Religión y procesos civilizatorios en Mesoamérica

Félix Báez Jorge

I. *Aproximaciones teóricas y conceptuales.*

En las investigaciones de historia comparada de las religiones se refieren numerosas creencias que ejemplifican la asombrosa semejanza entre cosmovisiones y deidades resultantes de formaciones sociales diferentes, distantes en el tiempo y el espacio. Por otra parte, los tratados de etnología y antropología social informan de la vigencia de ideologías religiosas cuya configuración remite a cientos y hasta miles de años atrás, motivando que metafóricamente se hable de "fósiles culturales".

Para ilustrar el planteamiento anterior, recordemos que se ha imaginado el nacimieno de Buda de una virgen que lo concibió en un sueño; en el texto bíblico la Virgen María fecundada por el "espíritu santo" (simbolizado por una paloma) parió a Cristo. Los aztecas creían que Huitzilopochtli nació de Coatlicue, preñada por un ovillo de plumas. Ideas muy próximas son las que presentan a Zeus engendrando sin intervención de mujer a Atenea y fecundando con su orín ("una lluvia de oro") a Danae. Esta creencia es paralela a la del empreñamiento de Xquic por la saliva de Hun Hunahpu, fecundación que tiene enorme importancia en la cosmovisión maya, pues de esta mujer nacerían los gemelos (Hunahpu e Ixbalanqué) que después de vencer a los "señores de la muerte" se convertirían en el Sol y la Luna, según lo narra el *Popol Vuh*. En la dimensión sincrónica pueden convocarse también infinidad de referencias a formas religiosas dislocadas de su génesis económico-social que, pese a ello, operan con plenitud sobrenatural en tanto manifestaciones residuales. Ubicándonos en el ámbito mesoamericano, motivo central de nuestro interés, evoquemos la creencia de los tzotziles de Chiapas relativa a que las almas de los nonatos van al "árbol de los pechos" donde se alimentan hasta regresar a la vida en el cuerpo de otro infante. Es evidente que la idea de una nodriza sobrenatural (a la vez telúrica y vegetal) remite al arcaico substrato cultural mesoamericano; fue documentada por Sahagún y se registra en el *Códice Vaticano Latino 3738*, donde se representa el Chichihual Quáhuitl ("árbol de los senos"). Como ejemplos sobresalientes en esta dirección, pueden mencionarse también las ofrendas alimenticias a la Madre Tierra de los indios mixes, nahuas, zapo-

tecas, etcétera, cuyo transfondo religioso y mágico puede encontrarse en las crónicas coloniales, y en los testimonios epigráficos y arqueológicos en relación con las deidades de la tierra. De igual manera, la ceremonia Ch'a chac que los mayas contemporáneos realizan para propiciar la lluvia arraiga en el culto a Chac, la suprema deidad de las lluvias en el panteón de los antiguos mayas.

Haciendo a un lado la arbitrariedad de los anteriores ejemplos (o tal vez partiendo de esa condición) llegamos al punto donde es preciso referirnos brevemente a las respuestas que (en el contexto de diferentes marcos teóricos) se han dado a las interrogantes que suscitan las semejanzas simbólicas y contenidos residuales de las ideologías religiosas. Sin dejar de reconocer la importancia de los procesos de difusión cultural (cuando estos han sido suficientemente documentados), no vamos a detenernos en el examen de los puntos de vista extremos formulados por algunos defensores de esta postura teórica (p.e. Elliot Smith y W. J. Perry) que llegaron incluso a negar la capacidad inventiva de los pueblos que consideran "receptores" de las creaciones culturales de los focos civilizatorios. Al respecto, y en relación con el área de estudio que nos ocupa, mezclando hilaridad y sorpresa conviene recordar la "identificación" de una cabeza de elefante en un glifo maya y en las estelas de Copán, imaginada por W. Cordan y aducidas como "pruebas" de parentesco entre las civilizaciones de la India y Mesoamérica. Este anecdótico comentario no pretende reducir las investigaciones de los contactos civilizatorios de Asia y América a una temática nutrida en suposiciones distantes del método científico. Por el contrario, en esta dirección analítica destacan por su consistencia metodológica los estudios de Ekholm, Heine-Geldern y en particular los de Kirchhoff, quien llegara a plantear importantes hipótesis relacionadas con la difusión de un gran sistema religioso desde la India al antiguo México. Recordemos brevemente que analizó las posibles relaciones simbólicas entre veintiocho divinidades, entre ellas Agni e Itzpapálotl, Bhaga y Tezcatlipoca, Vayus y Xochipilli, etc.[1] El desacuerdo que pueda manifestarse ante estos planteamientos en manera alguna invalida el esfuerzo científico presente en su construcción teórica.

