante su avance. Por el contrario, al darse un mayor peso al carácter relativo de la diversidad, se enfatizan la díada unidad/diversidad, el recurso al método comparativo y el aspecto dinámico –histórico– de la diversidad misma. Con ello, las sociedades son consideradas tanto en sus posiciones mundiales contemporáneas como en su profundidad y su perspectiva históricas.

Este segundo enfoque presenta grandes ventajas. Si con él se comparan universales de la especie humana con culturas específicas, o si se confrontan generalidades y particularidades de dos o más culturas, es posible penetrar en aspectos muy importantes de la problemática de la diversidad. Por ejemplo, con su auxilio se pueden determinar la derivación histórico-genética de la variación/unificación o las distancias relativas existentes entre una multiplicidad de unidades culturales, esto es, el grado de proximidad/lejanía. En el primer caso será factible la visualización a partir de dendrogramas de desarrollo, mientras que en el segundo lo será a partir de la construcción de diagramas de red que, si la distancia entre las unidades culturales se basa en elementos mensurables, permiten determinar con precisión geométrica sus posiciones relativas. Esta última técnica es muy utilizada hoy en día en algunas ciencias sociales, entre ellas la lingüística.

En resumen, el segundo enfoque conduce a la comprensión de los procesos históricos que han distanciado o aproximado culturalmente a las sociedades humanas. El grado de proximidad/lejanía marca las posibilidades de su intercomunicación. Ya en situaciones concretas y aplicaciones prácticas, este enfoque puede servir en áreas en las que existe interacción cultural, puesto que permite valorar adecuadamente el nivel de comunicabilidad entre distintas sociedades cuando son necesarias acciones conjuntas para la atención de intereses comunes.

Al considerar que el método comparativo es una de las bases más firmes del enfoque de la díada unidad/diversidad, se estima conveniente mencionar algunos lineamientos que encauzan por vías dirigidas a una mayor precisión y seguridad.

LAS PROPUESTAS DE ESTE TRABAJO

Pretendo aquí mostrar los beneficios de los paradigmas en la aplicación del método comparativo. Expongo cómo los paradigmas guían hacia la intelección de una tradición cultural dada, al descubrimiento de problemáticas subyacentes y al planteamiento de nuevos cotejos que revelan los vínculos entre varios complejos culturales interrelacionados.

La unidad cultural de la que se toma el ejemplo es la tradición mesoamericana. El caso concreto inicial es una creencia que ha sido registrada actualmente en los pueblos otomianos. Para la exposición de los beneficios del paradigma se utilizó material etnográfico tanto del área otomiana como de la macroárea mesoamericana. Sin embargo, la recolección condujo al descubrimiento de similitudes que existen entre las creencias de la tradición mesoamericana y las de pueblos que se encuentran más allá de los límites canónicos que demarcan la macroárea de la tradición mesoamericana. Aunque su confrontación con el material mesoamericano es aquí muy limitado, su inclusión permite abordar otro importantísimo aspecto de la utilidad de los paradigmas: hacen factible el cotejo de complejos culturales no sólo dentro de los límites canónicos de una macroárea cultural, sino entre complejos que se consideran pertenecientes a dos o más macroconjuntos. Si bien no es éste el lugar adecuado para resolver el problema de la demarcación canónica de la macroárea, la ocasión es muy propicia para plantear, al menos, el problema del valor de dicha demarcación y cómo, para resolverlo, el uso de los paradigmas permitirá proceder sobre un suelo más firme. Una breve digresión será por ahora suficiente para asentar algunas bases de discusión.

Volviendo, tras la digresión, al punto de la creencia otomiana usada como ejemplo, este estudio se divide en dos etapas. En la primera se reúne información etnográfica y se formula un boceto de paradigma dirigido a la comprensión del complejo. Ya que el propósito del trabajo ha sido meramente metodológico, no se ha pretendido una búsqueda exhaustiva del material etnográfico ni se ha desarrollado suficientemente el paradigma. Sin embargo, ya su boceto da sentido a una información que, por su diversidad, parece inconexa a primera vista.

En la segunda etapa se aumenta el radio comparativo, extendiéndolo a creencias iguales, parecidas o relacionadas con el primer paradigma,

ahora en complejos culturales de toda la tradición mesoamericana. ¿Por qué se da este paso? Los complejos culturales no son elementos aislados en una cosmovisión. Su existencia se ubica en un amplísimo sistema, por lo que la contextualización es indispensable. Por lo regular, la información obtenida en una sola área cultural no es suficiente para apreciar el sentido amplio de una creencia o un complejo. Al existir toda una tradición mesoamericana, a la que corresponde una considerable profundidad histórica y una extensión dilatada, es factible recurrir a la macroárea cultural para encontrar similitudes y diferencias que permitan contemplar el complejo en cuestión en sus más amplias dimensiones y en su más preciso contexto. De esta manera, el método comparativo aumenta considerablemente tanto la información relativa al caso como la percepción de la ubicación de un complejo cultural dado en sus relaciones con otros, y de todos ellos en el gran complejo de la cosmovisión.

Cabe insistir, por último, en que el propósito de este trabajo es exponer la aplicación de los paradigmas en el método comparativo, ilustrando la presentación con un caso específico, y mostrando algunas de las posibilidades de tal aplicación. La investigación completa que requiere el caso tomado como ejemplo excede los límites de este trabajo. Lo mismo puede aclararse, y de manera mucho más obvia, que no se pretende solucionar aquí el difícil problema de la delimitación de la macroárea cultural de la tradición mesoamericana con relación al Noroeste de México. Es éste, repito, un ejercicio meramente metodológico.

LA PROBLEMÁTICA DE LA DEMARCACIÓN DE LAS ÁREAS CULTURALES

Dado que la creencia seleccionada como caso para el presente trabajo condujo a su comparación con las concepciones existentes en pueblos que no forman parte de la macroárea de la tradición mesoamericana, es conveniente plantear el asunto de los límites de las áreas y macroáreas culturales. La demarcación, pese a la importancia que tiene para la comprensión histórica y etnográfica, se enfrenta a serias dificultades que hacen necesaria la permanente reflexión sobre su validez. Como primer paso, debe ser considerada a partir de las condiciones prevalentes en las épocas de su formulación. Por tal motivo, al cambiar estas condiciones –sobre todo si

el cambio implica la posibilidad de mayor precisión—, es conveniente revisar la vigencia de los límites para ratificarlos o para modificarlos, y así contar con un parámetro de investigación más afinado. Sintéticamente pueden señalarse los siguientes problemas de demarcación:

a) Los límites establecidos dependen de los conocimientos que se tienen en una época dada sobre las culturas de las sociedades comprendidas en un territorio específico. Mientras más amplio sea el territorio, mayor será el riesgo de que tales conocimientos no sean uniformes ni equilibrados. Un caso muy claro es el señalado por Wigberto Jiménez Moreno (1972: 537) al hacer una apreciación global de la historiografía colonial temprana referente al México antiguo. El investigador hacía notar la heterogeneidad de la información, que privilegiaba al Altiplano Central de México, con relación a regiones muy importantes culturalmente, pero que no habían contado con historiadores de la talla de fray Bernardino de Sahagún o fray Diego Durán que registraran los pormenores de su historia. Son ejemplo de esta carencia las importantísimas regiones de Yucatán y Oaxaca, de cuya historia antigua hay una documentación colonial notoriamente pobre. Lo anterior provoca que, al estudiar las tradiciones antiguas, las comparaciones sean difíciles y predomine en ellas el modelo de sociedades como la mexicana, más favorecidas por el conocimiento profundo que se tiene de ellas.

b) Por lo general los límites se establecen con base en rasgos culturales y no en complejos culturales. Es ésta una de las críticas que se hacen a los límites de Mesoamérica que señalara Paul Kirchhoff (1967) en 1943. El investigador, en su momento, procedió con las técnicas y según los requerimientos de la encomienda que se les hiciera cuatro años antes a él, a Jiménez Moreno y a Roberto Weitlaner, en el XXVII Congreso Internacional de Americanistas (figura 1). Un camino diferente, la demarcación a partir de complejos culturales, requeriría una enorme labor de conjunto que hasta la fecha no se ha emprendido. Sin embargo, no puede negarse que gracias a la demarcación de Kirchhoff, los estudios sobre Mesoamérica han podido avanzar en forma considerable.

c) Los límites reales de las áreas culturales no son rígidos. Su identificación precisa y su representación gráfica siempre han presentado muy serias dificultades. A partir de este inconveniente, algunos mapas —como lo fue el de África publicado por Herskovits en 1945— señalan límites

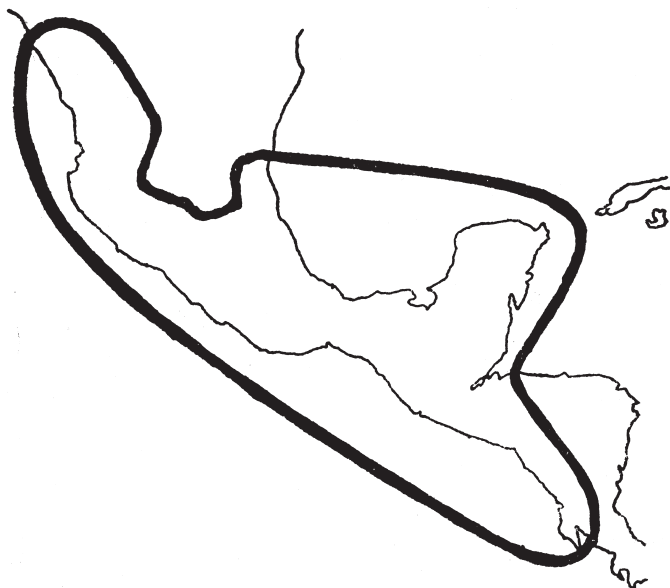


Figura 1. Demarcación de Mesoamérica, según Paul Kirchhoff

demasiado regulares, incluso marcados con líneas rectas, indicando así al buen entendedor que son meras aproximaciones a la realidad representada (figura 2).

d) Por lo general, el señalamiento de los límites atribuidos al definir un área o una macroárea cultural corresponden a un momento histórico dado, no a la constante transformación de sus dimensiones. Las culturas no son estáticas: son entidades sujetas al devenir histórico. En forma correspondiente, sus áreas son variables, lo que hace necesario que en la referencia a sus límites se indique la época a la que se refieren. Una de las críticas hechas a la delimitación de Kirchhoff es, precisamente, que sus datos corresponden sólo al área en el Posclásico Tardío. Afortunadamente posteriores descripciones y representaciones en mapas, hechas por otros autores, han ido aumentando la precisión del cambio temporal.

e) Los límites de las áreas culturales varían en razón de los diferentes campos de la acción social. Al menos esta observación deriva de la crítica de Franz Boas (1964: 163), quien, al estudiar las relaciones entre raza, lenguaje y cultura, objetó el concepto mismo de área cultural:



Figura 2. Demarcación de áreas culturales africanas, según Melville Herskovits

Las así llamadas “áreas de cultura”, que se usan por comodidad al tratar los rasgos generalizados, se basan por lo común en la identidad de condiciones geográficas y económicas y en semejanzas de cultura material. Si las áreas de cultura estuvieran basadas en el lenguaje, religión u organización social diferirían de modo fundamental de las aceptadas generalmente.

Quedan incluidas en el planteamiento del problema de las demarcaciones culturales las objeciones de Boas. Deberán replantearse por quienes se aboquen a la solución de tan importante asunto, que por ahora rebasa los propósitos de este trabajo. También quedan hoy fuera de discusión las razones históricas de las similitudes existentes entre Mesoamérica y el Noroeste, y la validez de los actuales límites septentrionales de la primera. Sin embargo, puede insistirse, al menos, que los paradigmas serían útiles

en el debate teórico sobre la reformulación de la delimitación septentrional mesoamericana.

LOS PARADIGMAS

Pedro Carrasco (1985: 182), al criticar ciertas prácticas metodológicas, afirmó lo siguiente: “se afanan [algunos difusionistas] por localizar geográficamente rasgos individuales, especialmente los de cultura material, y se ocupan menos de comparar cómo se configuran en su totalidad las sociedades y culturas correspondientes”. La observación es acertada, puesto que en muchos casos se actúa como si las culturas fuesen meras acumulaciones de concepciones y prácticas sin correlación alguna entre sí, y no sistemas en los que cada uno de los componentes se entrelaza con otros elementos culturales de manera relativamente congruente hasta integrar un cuerpo estructurado y, al mismo tiempo, dinámico.

Una de las formas de contrarrestar el vicio advertido por Carrasco es enfocar los rasgos culturales dentro del complejo cultural del cual forman parte, de tal manera que la comparación entre dos culturas se establezca entre complejos y no entre elementos aislados. Al evitar la comparación de meros elementos aislados se evitarían dos riesgos: el primero, basarse en falsas similitudes, que tan frecuentemente aparecen en las comparaciones superficiales, y el segundo, en sentido contrario, pasar inadvertidas similitudes reales que no son aparentes.

En un trabajo anterior, Leonardo López Luján y yo propusimos como solución al problema enunciado por Carrasco el uso de *paradigmas*, entendidos como instrumentos metodológicos que pretenden ir descubriendo los componentes de un complejo y la interrelación de sus elementos.¹ Se-

¹ Es indispensable recalcar este carácter de los paradigmas, sobre todo para marcar distancia frente al interesante concepto propuesto por Kuhn, sobre todo a partir de 1962 en su libro clásico *The Structure of Scientific Revolutions*, en el que expone su teoría del paradigma en relación con las transformaciones históricas del pensamiento científico. En esta obra (Kuhn 1971: 13-14, 33-34, 51-62, 70-71, 78-79, 80-84, etcétera) define, explica y ejemplifica sus paradigmas como complejos de realizaciones que incluyen, al mismo tiempo, leyes, teorías, aplicaciones, instrumentaciones y aun creencias. Estos complejos constituyen compromisos compartidos por una comunidad de científicos para la selección de los problemas y la solución de los mismos en una de las etapas históricas de que el autor

ñalamos entonces (López Austin y López Luján 2009: 36) que un paradigma cosmológico debería ser definido de la siguiente manera:

- a) *Es un recurso heurístico.* Está destinado al estudio de los elementos fundamentales de una cosmovisión. Es el esquema de un complejo intelectual que incluye concepciones básicas sobre componentes, estructuras y procesos cósmicos.
- b) *Es un modelo.* Lo es en cuanto representación sintética de la realidad y en cuanto construcción lógica lo suficientemente operable y transparente como para explicar un extenso acervo de concepciones complejas, fuertemente interrelacionadas y difícilmente comprensibles en su particularidad.
- c) *No es ni una mera elaboración arbitraria del investigador ni la formulación explícita de la cosmovisión por su creador-usuario.* Es un modelo como el referido por Alicia Barabas (2003: 17) en la perspectiva etnográfica. Al construir el paradigma se pretende descubrir y exponer, al menos en parte, una abstracción que resulta de la lógica inherente a las concepciones que se estudian.
- d) *Es un recurso destinado a la explicación global de concepciones similares en sus diversas variantes de manifestación.* Pretende trascender las particularidades que se dan en el tiempo, en el espacio y en las culturas específicas de una gran tradición, así como esclarecer algunas de las formas de expresión opacas que son comunes en ritos, mitos, metáforas, imágenes visuales y otras vías de transmisión de los principios cosmológicos fundamentales.
- e) *Tiene un carácter fuertemente hipotético.* Como recurso heurístico, no sólo descubre las similitudes existentes entre dos o más unidades

califica como propias del ejercicio de la “ciencia normal”. Según Kuhn, en toda revolución científica se produce la sustitución del paradigma aceptado por otro que, a juicio de miembros disidentes de la comunidad científica, debe ser aceptado como válido frente a la ineficacia del anterior. Años más tarde, compelido por las críticas a los paradigmas en su obra, sobre todo a que el término tuviera en ella más de veinte significados, Kuhn acentuó su carácter de constelación de acuerdos de grupo (1971: 278-287) y de ejemplos comparados (1971: 287-293). El concepto de paradigma que hemos propuesto López Luján y yo nada tiene que ver con la concepción kuhniana de la transformación de la ciencia: se refiere a un instrumento analítico cuya caracterización queda descrita en las siguientes líneas.

culturales, sino que revela las posibilidades del enlace entre los distintos complejos culturales que forman parte de un complejo mayor y permite ensayar el valor de equivalencias de diferentes elementos simbólicos de las formas de expresión.

- f) *Es provisional, siempre perfectible*. Dados sus caracteres heurístico e hipotético, es modificado en su permanente confrontación con el objeto de estudio, que lo adapta y corrige constantemente, aunque ha de conservar, durante el cambio, su coherencia interna y su estructura.

EL EJEMPLO

Existen entre los pueblos otomianos actuales las creencias en la sacralidad de las piedras y en que dentro de algunas de ellas moran gigantes. A estas creencias se han referido numerosos autores en lo que va del siglo, entre los que se puede mencionar a Verónica Kugel (2002), Cristina Oehmichen (2002), Guadalupe Barrientos López (2004), Aurora Castillo Escalona (2004), Sergio Sánchez Vázquez (2004), Yolanda Lastra (2006), Tobías García Vilchis (2012), Patricia Gallardo Armas (2012), Lourdes Báez Cubero y Gabriela Garrett (2013), lo que indica no sólo la persistencia de una antigua concepción, sino el interés que esta sigue despertando en el ámbito etnográfico. Sin embargo, si se buscan las noticias más remotas –como lo ha hecho Kugel (2002: 100) para encontrar los antecedentes léxicos del término usado para referirse a estas piedras maravillosas–, podrá verse que ya en 1569 Alonso de Urbina, en su *Arte breve de la lengua otomí y vocabulario trilingüe*, registra la palabra *c'angandho* como componente de “piedra preciosa”, “turquesa” y “turquesado”, y dos siglos y medio después fray Joaquín López Yepes (1826), en su “Catecismo otomí”, habla del culto a las piedras preciosas o azules, y traduce las palabras *cc'ang'ando* como “ídolo”; *ccangi* como “azul”; *ccángi* como “verde” y *uəmo* como “gigante”. Jacques Soustelle (1969: 150; 1993: 538) cita un documento de la segunda mitad del siglo XVIII, la *Doctrina christiana, para la fácil enseñanza, he inteligencia de los misterios de Ntra. Santa Fee en el idioma pame, para bien de las almas*, escrita por fray Juan Guadalupe Soriano, franciscano descalzo, quien afirma haber quitado imágenes de piedra y palo a los pames, y dice que éstos rendían culto a piedras azules, a las que

llamaban *cuddo cajoo*. Soustelle traduce estas palabras a partir del pame moderno, y concluye que significan respectivamente “piedra” y “mago”.