La teoría de los arquetipos como explicación fundamental de las propiedades retentivas de las ideologías religiosas y de sus semejanzas más allá de toda razón sociocultural, tiene gran aceptación en amplios círculos académicos de orientación culturalista y psicologista. Su exponente más destacado lo fue Mircea Eliade, (recientemente fallecido) autor de una vastísima obra en cuyas reflexiones se escucha el eco de los razonamientos de Jung y Freud. Recordemos que Jung considera que así como los sueños están estructurados a partir de materiales colectivos, "en la mitología y en el folklore de pueblos diversos repítense ciertos temas en forma casi idéntica. A esos temas los ha llamado 'arquetipos': designación con la que significó formas o imágenes de naturaleza colectiva, que se dan casi universalmente como consitutuyentes de los mitos, y al propio tiempo, como productos individuales autóctonos de origen inconsciente. Los temas arquetípicos —agrega— provienen, verosímilmente, de aquellas creaciones del espíritu humano transmisibles no sólo por tradición y migración, sino también por herencia. Esta última hipótesis es ineludible,

[1] La información resumida de las posturas difusionistas puede leerse en I. Rossi y E. O'Higgins *Teoría de la cultura y métodos antropológicos*, Editorial Anagrama, Barcelona 1981; R. Lowie *Historia de la Etnología*, Ed. FCE, México 1946; la referencia a W. Cordan corresponde a sus libros *Introducción a los glifos mayas*, Universidad Yucateca, Mérida 1963; y *La clave de los glifos mayas*, Universidad Yucateca, Mérida 1964; para un resumen de los puntos de vista de Heine Geldern y G. F. Ekholm véase "Significant Parallels in the Symbolic Arts of Southern Asia and Middle America". *The Civilizations of Ancient America*, Selected Papers of the XXIXth. International Congress of Americanistas, pp. 299-309. Chicago 1951. La cita de P. Kirchhoff remite a su artículo "The Diffusion of a Great Religious System from India to Mexico" en *Actas y Memorias del XXXV Congreso Internacional de Americanistas*, pp. 73-100, T. I, México 1964.

dada la reproducción espontánea de las imágenes arquetípicas, incluso los complejos, aún en casos en que no existe posibilidad alguna de tradición directa".[2] Para Jung los arquetipos constituyen la parte más profunda del inconsciente y, en consecuencia no hay posibilidad de descubrirlos directamente o de volverlos conscientes; de ahí que permanentemente los manejase como una hipótesis.

Eliade llama hierofanías a las distintas manifestaciones religiosas (mitos, ritos, signos, etc.) así como a sus diferentes contextos de desarrollo (cultos populares, élites religiosas) de acuerdo con su condición consciente o inconsciente, privilegiando el elemento arcaico de las cosmovisiones que "nos han llegado, no dialécticamente en las creencias explícitas de los individuos, sino conservando en mitos, símbolos, costumbres, que a pesar de toda clase de degradaciones, dejan ver todavía claramente su sentido original. Representan, en cierto modo, 'fósiles vivientes' y a veces basta con un solo 'fosil' para que podamos reconstruir el conjunto orgánico del que es vestigio". Desde su perspectiva teórica las hierofanías remiten a un momento histórico, pero pueden rebasar el ámbito sociocultural donde se originaron para proyectarse en tiempos y espacios diferentes; de forma tal, ciertas hierofanías adquieren valores universales. La dinámica de unificación que se aprecia en este tipo de hierofanías la explica "por efecto de su tendencia innata a encarnar lo más perfectamente posible los arquetipos y a realizar así plenamente su estructura".[3] Eliade establece semejanzas entre el inconsciente y los universos religiosos en la medida que aquel es el "precipitado" de "innumerables situaciones límites" y la religión es en su opinión la salida a las "crisis existenciales". Considera que en los sueños se encuentran los símbolos, las imágenes, las figuras que forman las mitologías, pero advierte que no debe confundirse la homologación con la reducción. En tanto el mito es asumido por el "hombre total", el sueño no alcanza a transformar una situación individual en "situación ejemplar, universalmente valedera". En otras palabras, "la homologación entre los personajes y los sucesos de un mito y de un sueño no implica su identidad profunda".[4] La marcada tendencia de Eliade a abstraer las ideologías religiosas de sus condicionantes sociales (que revela su orientación psicologista de perfil neokantiano) explica las frecuentes generalizaciones respecto a la correspondencia simbólica de deidades que pese a presentar imágenes formalmente semejantes, son distintas en su condición esencial en razón de los diferentes cimientos terrenales que las determinan. Así, por ejemplo, al examinar las hilogenias (creencias referidas al origen acuático del género humano) no duda en comparar —si bien con elegante estilo— las ideas de los habitantes de la costa sur de Java, las de indios karaja del Brasil, las de los azteca en relación con Chalchiutlicue, junto a las de los carelianos, mordues, y otros pueblos ugrofineses.[5] Se identifican las ideologías religiosas independientemente de las formaciones sociales en que fueron creadas, apelando a la "suprahistoricidad" que puedan alcanzar ciertas hierofanías.