Una información muy rica acerca de este complejo –se mencione o no directamente a los gigantes– proviene de la segunda mitad del siglo pasado. Si se hace una rápida revisión es necesario mencionar, sin detallar aquí el contenido de sus informes, a Soustelle (1969; 1993) cuando dice que los otomíes colocaban comida en la boca de ídolos de barro; a Jacques Galinier (1987; 1990), quien registra que los ancestros eran gigantes que fueron convertidos en piedras; que los megalitos contienen gigantes, y que los ancestros hicieron “iglesias”² que quedaron inconclusas; a Lydia van der Fliert (1986), que no habla de los gigantes, sino de los enanos que viven en las piedras y que registra que son los seres que existieron al principio del mundo; y a James W. Dow (1994), quien afirma que se rinde culto a los “antiguos” (*yogi* o *bo’meti*) que están dentro de piedras, y que éstas se poseen cuando se encuentran o se heredan.

BREVE REFERENCIA AL CONTENIDO DEL COMPLEJO

De la información obtenida de los autores mencionados, puede hacerse el siguiente resumen:

a) Los continentes de los seres sobrenaturales.

- 1) Piedras (*cangandhos* o *c’angandhos*, *cuddo cajoo*): naturales de formas extrañas, antropomorfas, zoomorfas, verdes, azules o azul-verdes, fragmentos de obsidiana (chinapos), cuarzos, etcétera. (López Yepes 1826: 56-57; Soustelle 1969:150; Galinier 1987: 458-459; 1990: 197; Van de Fliert 1988: 67; Soustelle 1993: 538; Kugel 2002: 82, 102; Lastra 2006: 322; García Vichis 2012: 280).
- 2) Megalitos y peñascos (Galinier 1987: 447; 1990: 548).
- 3) Piedras que se forman donde cae un rayo (Kugel 2002: 82, 101).
- 4) Restos arqueológicos de piedra, esculturas (Soustelle 1969: 150; Sánchez Vázquez 2004: 298-301 ; García Vilchis 2012: 280).

² Es muy frecuente que en la terminología de la actual tradición mesoamericana se dé el nombre de “iglesias” a los restos de edificios arqueológicos.

- 5) Cerámica arqueológica (Sánchez Vázquez 2004: 298-301; Gallardo Arias 2012: 53; García Vilchis 2012: 280).
- 6) Imágenes de madera (Soustelle 1969: 150).
- 7) Huesos fósiles, algunos de megafauna (Soustelle 1969: 150; Galinier 1990: 197; García Vilchis 2012: 280).
- 8) Los continentes se renuevan cada año (Barrientos López 2004: 370).
- b) Ubicación de los continentes.
 - 1) Lugares sagrados (García Vilchis 2012: 280).
 - 2) Sitios arqueológicos (Oehmichen 2002: 141-142; García Vilchis 2012: 280).
 - 3) Iglesias viejas (Gallardo Arias 2012: 41).
 - 4) Cuevas, cañadas (Kugel 2002: 101; García Vilchis 2012: 280).
 - 5) Casa del Señor de la Abundancia, del Señor de la Piedra, del Señor del Mundo [de abajo] (Galinier 1990: 555).
- c) Los contenidos sobrenaturales.
 - 1) Gigantes (*uāmo*, *wema*) (López Yepes 1826: 164; Galinier 1987: 447; Oehmichen 2002: 141-142; García Vilchis 2012: 280; Báez Cubero y Garret 2013).
 - 2) Enanos (García Vilchis 2012: 280).
 - 3) Antiguos pobladores del mundo, anteriores a los hombres (Gallardo Arias 2012: 40; García Vilchis 2012: 280).
 - 4) Ancestros (*zithamu*) (Galinier 1990: 548-549; Kugel 2002: 102; Sánchez Vázquez 2004: 297; Báez Cubero y Garret 2013).
 - 5) Gentiles (*xantiles*), antiguas (*dūxki*, *ya yógi*, *bo'meti*) (Dow 1974: 99; Gallardo Arias 2012: 40, 47; García Vilchis 2012: 280).
 - 6) Toltecas que eran gigantes que se convirtieron en piedra (Oehmichen 2002: 141-142).
 - 7) Divinidades ancestrales (Galinier 1987: 447).
 - 8) Dioses de las tormentas (Kugel 2002: 101).
 - 9) Huesos de los ancestros (Sánchez Vázquez 2004: 291, 297; Báez Cubero y Garret 2013).
- d) Naturaleza y apariencia de los seres sobrenaturales.
 - 1) Gigantes o enanos (López Yepes 1826: 164; Galinier 1987: 447; Oehmichen 2002: 141-142; García Vilchis 2012: 280; Báez Cubero y Garret 2013).

- 2) Altos como árboles (Gallardo Arias 2012: 40).
 - 3) Tan altos que tenían que echarse al suelo cuando soplabla el viento (Oehmichen 2002: 141-142).
 - 4) Grandes y fuertes que podían arrancar árboles con las manos, o muy débiles (Oehmichen 2002: 141; Sánchez Vázquez 2004: 297; Báez Cubero y Garret 2013).
 - 5) Parecen viejos, viejas, ricos (Galinier 1990: 548).
 - 6) Parecen personas, se les llama niños (*bätsi*) (Kugel 2002: 101).
 - 7) Bárbaros o civilizados (García Vilchis 2012: 280).
- e) Conducta habitual de los seres sobrenaturales.
- 1) Pueden andar solos; o se les ve en grupos o en familias (Kugel 2002: 102; García Vilchis 2012: 280; Báez Cubero y Garret 2013).
 - 2) Golpean a la gente. Golpean a los borrachos (García Vilchis 2012: 281).
 - 3) Causan daños a quienes les roban sus pertenencias (García Vilchis 2012: 280-281).
 - 4) Causan epidemias (Galinier 1987: 447).
 - 5) Vagan sueltos como espíritus de la sierra (*ya ndähi*), como aires [personificados] (*ndähi*) (Gallardo Arias 2012: 41-42).
- f) Antigua existencia de los seres sobrenaturales.
- 1) Fueron anteriores a Cristo (antedioses) (Sánchez Vázquez 2004: 298-301).
 - 2) Fueron anteriores a los seres humanos; fueron quienes precedieron a los hombres (Galinier 1990: 548-549).
 - 3) Fueron cerros (Gallardo Arias 2012: 41).
 - 4) Antes trabajaban de noche. Las mujeres tejen (Galinier (1990: 548).
 - 5) Crearon el mundo de noche y lo terminaron antes del canto del gallo (Gallardo Arias 2012: 41).
 - 6) Construyeron los cerros, las pirámides y los santuarios (Galinier 1990: 548).
 - 7) Hicieron iglesias que quedaron inconclusas. Quedaron así cuando el mundo fue bendecido (Galinier 1990: 548; Sánchez Vázquez 2004: 297; Gallardo Arias 2012: 40).
 - 8) Antes no dormían (Galinier 1990: 548).
 - 9) Murieron en una revolución (Galinier 1990: 548; Sánchez Vázquez 2004: 297).

- 10) Fueron transformados en piedras y en cerros cuando cantó el gallo (Galinier 1990: 548; Gallardo Arias 2012: 41; Oehmichen 2002: 142).
 - 11) Desaparecieron en el fondo de los cerros (Galinier 1990: 548; Sánchez Vázquez 2004: 297).
- g) Poderes de los seres sobrenaturales.
- 1) Son intermediarios entre los hombres y los dioses (Sánchez Vázquez 2004: 291).
 - 2) Tienen personalidad. No hablan, pero lloran (Kugel 2002: 102; Báez Cubero y Garret 2013).
 - 3) Son peligrosos (Soustelle 1969: 150; Kugel 2002: 101).
 - 4) Son civilizadores. Enseñaron el trabajo agrícola a los hombres y el tejido a las mujeres. Enseñaron el manejo de lo oculto a los especialistas de lo sobrenatural (Oehmichen 2002: 141-142; Báez Cubero y Garret 2013).
 - 5) Pueden hacer simples maldades y burlas a la gente (Kugel 2002: 102; García Vilchis 2012: 281).
 - 6) Son patógenos. Pueden enfermar y matar a la gente (Soustelle 1969: 150; Galinier 1987: 447; Sánchez Vázquez 2004: 295, 297; García Vilchis 2012: 280).
 - 7) Poseen la esencia de la vida y de la salud (*nzáki*). Contienen la fuerza de la tierra (Soustelle 1969: 150; Barrientos López 2004: 358-361; Gallardo Arias 2012: 40).
 - 8) Curan las enfermedades (Kugel 2002: 100; Sánchez Vázquez 2004: 291, 295, 297; Barrientos López 2004: 358-360).
 - 9) Auxilian en su trabajo al especialista en el manejo de lo sobrenatural (*bädi*) (Báez Cubero y Garret 2013).
 - 10) Absorben el cansancio y los malos aires. Espantan a las entidades nocivas (Kugel 2002: 103; Sánchez Vázquez 2004: 292, 295; Barrientos López 2004: 361).
 - 11) Generan abundancia y fertilidad. Producen buenas cosechas (Galinier 1987: 447; 1990: 548-549; Kugel 2002: 100; Sánchez Vázquez 2004: 295, 298-301).
 - 12) Generan prosperidad (Van de Fliert 1988: 67; Kugel 2002: 100, 103).
 - 13) Dan alimentos en tiempo de hambruna (Kugel 2002: 82).

- 14) Vigilan y protegen el territorio, el hogar y las milpas (Kugel 2002: 103; Sánchez Vázquez 2004: 298-301; Báez Cubero y Garret 2013).
 - 15) Son los custodios de los recursos acuíferos (Báez Cubero y Garret 2013).
 - 16) Ejercen a distancia influencia sobre los vivos (Sánchez Vázquez 2004: 297).
 - 17) Como cuarzos, su poder sagrado (*š nt ski*) permite ver el porvenir (Galinier 1987: 458-458; 1990: 197).
 - 18) Dejan de actuar en el mundo cuando cantan los gallos (García Vilchis 2012: 281).
- h) Culto que los sobrenaturales reciben de los fieles.
- 1) En general, reciben culto (López Yepes 1826: 56-57; Kugel 2002: 101; Lastra 2006: 322).
 - 2) Reciben ofrendas. Se les da comida y bebida, flores y velas (Soustelle 1969: 150; Van de Fliert 1988: 67; Soustelle 1993: 541; Kugel 2002: 101; Sánchez Vázquez 2004: 298-301).
 - 3) Se los convoca con silbos y campanas (Gallardo Arias 2012: 41).
 - 4) Se conservan en los altares familiares (Dow 1974:99; Kugel 2002: 82, 101).
 - 5) Hay que guardarlos en cajas especiales para que vivan con la familia (Kugel 2002: 102).
 - 6) Se los lleva a la iglesia en canastas cubiertas por una tela (Kugel 2002: 101).
 - 7) Se los entierra en las esquinas o al pie de los árboles para que den buenas cosechas (Sánchez Vázquez 2004: 298-301).
 - 8) Se los viste como a las imágenes de los santos y a las imágenes de papel (Báez Cubero y Garret 2013).
- i) Identificación, descripción y relaciones de los sobrenaturales con el cosmos.
- 1) Los términos *wema* y *wemá* significan respectivamente gigante y enano. Ambos están en las piedras y son antiguas (García Vilchis 2012: 280).
 - 2) Los términos relacionan piedra preciosa, turquesa, aturquesado e ídolo (López Yepes 1826: 110, 247, 173; Kugel 2001: 100).

- 3) La Virgen de Guadalupe y el Señor de Chalma son “antiguas”. La Virgen está comprendida entre los *cangandhos* (Gallardo Arias 2012: 40; Báez Cubero y Garret 2013).
- 4) Las figuras de papel atraen y hacen presentes a las “antiguas” (Gallardo Arias 2012: 47).
- 5) Las figuras de papel tienen el poder del agua, del fuego, de la tierra, del aire, del señor del monte, del maíz, del frijol, de la Sirena, etcétera (Gallardo Arias 2012: 51).
- 6) Las figuras de papel contienen las almas o semillas (*nzáqui*) de distintos seres (Dow 1974: 98-99).
- 7) Las almas o semillas (*nzáqui*) tienen el poder de hacer fértiles a los animales y los campos (Dow 1974: 98-99).
- 8) El Sol, el agua, el cerro, el monte, el fuego... tienen personalidad. Se desdoblan en femeninos y masculinos (Gallardo Arias 2012: 47).
- 9) Todo tiene poder (Gallardo Arias 2012: 51).
- 10) El poder de la Sirena está en las estalagmitas, a las que se viste como a las figuras de papel (Gallardo Arias 2012: 52).
- 11) Se vincula a estos sobrenaturales con el dios Moctezuma, posiblemente otro nombre de Maka Häi [“la Sagrada Tierra”] (Dow 1974: 97).
- 12) Las almas o semillas de las cosas (*zaqui*) viven en la casa de la Sagrada Señora del Agua (Dow 1974: 98-99).
- 13) La Sagrada Señora del Agua (Maka X Umpø Dehe) se convierte en la Sirena de las Montañas (Dow 1974: 98-99; Kugel 2002: 101).
- 14) Las piedras son llamadas Señora de las Aguas (*muhye*) (Kugel 2002: 82).
- 15) El Señor del Monte o de las Montañas es también Corazón del Mundo (Dow 1974: 98).

LAS BASES PARA LA FORMULACIÓN DE UN PARADIGMA OTOMIANO

La reunión de los datos anteriores puede hacer suponer un enorme caos de creencias, una mera acumulación de rasgos culturales que carecen de interrelación. Sin embargo, sale al paso de esta apariencia Galinier (1990: 548), negándola con una síntesis admirable:

Extraño discurso, y sin embargo de una claridad asombrosa cuando se le examina a la luz de materiales cosmológicos. Todos los testimonios coinciden al presentar al universo antediluviano como un mundo de obscuridad. Durante ese período, los gigantes construyeron los cerros, las pirámides y los santuarios. La “bendición del mundo”, fórmula cristiana, anuncia el nacimiento del Sol, réplica del de Jesucristo, en una fecha que marca el fin del ciclo anterior, la “revolución” y la metamorfosis de los “gigantes”.

La síntesis anterior bien puede servir para la elaboración de un paradigma relativo a las creencias otomianas sobre los seres sobrenaturales contenidos en las piedras, paradigma que podrá ser complementado con las siguientes ideas, derivadas también de los datos enunciados anteriormente (figura 3):

- a) La creencia parte de la concepción de eras anteriores al tiempo-espacio actual y de su sucesiva destrucción, eras que fueron el antecedente del presente mundano.
- b) En aquellas eras vivieron seres extraños que se convirtieron en las criaturas de este mundo, incluyendo entre ellas a los hombres.
- c) Los entes ocultos son ancestros de las semillas-corazones –o “almas”– de las criaturas, y al mismo tiempo son los protectores de su clase o especie. Su posibilidad de ocupación de otros cuerpos permite vincularlos con las imágenes de papel recortado.
- d) Los entes ocultos moran en lugares sagrados o poseen formas extrañas. La mayoría está en la bodega subterránea del dios conocido como Dueño o como Señor del Mundo [de abajo] o Señor de la Piedra. La bodega es mencionada como la Casa del Señor de la Abundancia.
- e) El Dueño también es identificado como el dios Moctezuma, por lo que el paradigma deberá complementarse con el complejo de este dios, sus revivificaciones nocturnas en las zonas arqueológicas y la promesa de su retorno y recuperación de sus dominios en la superficie de la tierra.

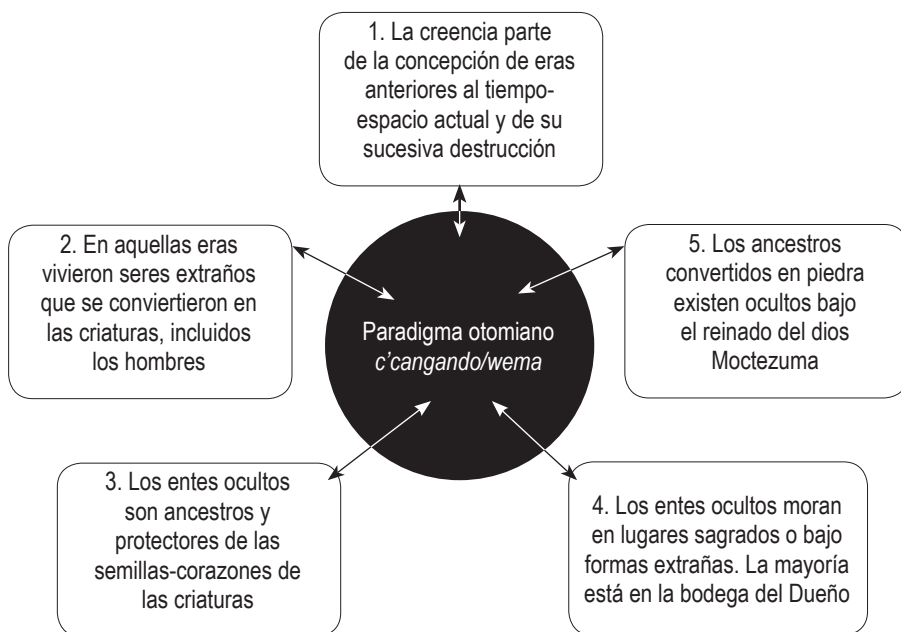


Figura 3. Elementos para la formulación del paradigma otomiano de las piedras habitadas

ÁREAS Y TIEMPOS DE CONCORDANCIAS

Como lo afirma Galinier, la información relativa al complejo puede ser entendida cuando la cosmovisión es abordada como un conjunto sistémico. Este carácter, a su vez, puede ser comprendido de una manera más cabal si se lo complementa con su devenir histórico, que hace que la díada unidad/diversidad se perciba como el producto de procesos de conservación/trans-formación que pueden ser percibidos y analizados tanto diacrónica como sincrónicamente, y representados en forma esquemática en dendrogramas.