Antes de examinar el comportamiento de relativa independencia que manifiestan las ideologías religiosas respecto de sus determinantes infraestructurales, es conveniente comentar los puntos de vista de Geza Roheim respecto a la teoría de los arquetipos. A partir de sus análisis etnopsicológicos sobre los kariera y los aranda (Australia), la cultura de Alor (al norte del Timor central), los

[2] C. G. Jung *Psicología y religión*, Ed. Paidós Ibérica S. A., España 1981. Consúltese también R. Hostie *Del mito a la religión en la psicología analítica de C. G. Jung.* Ed. Amorrortu, Buenos Aires, 1971.

[3] Véase M. Eliade *Tratado de historia de las religiones.* Ed. Era, S. A., México 1981. pp. 26-27, 32ss, 41ss.

[4] Estas ideas fueron abordadas por M. Eliade en diferentes estudios. Las citas corresponden a su obra *Mitos, sueños y misterios.* Ed. Compañía General Fabril Editora, Buenos Aires 1961. pp 10-15.

[5] Véase M. Eliade, Op. cit., 1981, pp. 181ss.

navajos, entre otros grupos étnicos (incluyendo referencias a naciones modernas), Roheim concluye que lo que se hereda no son los símbolos (es decir, los arquetipos) sino la disposición a elaborar símbolos, planteando la unidad básica de la humanidad en razón de un *continuum psicológico* que subyace en todas las manifestaciones culturales. En su perspectiva teórica "los análogos interculturales, aunque *puedan tener un sentido adicional determinado por el contexto*, poseen un significado subyacente que es independiente del sistema social, o la cultura o las instituciones fundamentales, y que se funda en la naturaleza del proceso primario. Existe lo que podemos denominar un simbolismo potencialmente universal".[6]

En el contexto teórico-metodológico del materialismo histórico se han formulado principios cardinales para el estudio del pensamiento religioso, una de las formas de conciencia social. Se ha indicado la relativa autonomía de las ideologías respecto a la base material sin perder de vista el importante papel que ésta tiene en su explicación. De igual manera, ha quedado señalada la necesidad de estudiar los hechos religiosos a partir de sus propiedades retentivas, examinándolos en una dimensión teórica de índole general en lo relativo a los aspectos inherentes a su condición de concepciones originalmente articuladas a formaciones sociales específicas. Este procedimiento analítico permite identificar sus raíces terrenales, sus transformaciones, su coherencia interna y su influencia en diversos órdenes de la vida social, además de contribuir a superar los enfoques mecanicistas propios del materialismo dogmático.