La concordancia de las concepciones otomianas con las que pueden descubrirse en todo el territorio mesoamericano no es una novedad. Tobías García Vilchis (2012: 279) lo ratifica al referirse a estas creencias: “muchas de las narraciones aquí descritas se encuentran entre diferentes grupos étnicos de México, o entre grupos otomíes de diferentes regiones geográficas y culturales”. En efecto, lo anterior es un reflejo del permanente ejercicio comparativo que se hace entre las concepciones de los pueblos de tradición

mesoamericana. Sin embargo, como se planteó anteriormente, se abre la posibilidad de incluir en las comparaciones a pueblos que se encuentran más allá de los límites septentrionales de la macroárea mesoamericana. Cristina Oehmichen (2002: 142), al referirse al complejo de los seres sobrenaturales ocultos en las piedras, encuentra semejanzas entre las creencias otomianas y las yaquis, apoyada por la observación de María Eugenia Olavarría. Esta última investigadora sostiene en su trabajo “La mitología cosmogónica del Noroeste” que a partir de esta área hay una vinculación de creencias que incluye el Suroeste de los Estados Unidos y Mesoamérica:

Entre la mitología del Noroeste mexicano y la mesoamericana existe una relación que no sólo la proximidad geográfica explica, sino que es posible establecer la cadena de transformaciones y relaciones que unen, por un lado, la mitología de los indios-pueblo con la de los grupos sonorenses (de los cuales los mitos pima y pápago presentan ejemplos concluyentes), y por otro lado, la relación con los temas mesoamericanos que se vislumbra a partir de los mitos tarahumaras y tepehuanes (Olavarría 1987b: 248).

Con los paradigmas existen, por tanto, dos posibilidades de comparación: una hacia el pasado, sobre todo para contrastar los informes con la rica documentación colonial temprana y con la iconografía anterior a la Conquista; otra, con los pueblos contemporáneos. A su vez, esta posibilidad puede dividirse en el cotejo con pueblos pertenecientes a la misma tradición mesoamericana y con pueblos del Noroeste mexicano.

EJEMPLOS DE PUNTOS DE COMPARACIÓN CON EL PASADO

Proviene de las fuentes documentales coloniales tempranas del Centro de México numerosas creencias que pueden cotejarse con las mencionadas en el complejo otomiano, particularmente cuando se atribuye a los gigantes la construcción de los edificios arqueológicos. En la obra de Sahagún (2000, III: 974), por ejemplo, hay una muy breve mención en la que se dice que los gigantes fueron quienes fabricaron las grandes pirámides de Teotihuacan y Cholollan:

Y los túmulos que hicieron al Sol y a la Luna son como grandes montes, edificados a mano, que parecen ser montes naturales, y no lo son. Y aun parece ser cosa increíble decir que son edificados a mano; y cierto, lo son, porque los que los hicieron entonces eran gigantes, y aun esto se ve claro en el cerro o monte de Cholollan, que se ve claro estar hecho a mano porque tiene adobes y encalado.

Años después, Torquemada (1975-1983, I: 51-55, 61) insiste en esta idea, al hacer a los gigantes constructores de “edificios soberbios”, y vincula la existencia de estos monumentales seres con el diluvio. Sin embargo, en este último punto sus opiniones son confusas, ya que pretende concordar los informes indígenas y las noticias del hallazgo de restos de fauna pleistocénica –que cree perteneciente a los gigantes– con la historia del Viejo Mundo, fundamentada en la Biblia. Afirma que los gigantes fueron los primeros habitantes del territorio, pues eran antediluvianos. Dice que muchos de ellos murieron en el gran cataclismo; pero salva de la muerte a algunos que después se reprodujeron y guerrearon contra los hombres del tiempo mundano. Asegura que finalmente todos los gigantes murieron, ya víctimas de las guerras, ya a causa de sus propias necesidades, pues al final no encontraban alimento suficiente para mantener sus enormes cuerpos.

Derivan de las fuentes documentales coloniales tempranas del Centro de México numerosos ejemplos que pueden compararse con el paradigma otomiano. Uno de ellos se refiere al mito de los cuatro soles antecedentes del actual. Según este mito cada Sol presidió una era. El dios dominante se debilitó ante el advenimiento del siguiente y perdió la supremacía ante un gran cataclismo.

Como se vio anteriormente, entre las características de los seres sobrenaturales del complejo otomí se menciona que los gigantes eran altos como árboles (Gallardo Arias 2012: 40), y lo eran tanto que tenían que echarse al suelo cuando soplabla el viento para no ser derribados (Oehmichen 2002: 141-142). Los *Anales de Cuauhtitlán* (1945: 5), documento del siglo XVI escrito en lengua náhuatl, define el segundo Sol de la siguiente manera:

El segundo Sol que hubo y era signo del 4 *océlotl*, se llama Ocelotona-tiuh. En él sucedió que se hundió el cielo; entonces el Sol no caminaba

de donde es mediodía y se oscurecía; y cuando se oscureció, las gentes eran comidas. En este Sol vivían gigantes; dejaron dicho los viejos que su salutación era “no se caiga usted”, porque el que se caía, se caía para siempre.

La caída debió ser tan grave que cuando se representan las imágenes de los soles en el *Códice Vaticano A 3738* (1996: fol. 4v) (figura 4), el gigante dibujado se encuentra no de pie, sino derribado en el suelo.

El segundo ejemplo se refiere a una creencia de los antiguos nahuas: los seres primigenios –en este caso el protector o patrono de los peces– se albergaban en imágenes de piedra, dentro de las cuales protegían a su clase. La noticia viene de fray Gerónimo de Mendieta, quien en su *Historia eclesiástica indiana* (1945, I: 95) narra este episodio:

Y acaeció cerca de éstos, en cierto pueblo de la laguna, cuando les quitaban sus ídolos, una gracia: que como les llevaron los religiosos estos sus tales dioses, ranas y sapos y los demás que tenían de piedra, pasando después por allí y pidiéndoles algún pescado para comer, respondieron que les habían llevado los dioses de los peces, y que por esto ya no los pescaban.

Otros testimonios registrados en antiguos documentos coloniales se refieren a que las piedras hirvieron al terminar uno de los soles (*Anales de Cuauhtitlán* 1992: 5); a que la fuerza de los gigantes del otro tiempo eran tantas que arrancaban los árboles con las manos (*Historia de los mexicanos por sus pinturas* 1965: 27-28); a que los protohombres sólo tenían la parte superior del cuerpo, jamás se cortaban los cabellos y vestían pieles de animales (*Historia de México* 1965: 91-92), etcétera.

EJEMPLOS DE PUNTOS DE COMPARACIÓN CON CREENCIAS

DE SOCIEDADES CONTEMPORÁNEAS DE TRADICIÓN MESOAMERICANA

Entre una enorme cantidad de información, se eligen aquí algunos ejemplos importantes. El primero se obtiene de Carrasco (1976: 104-107), quien relata que, según los tarascos, con el diluvio se extinguió la raza de

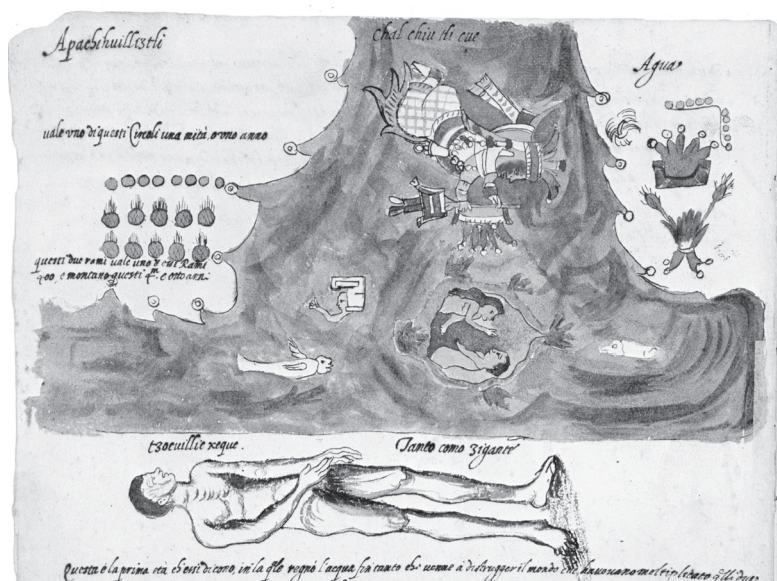


Figura 4. Fin del Sol de Agua y muerte de gigante

los gigantes *khuanhári*, seres de gran fuerza que antecedieron a los hombres en el mundo. Los *khuanhári* habían sido seres de gran fuerza; en su momento construyeron los sitios prehispánicos y las iglesias, e instalaron en éstas las campanas. En su papel de civilizadores, señalaron los linderos de los pueblos y les dieron sus nombres. Sin embargo, no profesaban la verdadera religión. Andaban desnudos y eran caníbales. Cuando Dios bendijo el mundo, su raza quedó destruida por un cataclismo; quedaron sepultados, convertidos en piedra. Pueden verse en la actualidad como restos que surgen a la tierra cuando se excavan los sitios arqueológicos.