Las determinantes infraestructurales de las ideas religiosas no son siempre evidentes; una vez creadas adquieren un desarrollo singular que expresa relativa independencia. Por otra parte, en tanto forma de conciencia social, el pensamiento religioso no es solamente condicionado por la base material, sino



que llega en determinadas situaciones a convertirse en condicionante de la formación social. Es preciso, entonces, plantear la unidad dialéctica y orgánica de las superestructuras y la infraestructura, entendiéndola como proceso realizado por las diversas manifestaciones de la actividad humana. Las fuerzas materiales son el contenido (la esencia) y las ideologías la forma (el fenómeno), distinción meramente ilustrativa dado que la base material no sería concebible históricamente sin las ideologías, y éstas no tendrían sentido de no referirse a un contenido material.[7] La religión, en consecuencia, no puede estudiarse como sujeto genérico, sino como producto históricamente determinado.

[6] G. Roheim *Psicoanálisis y antropología*. Editorial Sudamericana, Buenos Aires 1973, pp. 590ss y 647 ss.

[7] En esta formulación sigo los puntos de vista de A. Gramsci. Véanse *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*. Ed. Nueva Visión, Buenos Aires 1971, p. 57ss.

De manera abreviada exploramos enseguida las fuentes primarias de los anteriores razonamientos. En 1888, al analizar críticamente la filosofía clásica alemana, Engels se refirió al carácter acumulativo de las ideas religiosas, aludiendo también a su comportamiento de relativa independencia. "Las ideologías aún más elevadas, es decir, las que se alejan todavía más de la base material —puntualizó—(. . .) adoptan las formas de filosofía y religión", señalando a renglón seguido que en tal caso "la concatenación de las ideas con sus condiciones materiales de existencia aparece cada vez más embrollada (. . .) por la interposición de eslabones intermedios (. . .) la religión una vez creada, contiene siempre una materia tradicional, ya que la tradición es, en todos los campos ideológicos una gran fuerza conservadora".[8] El germen de estas flexiones se encuentra en las investigaciones que Engels emprendiera conjuntamente con Marx en 1845, dirigidas a establecer los fundamentos de la concepción materialista de la historia. En esa época Marx redactó las once tesis sobre Feuerbach, texto en el que se advierte nítidamente su opinión respecto al comportamiento relativamente autónomo de los fenómenos religiosos. Indica en la cuarta tesis: "(. . .) el que la base terrenal se separe de sí misma y se plasme en las nubes como reino independiente, sólo puede explicarse por el propio desgarramiento y la contradicción de esta base terrenal consigo misma". Posteriormente, en *El Capital*, Marx señala que "En la región nebulosa del mundo religioso (. . .) los productos del cerebro humano semejan seres dotados de vida propia, de existencia independiente y relacionados entre sí con los hombres (. . .)", planteamiento que se corresponde con su apreciación en el sentido de que "(. . .) es mucho más fácil encontrar, mediante el análisis, el núcleo terrenal de las imágenes nebulosas de la religión que proceder al revés, partiendo de las condiciones de la vida real en cada época para remontarse a sus formas divinizadas".[9] Las reflexiones precitadas dejan claro que aunque la religión se transforma conjuntamente con las relaciones de producción y con la vida real, mantiene durante el proceso de desarrollo una reserva de creencias y conceptos acumulados ("fondo prehistórico, le llamó Engels en una carta a K. Schmidt), fenómeno que lleva a establecer su comportamiento en términos de "independencia relativa". Por otra parte, es necesario subrayar que en la perspectiva del materialismo histórico, las ideologías religiosas se examinan sin hacer abstracción de su sujeto real, del individuo concreto históricamente determinado y de la actividad material de éste. En palabras de Marx y Engels: "Los hombres son productores de sus representaciones, ideas, etc., pero se trata de los hombres reales, efectivos, tal como quedan condicionados por un determinado desarrollo de sus fuerzas productivas y del tráfico a ellas correspondiente, hasta sus más amplias formaciones".[10]

En base a los planteamientos anteriores es posible responder (por más que sea hipotéticamente) las preguntas relativas a la similitud de expresiones religiosas en formaciones sociales diferentes. Las variables explicativas remiten a las capacidades del cerebro humano históricamente producidas y heredadas, a través de las cuales la realidad se torna consciente y se genera la elaboración simbólica; a lo que debe sumarse la condición acumulativa del pensamiento religioso y la dinámica *sui generis* que se observa en su desarrollo, entendido en términos de autonomía relativa, e integración dialéctica y orgánica con la infraestructura. Habrá que considerar complementariamente, que las ideologías religiosas conservan su significación y valora-

[8] F. Engels "Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana" en C. Marx y Federico Engels *Obras escogidas*, pp. 629-669, Moscú 1969. pp. 664-665 y 667.