Gente muy parecida a los *khuanhári* de los tarascos son los *zayamuinico* de los mayas, según nos los describe Thompson (1975: 408-409). Fueron los *zayamuinico* seres ancestrales, enanos, jorobados, que vivieron antes de que saliera el sol. Su fuerza era tal que podían llevar a cuestras grandes pesos. Ellos construyeron los sitios arqueológicos; pero no tenían que cargar las piedras: simplemente silbaban y los materiales se movían. Sin embargo, fueron gente mala que fue castigada y destruida con una inundación.

Entre otros pueblos mayenses, los tzotziles afirman que los hombres de las etapas anteriores eran imperfectos. No sabían morir, y esto no

agradó a los dioses, por lo que les enviaron el diluvio (Holland 1963: 71). No eran realmente hombres, sino seres que pueden ser catalogados como demonios, monos y judíos (epítetos aplicables a los antecesores humanos), hostiles al orden y al Sol (Gossen 1979: 53). Actualmente los enanos viven debajo de la tierra (Thompson 1975: 416).

Los tzeltales creen que aquellos hombres no tenían articulaciones. Para descansar tenían que dejarse caer en la cama, ya que no podían doblarse. Esto tuvo que remediarlo un santo, que les hizo sus coyunturas para que se hicieran hombres. Los protohombres no trabajaban y movían las cosas con simples silbidos (Hermitte 1970: 23). Carecían de vestidos y no sabían cómo hacer fuego (Thompson 1975: 417). Todos estos hombres murieron cuando vino la destrucción del mundo anterior. Las piedras estaban vivas; pero hirvieron cuando se destruyó el mundo (Hermitte 1970: 23). Al igual que los tzotziles, los tzeltales creen que los enanos viven debajo de la tierra, y que son muy morenos (Thompson 1975: 417).

Los quichés afirman que seres sobrenaturales, a quienes llaman los antiguos reyes, viven en las ruinas arqueológicas (Tax 1947: 471). Entre los mayas peninsulares se considera que las costumbres de los antiguos enanos se volvieron muy relajadas, y que por esto Dios les envió el diluvio (Villa Rojas 1978: 439); que los sitios arqueológicos están poblados por el *arux* (Villa Rojas 1978: 297), y que los protohombres, a los que llaman *itzás*, hacían construcciones durante la noche: silbaban, y las piedras se acomodaban solas. A la postre, se fueron a vivir bajo la tierra y sus ciudades quedaron encantadas. Por eso en Cobá durante la noche se oyen cornetas, tambores, aplausos y vocerío (Villa Rojas 1978: 439).

Las creencias de los actuales nahuas son muy semejantes. Así, en el centro del país se afirma que los tepalcates son en realidad gentiles³ solidificados por su mala conducta (Fagetti 1998: 23-24). Para los nahuas veracruzanos, los *chaneque*⁴ viven bajo la tierra y, como mencionan los otomíes, en familias. Son de baja estatura; comen carne humana; cuando el sol se pone arrear a los animales con silbidos, y emiten sonidos como

3 El nombre de “gentiles” o *xantiles* se aplica tanto a los protoseres como a las figuras arqueológicas que los contienen.

4 La palabra *chane* y su plural *chaneque* designan a los seres sobrenaturales protectores de los sitios naturales.

de campanas y cantos de gallos (García de León 1969: 292-294). Así como se ha visto que los otomíes aseguran que estos sobrenaturales fueron cerros (Gallardo Arias 2012: 41), los nahuas veracruzanos dicen que las montañas tienen personalidad y castigan las transgresiones de los humanos (Gómez Martínez 2004: 268). Para los nahuas de la región del Balsas existe una relación muy estrecha entre las piedras y los huesos (Good Eshelman 2004: 171-173).

Los zapotecos dicen que cuando el Sol y la Luna aparecieron por vez primera, los hombres que entonces existían se transformaron en piedras (Heyden 1987: 105). Parsons (1936: 221-222, 289-292) aclara que quienes así fueron convertidos son los súbditos del rey Moctezuma, y que ahora tiene una existencia subterránea. Una gran cantidad de pueblos, tanto mesoamericanos como septentrionales, participa de esta creencia en el dios-rey, al que se llama de diferentes maneras, según la región, pero con predominio del nombre de Moctezuma o Montezuma (López Austin 2011). Baste aquí sumar a los totonacos (Ichon 1973: 146-147) en la lista de sus cultores. Por último, un pueblo de Occidente cuyas creencias se relacionan con los pueblos del Noroeste, los coras, hablan de los proto-hombres como hombres imperfectos, sin brazos o sin pies, sin ojos y sin oídos (Olavarria 1987a: 211-212).

EJEMPLOS DE PUNTOS DE COMPARACIÓN CON CREENCIAS DE SOCIEDADES DEL NOROESTE MEXICANO

Para ilustrar la cercanía entre las creencias de los pueblos del Noroeste mexicano y las de la tradición mesoamericana, se mencionan aquí sintéticamente los registros obtenidos entre los yaquis y los pimas. Los yaquis se refieren a los *sures*, seres muy pequeños, peludos y barbones. En su tiempo eran extraordinariamente longevos. Vivían como animales y comían carne cruda. Sus vestidos se limitaban a pieles de animales. Después vino el gran cambio, que entre ellos es llamado “el bautismo”, tras el cual muchos *sures* huyeron y se convirtieron en animales. Los que decidieron permanecer aquí se transformaron en hombres, o conservaron su antigua naturaleza. Actualmente estos últimos viven bajo la tierra o en el fondo del mar (Mondragón *et al.* 1996: 11-33; Olavarria *et al.* 2007: 17).

Al denominar “bautismo” al gran cataclismo que dio paso del otro tiempo-espacio al tiempo-espacio mundano, los yaquis hacen una equivalencia del tiempo premundano al tiempo anterior a la evangelización cristiana. Según se vio anteriormente, ya Galinier hace notar que esta catastrófica transformación era denominada la “bendición del mundo”. En un cuadro publicado hace algunos años me refiero al cambio de símbolos provocados por la introducción del cristianismo en la tradición mesoamericana. Los personajes y las acciones míticas tomaron nombres cristianos, pero se conservaron los contenidos básicos de los relatos. (López Austin 2009: 45) (figura 5).

La influencia cristiana aparece claramente en las actuales creencias pimas. Como es bien sabido, el descubrimiento de América reavivó en la imaginación europea las descripciones de seres monstruosos provenientes de la Antigüedad –las de Plinio el Viejo son buenos ejemplos–, renovadas en la Edad Media, ilustradas después en las ediciones de obras como *El millón* de Marco Polo o las *Crónicas de Nuremberg*, y, ya en este continente, convertidas en guías para las entradas a territorios desconocidos. Los pimas se refieren a los seres anteriores al diluvio como criaturas deformes, semejantes a los humanos, con una sola pierna, con orejas inmensas, con cuerpos sin perforaciones, con fuego en sus rodillas, seres que tras la inundación fueron convertidos en piedras en la Montaña Torcida (Olavarrieta 1987b: 265-269). Si bien la similitud con la tradición mesoamericana se advierte en las menciones de cuerpos sin perforaciones y de la Montaña Torcida, no pueden pasar inadvertidas las referencias europeas a los panotios⁵ (figura 6) y a los esciápodos⁶ (figura 7).

5 Isidoro de Sevilla (San Isidoro de Sevilla [libro XI, cap. III] 1983, II: 51) registra: “Cuentan que en la Escitia viven los panotios, con orejas tan grandes que les cubren todo el cuerpo. En griego *pân* significa ‘todo’ y *óta* ‘orejas’.”

6 Cayo Plinio Segundo [libro VII, cap. II] 1966, I: 307) les llama monoscelos: “Y que hay otro linaje de hombres llamados monoscelos, de una sola pierna y maravillosa ligereza en el salto, los cuales se llaman también sciápodos porque en el tiempo de grande calor, echados en el suelo boca arriba, se amparan con la sombra de los pies, y que no están muy apartados de los trogloditas.” Agustín de Hipona (San Agustín [Libro XVI, cap. VIII] 2000: 367) repite esta información de Plinio el Viejo: “Asimismo afirman que hay una nación en que no tienen más que una pierna, y que no doblan la rodilla, y son de admirable velocidad, a los cuales llaman sciópodos, porque, en el estío, a la hora de siesta, se echan boca arriba y se cubren con la sombra del pie.”

PARADIGMA ORIGINAL	EVANGELIZACIÓN	PARADIGMA COLONIAL
El mundo empieza a existir cuando el Sol lanza sus rayos y empieza su curso	Los hombres del Nuevo Mundo se salvarán a partir de la evangelización	El mundo empieza con el nacimiento [o con la muerte] de Cristo, o con la bendición del sacerdote
Algunos protoseres mundanos, convertidos en criaturas, quedan en la superficie de la tierra	La recepción de los neófitos se marca con el símbolo de la cruz	Cuando el evangelizador hace el signo de la cruz se produce la gran transformación
Algunos de los protoseres mundanos se protegen de la luz solar y se van al mundo de la muerte	Los que no aceptan la evangelización huyen al monte. Son como animales que no aceptan la verdad. No alcanzarán la vida eterna	Los que no aceptan la señal de la cruz algunos se hacen animales montaraces
Uno de los protoseres se transformó en criatura-mono		Entre los que no aceptan la señal de la cruz algunos se hacen monos
Los dioses hicieron al ser humano beneficiario de la carne de los animales		Los animales del monte son seres que el hombre puede comer
Los que están en el mundo de la muerte existen en un tiempo no mundano	Los antepasados de los hombres del Nuevo Mundo no alcanzarán la vida eterna	Los antepasados son seres anteriores a la existencia del mundo

Figura 5. Transformación del paradigma mítico debido a la evangelización

Una vez reunido un material comparativo suficiente entre la tradición mesoamericana y los pueblos del Noroeste mexicano, de tal manera que pueda tenerse una información sólida en la confrontación de paradigmas, habrá que pasar al estudio de las razones de las semejanzas. En términos muy generales, podrá entenderse entonces qué tanto se debe ésta a los contactos entre dos áreas culturales vecinas y qué tanto deriva de una antiquísima base que cubre una extensión muy amplia del territorio continental, cimienta de culturas que se desarrollaron en forma muy diferente a partir de concepciones profundas que les fueron comunes.

LAS BASES PARA LA FORMULACIÓN DE UN PARADIGMA EN LA TRADICIÓN MESOAMERICANA

Conforme se profundiza en una temática en busca de material para formular un paradigma, el acervo aumenta en tanto se ensancha el área de



Figura 6. Panotio



Figura 7. Esciápodo

comparación y se agregan al complejo central otros que le están íntimamente relacionados. Sin embargo, hay que partir de la idea de que la cosmovisión es un macrosistema holístico, por lo cual existe el riesgo de formar una red demasiado extensa. Es necesario encontrar una dimensión crítica. Hay que tener presente que el paradigma es un modelo, y que una de sus características básicas como tal es la posibilidad de su fácil manejo: el límite adecuado es el que marca el punto de equilibrio entre la transparencia y la operatividad.

En el caso de los gigantes que ahora nos ocupa, el paradigma deberá tomar en cuenta el contexto mítico más general, que es el que explica la concepción del tránsito del tiempo premundano al mundano. Los seres sobrenaturales estudiados son los anteriores a las criaturas, sus antecedentes, mismos que fueron transformados para formar a los seres de este tiempo-espacio (figura 8):

- a) Los dioses son seres proteicos en el tiempo del mito. Sus aventuras los van transformando hasta que adquieren las características que deberán conservar como entes de naturaleza firme.
- b) Las aventuras míticas producen un estado de desorden creciente al cual se refieren algunas narraciones míticas como una etapa pecaminosa (ingestión de carne cruda, ignorancia, canibalismo, incesto, asesinato, etcétera). Se hace necesaria la drástica intervención del Sol, quien ordena la muerte de todos los dioses.⁷ Su acción queda definida como un gran cataclismo que destruye a los seres premundanos.
- c) El Sol crea las leyes que regirán en el mundo por crear. Renacen los dioses destinados a él; pero lo hacen ya en formas sujetas al orden mundano. Para ello adoptan distintas formas y funciones:
 - 1) Tras el gran cataclismo, algunos de los dioses se transforman en partes del aparato cósmico. Podemos señalar como ejemplo el caso de Can Chicchán, que fue convertido en el “quemador” del oriente (*Libro de Chilam Balam de Chumayel* 1973: 100).⁸

⁷ En el caso del mito de la sucesión de los cinco soles, este movimiento se produce al establecerse el dominio del último: el Quinto Sol.

⁸ Los cuatro “quemadores” eran entre los antiguos mayas los dispositivos indispensables para el tránsito de los dioses-tiempo, provenientes del ámbito divino (anecúmeno) al



Figura 8. Elementos para la formulación del paradigma mesoamericano de las piedras habitadas

- 2) Hay dioses que pasan en forma constante del anecúmeno (tiempo-espacio divino) al ecúmeno (tiempo-espacio mundano). Son dioses que forman los flujos divinos, entre los que el principal es el tiempo.
- 3) Dioses meteoros, principalmente los acuosos, eólicos y eléctricos.
- 4) Guardianes. Están encargados de proteger y conservar bosques, manantiales, corrientes de agua, etcétera. Un ejemplo son los *chaneque*.
- 5) Criaturas. Tras su muerte y resurrección, muchos dioses se convirtieron en la parte interior e imperceptible de las criaturas, lo que hace que todos los elementos, astros, minerales, vegetales y animales posean “almas” que les otorgan personalidad, aunque ésta esté oculta. Tras la muerte o destrucción de las criaturas, las “almas” viajan al inframundo, cumpliendo una parte del ciclo de vida/muerte. La criatura por excelencia es el ser humano.

mundano (ecúmeno). Es posible que se concibiera el tránsito como un paso violento, reproducción catastrófica, ígnea, del cataclismo general que creó el mundo.

- 6) Padres-madres, o sea “semillas-corazones” de las criaturas. Pertenecen al anecúmeno, ya que su ubicación se encuentra en el interior del Monte Sagrado; pero salen ocasionalmente al ecúmeno o residen dentro de objetos mundanos, principalmente dentro de imágenes. Su función es la protección y la reproducción de los individuos de su especie o clase. Su aspecto es por lo regular el de su especie o clase, pero sus dimensiones son mayores, son color blanco o están coronados.
- 7) Seres divinos latentes o remanentes. Su ubicación normal es el anecúmeno o el interior de objetos mundanos, principalmente montes, peñas, piedras y sitios arqueológicos; pero salen ocasionalmente al ecúmeno, principalmente durante la noche. Se cree que el ejército del dios Montezuma se encuentra latente, listo para surgir cuando el dios decida gobernar de nuevo sobre la tierra. Un ejemplo de ser remanente que vive oculto en el bosque es el gigante actualmente conocido con el apelativo español de Salvaje.

Considero que el enunciado de los apartados anteriores es suficiente para demostrar los beneficios tanto de la aplicación de los paradigmas como de la necesidad de encontrar contextos mayores de comparación –de dimensiones críticas y productivas– en que los complejos culturales pueden ser entendidos de una manera más clara y completa. El caso inicial que se ha tomado como ejemplo –la creencia en gigantes o enanos que viven dentro de las piedras– puede tener una respuesta satisfactoria en su ámbito otomiano; pero los resultados se potencian cuando la perspectiva aumenta con la apreciación histórica y hasta comprender un gran número de creencias similares y relacionadas en el gran ámbito de la tradición mesoamericana. La variedad misma se convierte, más que en un elemento de confusión, en una posibilidad de intelección de equivalencias o en una marca que debe ser tomada en cuenta para captar la disyunción histórica o el motivo de la creación diferenciada. Aunque en este trabajo la comparación ha sido muy limitada, ya que sólo ha servido para ejemplificar un recurso metodológico, la misma presentación de los casos de similitud o relación entre creencias hace innegables los vínculos mesoamericanos, y aun los existentes con sociedades próximas. Si en el futuro este tema se desarrolla como investigación monográfica, quienes lo aborden encontrarán

enormes posibilidades comparativas. Por lo pronto, a partir de la ampliación del paradigma a la macroárea, ya es posible identificar a gigantes y enanos como seres que fungieron como protocriaturas, y en términos más específicos como protohombres, en el tiempo mítico liminal a la creación del mundo. Fueron entes sobrenaturales con personalidad semejante a la humana que, para cumplir su destino en el tiempo-espacio mundano, tuvieron que ser previamente destruidos por el gran cataclismo transformador. Su ubicación puede precisarse en varias de las categorías enunciadas en que se transformaron los seres míticos en la creación del mundo o como flujos cíclicos que lo mueven. Pero esta conclusión deberá corroborarse cuando se haga el estudio que el tema merece.

Anales de Cuauhtitlán

1945 En *Códice Chimalpopoca*, trad. de Primo Feliciano Velázquez, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Historia, p. 1-118, 145-164 y facs.

Báez Cubero, Lourdes y Gabriela Garrett

2013 “Notas sobre los *zithamu* entre los otomíes orientales de Hidalgo”, información derivada de un proyecto de investigación iniciado en 2006. Comunicación personal de Lourdes Báez Cubero, 16 de agosto de 2013.

Barabas, Alicia M.

2003 “Introducción. Una mirada etnográfica sobre los territorios simbólicos indígenas”, en A. M. Barabas (coord.), *Diálogos con el territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, v. I, p. 13-36.

Barrientos López, Guadalupe

2004 “El cerrito Tepexpan: sustentador de vida. Un santuario indígena en el Valle de Ixtlahuaca”, en J. Broda y C. Good Eshelman (coords.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Universidad Nacional Autónoma de México, p. 351-372.