[9] C. Marx "Tesis sobre Feuerbach" en C. Marx y F. Engels op. cit. pp. 26-28; *El Capital*, T. I, trad. W. Roces, Ed. FCE, México 1972. p. 303, nota 4.

[10] C. Marx y F. Engels *La ideología alemana*. Trad. W. Roces, Ed. Barcelona-Montevideo, EPU y Grijalbo, 1970. p. 26.

ción originales solamente mientras prevalecen las condiciones socioeconómicas en que emergieron. Al cambiar tales circunstancias, las ideas se sincretizan o perviven en el contexto de nuevos complejos simbólicos y sociales. Puede trazarse una relación ascendente entre el grado de desarrollo económico de un pueblo y la cantidad de elementos religiosos de etapas anteriores conservados en sus manifestaciones religiosas. La integración de mitologías y rituales es posible aún cuando pertenezcan a sistemas religiosos emergentes de diferentes formaciones socio-económicas.

II. *Horizontes culturales e ideologías religiosas*

Después de las necesariamente breves escaramuzas teóricas y conceptuales (que sirven de marco al interés temático de este ciclo de conferencias) empecemos por establecer que durante tres mil años Mesoamérica fue uno de los focos civilizatorios más importantes de la humanidad, escenario en el que se desarrolló gran número de variantes culturales conjugadas en el tiempo y en el espacio. Su dinámica las proyectó a través de la Colonia hasta nuestros días sin perder su identidad, a través de múltiples procesos de transculturación y sincretismo.

De acuerdo con Kirchhoff[11] —cuyo célebre artículo definiera en 1943 los límites y composición cultural del área— la configuración civilizatoria mesoamericana es parte de una zona mayor de altas culturas americanas surgida de un antiguo horizonte cultural de pueblos no cultivadores. Hacia el momento de la conquista española traza sus límites a partir de los ríos Sinaloa (oeste) y Pánuco (este), extendiéndose hacia el sur hasta la península noroeste de Honduras, y el extremo occidental de Nicaragua y Costa Rica. Todavía veinte años atrás se debatía el origen de la civilización mesoamericana; en la actualidad nuevos descubrimientos han aportado pruebas en favor de su desarrollo independiente, punto de vista que no descarta las relaciones culturales extracontinentales, ni las corrientes de difusión recíproca con Norteamérica y Sudamérica. El concepto de Mesoamérica se considera sinónimo de un modo de producción en el que la agricultura (centrada en torno al maíz) y el tributo son elementos fundamentales. Siguiendo este razonamiento, Matos Moctezuma ha propuesto tres grandes etapas para explicar el desarrollo del área: cazadora-recolectora; sociedades agrícolas-igualitarias y sociedades agrícolas-estatales, seriación cultural que se remonta a 10 mil años a.n.e. teniendo como momentos claves el inicio del cultivo del maíz (hacia 6 mil años a.n.e.).



11 P. Kirchhoff *Mesoamérica*. Acta Americana Sociedad Interamericana de Antropología y Geografía (Cambridge, Mass.) Vol. 1, No. 1, pp. 92-107, 1943.

Las investigaciones arqueológicas coinciden en dividir a Mesoamérica en cinco grandes subáreas, cada una de ellas con cronologías relativas y variantes culturales de significación: Altiplano Central (asiento de teotihuacanos, toltecas, aztecas, etc.); Costa del Golfo (olmecas, totonacas y huastecas), Oaxaca (zapotecas y mixtecas); Maya, y Occidente de México (purépechas o tarascos, entre otros). En opinión de A. Monzón Estrada el paso de la formación social *aldeísta* a la *estadista* tuvo como determinante profundos cambios en las relaciones sociales de producción, posibilitándose progresos tecnológicos. Entre otros factores, el autor citado menciona la economía de cultivo, irrigación, la organización colectiva del trabajo, la religión parentescal, etc.[12]

Existen datos suficientes para trazar un esquema aproximado del desarrollo de las ideologías religiosas a partir de la etapa correspondiente a las sociedades agrícolas-igualitarias. Se considera que en éstas los cultos relacionados con la fertilidad agraria (asociados en un principio a la imagen femenina reproducida insistentemente en estatuillas) empiezan a delinear las características que quedarían plenamente configuradas durante el Horizonte Clásico. Deidades propiciadoras de la lluvia (Tláloc, Tajín, Chac, etc.) y de la fertilidad (la divinidad selénica, particularmente) arraigan en esta formación social. La presencia de montículos funerarios (como los de Kamunaljuyu) anuncia una mayor complejidad superestructural.