Boas, Franz

1964 *Cuestiones fundamentales de antropología cultural*, Buenos Aires, Ediciones Solar / Librería Hachette.

Carrasco, Pedro

1985 “América indígena”, en N. Sánchez-Albornoz (dir.), *Historia de América Latina*, v. I, Madrid, Alianza, p. 9-266.

Carrasco, Pedro

1976 *El catolicismo popular de los tarascos*, México, Secretaría de Educación Pública.

Castillo Escalona, Aurora

2004 “Espacios sagrados. Una expresión de continuidad cultural”, *Estudios de Cultura Otopame*, v. 4, p. 155-169.

Cayo Plinio Segundo

1966- *Historia natural*, trasladada y anotada por Francisco Hernández [y Gerónimo de Huerta], 3 v., México, Universidad Nacional de México, 1966 y 1976 [volúmenes IV, V y Vb de las *Obras completas* de Francisco Hernández].

Códice Vaticano A. 3738

1996 Ed. facs., México, Fondo de Cultura Económica / ADV.

Dow, James W.,

1974 *Santos y supervivencias: Funciones de la religión en una comunidad otomí, México*, México, Instituto Nacional Indigenista.

Fagetti, Antonella

1988 *Tentzonhuehue. El simbolismo del cuerpo y la naturaleza*, México, Plaza y Valdés.

Galinier, Jacques

1987 *Pueblos de la Sierra Madre: etnografía de la comunidad otomí*, México, Instituto Nacional Indigenista / Centre d'Études Mexicaines et Centraméricaines.

Galinier, Jacques

1990 *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, México, Universidad Nacional Autónoma de México / Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos / Instituto Nacional Indigenista.

Gallardo Arias, Patricia

2012 *Ritual, palabra y cosmos otomí. Yo soy costumbre, yo soy antigua*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.

García de León, Antonio

1969 “El universo de lo sobrenatural entre los nahuas de Pajapan, Veracruz”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 8, p. 279-311.

García Vilchis, Tobías

2012 “Mitos otomíes del Valle del Mezquital, Hidalgo”, en L. Báez Cubero *et al.* (coords.), *Los pueblos indígenas de Hidalgo. Atlas etnográfico*,

- México, Gobierno del Estado de Hidalgo / Instituto Nacional de Antropología e Historia, p. 279-289.
- Gómez Martínez, Arturo
 2004 “Culto a los cerros y espacio ritual en Chicontepec, Veracruz”, en J. Broda y C. Good Eshelman (coords.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia / Universidad Nacional Autónoma de México, p. 255-269.
- Good Eshelman, Catharine
 2004 “Trabajando juntos: los vivos, los muertos, la tierra y el maíz”, en J. Broda y C. Good Eshelman (coords.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia / Universidad Nacional Autónoma de México, p. 289-303.
- Gossen, Gary H.
 1979 *Los chamulas en el mundo del Sol*, México, Instituto Nacional Indigenista.
- Hermitte, M. Esther
 1970 *Poder sobrenatural y control social*, México, Instituto Indigenista Interamericano.
- Herskovits, Melville J.
 1945 *Backgrounds of African Art*, Denver, Denver Museum of Art.
- Heyden, Doris
 1987 “‘Uno Venado’ y la creación del cosmos en la crónica y los códices de Oaxaca”, en J. Monjarás-Ruiz (coord.), *Mitos cosmogónicos del México antiguo*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, p. 87-124.
- Historia de los mexicanos por sus pinturas*
 1965 En A. M. Garibay K. (ed.), *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, México, Porrúa (“Sepan cuantos...”: 37), p. 21-90.
- Historia de México (Histoire du Mechique)*
 1965 En A. M. Garibay K. (ed.), *Teogonía e historia de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI*, México, Porrúa (“Sepan cuantos...”: 37), p. 91-120.
- Holland, William R.
 1963 *Medicina maya en los Altos de Chiapas. Un estudio del cambio socio-cultural*, México, Instituto Nacional Indigenista.
- Ichon, Alain
 1973 *La religión de los totonacas de la sierra*, México, Instituto Nacional Indigenista.

Jiménez Moreno, Wigberto

1972 “Historiografía prehispánica”, en W. Jiménez Moreno y L. González, “Historiografía prehispánica y colonial de México”, sobretiro de *Enciclopedia de México*, México, 1972, v. VI, p. 537-556.

Kirchhoff, Paul

1967 *Mesoamérica. Sus límites geográficos, composición étnica y caracteres culturales*, 3ª ed., México, Escuela Nacional de Antropología e Historia-Sociedad de Alumnos.

Kugel, Verónica

2002 “¿Sincretismo o idolatría? Dos *percepciones* y una relación de fuerzas desigual en un documento del archivo parroquial de Cardonal (s. XVIII)”, *Estudios de Cultura Otopame*, v. 3, p. 77-104.

Kuhn, Thomas S.

1971 *La estructura de las revoluciones científicas*, México, Fondo de Cultura Económica (Breviarios, 123).

Lastra, Yolanda

2006 *Los otomíes. Su lengua y su historia*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.

Libro de Chilam Balam de Chumayel

1973 Traducido por Antonio Mediz Bolio, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

López Austin, Alfredo

2009 “El dios en el cuerpo”, *Dimensión Antropológica*, v. 46, mayo-agosto, p. 7-45.

López Austin, Alfredo

2011 “Los reyes subterráneos”, en N. Ragot, S. Peperstraete y G. Olivier (dirs.), *La quête du Serpent à Plumes. Arts et religions de l'Amérique Précolombienne. Hommage à Michel Graulich*, Turnhout, Brepols, p. 39-56.

López Austin, Alfredo y Leonardo López Luján

2009 *Monte Sagrado-Templo Mayor. El cerro y la pirámide en la tradición religiosa mesoamericana*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia / Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas.

López Yepes, fray Joaquín

1826 *Catecismo y declaración de la doctrina cristiana en lengua otomí, con un vocabulario del mismo idioma*, Megico, Oficina del ciudadano Alejandro Valdés.

- Mendieta, fray Gerónimo de
1945 *Historia eclesiástica indiana*, 4 v., México, Salvador Chávez Hayhoe.
- Mondragón, Lucía, Jacqueline Tello y Argelia Valdez
1996 *Relatos yaqui, Kejiak nookim*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Dirección General de Culturas Populares (Lenguas de México, 14), p. 9-56.
- Oehmichen, Cristina
2002 “Comunidad y cosmovisión entre los mazahuas radicados en la ciudad de México”, *Estudios de Cultura Otopame*, v. 3, p. 123-148.
- Olavarría P., María Eugenia
1987a “La mitología cosmogónica del Occidente de México”, en J. Monjarás-Ruiz (coord.), *Mitos cosmogónicos del México antiguo*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, p. 209-243.
1987b “La mitología cosmogónica del Noroeste”, en J. Monjarás-Ruiz (coord.), *Mitos cosmogónicos del México antiguo*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, p. 245-304.
- Olavarría, María Eugenia, Cristina Aguilar Rivas y Érica Merino González
2007 “Persona, dones y entidades espirituales. La mitología yaqui hoy”, en B. R. Castellón Huerta, *Relatos ocultos en la niebla y el tiempo. Selección de mitos y estudios*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, p. 17-50.
- Parsons, Elsie C.
1936 *Mitla. Town of the Souls and Other Zapoteco-Speaking Pueblos of Oaxaca, Mexico*, Chicago, The University of Chicago Press.
- Sahagún, fray Bernardino de
2000 *Historia general de las cosas de Nueva España*, 3 v., México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- San Agustín
2000 *La ciudad de Dios*, México, Porrúa.
- San Isidoro de Sevilla
1982 *Etimologías*, 2 v., Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.
- Sánchez Vázquez, Sergio
2004 “Wemas y cangandhos: Limpas con piedras en el Valle del Mezquital”, en J. Broda y C. Good Eshelman (coords.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia / Universidad Nacional Autónoma de México, p. 289-303.

Soustelle, Jacques

1969 *Los cuatro Soles. Origen y ocaso de las culturas*, Madrid, Guadarrama, Omega.

1993 *La familia otomí-pame del México central*, México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos / Fondo de Cultura Económica.

Tax, Sol

1947 *Notes on Santo Tomas Chichicastenango*, Microfilm Collection of Manuscripts on Middle American Cultural Anthropology, n. 16, Chicago, University of Chicago Library.

Thompson, J. Eric S.

1975 *Historia y religión de los mayas*, México, Siglo Veintiuno.

Torquemada, fray Juan de

1975- *Monarquía indiana. De los veinte y un libros rituales y monarquía*

1983 *indiana, con el origen y guerras de los indios occidentales, de sus poblaciones, descubrimiento, conquista, conversión y otras cosas maravillosas de la misma tierra*, 8 v., México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas.

Van de Fliert, Lydia

1988 *Otomí. En busca de la vida (ar ñäñho hongar nzaki)*, México, Universidad Autónoma de Querétaro.

Villa Rojas, Alfonso

1978 *Los elegidos de Dios. Etnografía de los mayas de Quintana Roo*, México, Instituto Nacional Indigenista.