Se sostiene, hipotéticamente, que hacia 2,000 años a.n.e. emerge el simbolismo religioso formalizado, infiriéndose la presencia de un estamento sacerdotal especializado, articulado a la invención de la escritura, el calendario y la construcción de templos. A partir de entonces, la religión tendría enorme importancia como factor de integración y expansión político-social. En este periodo el papel protagónico de la civilización olmeca (la llamada "cultura madre") es importantísimo. Surge, al parecer, como resultado de la convergencia de dos modos de subsistencia: el cultivo del maíz (invención del Altiplano) y un complejo de pesca-caza-recolección de las tierras calientes, aplicados en las zonas del trópico-húmedo.[13]

La diferenciación cúltica hacia el interior y el exterior de las sociedades mesoamericanas debió producirse en la etapa agrícola-estatal. La desigualdad social se vinculó, seguramente, con la distinción entre los cultos populares y los cultos oficiales normados y producidos por la jerarquía sacerdotal. Asimismo, el desarrollo de los centros urbanos se relacionó con la delimitación cúltica en términos etno-regionales. La religión funcionaría, de tal manera, como un aparato ideológico y coercitivo de control social al servicio de grupos dirigentes. En este contexto las prácticas del sacrificio humano empezaron a tener especial relevancia, alcanzando niveles de exaltación extrema durante el periodo histórico, signado por la hegemonía azteca. Con base en los datos existentes, es posible suponer que durante el Clásico quedarían plenamente diferenciados los planos terrestre y celeste como elementos simbólicos fundamentales del pensamiento religioso mesoamericano, hecho que se asocia necesariamente con el pleno desarrollo del calendario, la astronomía y la arquitectura. Se ha establecido que uno de los principios básicos de la religión mesoamericana era la ordenación de las divinidades en series que presidían las fases calendáricas, representando además las diferentes secciones en que se

[12] E. Matos Moctezuma "El proceso de desarrollo en Mesoamérica" en *Teorías, métodos y técnicas de arqueología*. Reimpresiones de antropología americana. pp. 161-175. Instituto Panamericano de Geografía e Historia, México 1982; A. Palerm *Agricultura y sociedad en Mesoamérica*. Ed. Sepsetentas, Núm. 55, México 1972; R. Piña Chan *Una visión del México Prehispánico*. Ed. Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, México 1967; A. Monzón Estrada *El calpulli en la organización social de los tenochca*. Introducción de F. Báez-Jorge; Ed. Instituto Nacional Indigenista, Clásicos de la antropología mexicana, Núm. 15, México 1983 (2da. edición), pp. 140ss.

[13] La hipótesis ha sido resumida por J. Soustelle en su obra *Los Olmecas*, Ed. FCE, México 1984.

dividía el Universo. Se conjugaba así el tiempo y el espacio. Esta idea habla, además, en apoyo de la consolidación de mitos cosmogónicos, cumpliendo funciones normativas (en el plano social) y explicativas (en la dimensión de la visión del mundo).[14]

Es posible, también, que durante el Clásico se acentuaran los procesos de sincretismo como resultado de la expansión e intercambio entre las distintas sociedades estatales mesoamericanas. Por otra parte, y con base en los movimientos políticos que se producen en este horizonte, la religión debió servir como justificación a las acciones bélicas. Las representaciones de escenas guerreras en Bonampak, las estelas y dinteles de Yaxchilán y Piedras Negras asociadas a *Ah Chuy Kak*, deidad de la guerra de los mayas, son ejemplos en este sentido.

Hacia el siglo XV (enmedio de constantes conflictos bélicos entre las diferentes ciudades-Estado) se desarrolla una comunidad de cultura resultado de las conquistas militares, los crecientes vínculos comerciales, las alianzas matrimoniales entre los grupos dominantes y el uso del náhuatl como *lingua franca*. Si bien cada ciudad-Estado veneraba su propia deidad tribal —Quetzalcóatl (Cholula), *Camaxtli* (Tlaxcala), *Huitzilopochtli* (Tenochtitlan), Curicaveri (Pátzcuaro), por ejemplo hay suficientes coincidencias respecto a la interconexión de sus cosmovisiones, mitos y rituales.

Se ha dicho con razón que "la historia religiosa mesoamericana es la de los contactos culturales de diversos grupos étnicos (. . .) los dioses de cada uno de estos pueblos sufren un proceso de amalgamiento que tiende a la unidad".[15] Es este el aspecto que caracteriza la religión en la etapa histórica: el sincretismo, entendido no solamente como dinámica de impulso espontáneo, sino como fenómeno concebido y ejercitado en el contexto de un proyecto político-religioso hegemónico que adquiere su mayor relevancia en la sociedad mexica. ¿Qué es el panteón azteca sino un crisol en donde se fundieron las antiguas divinidades agrarias con los dioses belicosos que llegaron de Aridoamérica? Tláloc (el viejo dios campesino) y Quetzalcóatl (que inicia su configuración simbólica en el Preclásico) serían incorporados a la cosmovisión mexica presidida por Huitzilopochtli y Tezcatlipoca. Por una parte, y como resultado de los actos de conquista, implantaban el culto a sus deidades (particularmente el de Huitzilopochtli) a las etnias dominadas; por otra parte, incorporaban los dioses de las sociedades conquistadas a su panteón, que incluía a Otohtecutli, dios del fuego de los otomíes; Tlazoltéotl, la deidad de la carnalidad de los huastecas; Xipe Totec, que tuvo su orgien en las culturas del Occidente; Itzpapálotl, madre telúrica adorada en los desiertos del norte, y Zapotlatenan, deidad de la medicina entre los zapotecas, entre muchos otros.

Los aspectos enunciados complican en grado extremo el estudio de los fenómenos religiosos de Mesoamérica, tarea en la que, pese a todo, se ha avanzando considerablemente en los últimos años. Un aspecto sobre el que se tiene suficiente claridad es el relativo a la caracterización general de las divinidades, mismas que —y citamos aquí abreviadamente las apreciaciones de Nicholson[16] — se resumen en: a) el concepto de los dioses en forma dual, o cuádruple, idea de la que deriva la importancia ritual de los cuatro —o cinco con el centro— puntos cardinales; b) la agrupación de las deidades en series que presidían los periodos calendáricos, asociados a los rumbos y colores del Universo; c) los matrimonios que se celebraban entre los dioses, creencia que refiere a la presencia de atributos masculinos y

[14] Estas cuestiones han sido ampliamente analizadas en el Tomo 1 de mi estudio *Dialéctica de lo sagrado (Las deidades femeninas en las cosmovisiones de los indios de México)* Ms. auspiciado por una beca de la John Simon Guggenheim Memorial Foundation, en 1984-1985.

[15] L. Reyes García "Los dioses tribales" en *Religión, mitología y magia.* pp. 33-45, Conferencias, Museo Nacional de Antropología, INAH-SEP, México 1970.

[16] Véase H. B. Nicholson "Los principales dioses mesoamericanos" en *Esplendor del México Antiguo*, pp. 161-178, T. I. Editorial del Valle de México S. A., México 1976.

femeninos en la misma divinidad. Thompson[17] —desde la perspectiva de la civilización maya— ha considerado otras características referidas a la escasez de dioses con forma enteramente humana (la mayoría mezcla elementos animales y/o vegetales y humanos); la dualidad maléfica-benéfica simultánea. La duplicación de funciones que se advierte en algunas divinidades es atribuida a la imposición de conceptos ajenos sobre creencias de la religiosidad popular. Considera, finalmente, que la denominación diferenciada de un mismo dios era resultado de sus diversas advocaciones.

En las tradiciones culturales preclásicas de la costa del Golfo de México y del Altiplano Central se conformaron los cimientos del pensamiento religioso mesoamericano, coherentemente articulados a economías poco desarrolladas, dependientes básicamente del cultivo del maíz (y de un complejo de plantas asociadas: frijol, calabaza, etc.). Las figuras femeninas relacionadas con las distintas etapas de este horizonte representan un esfuerzo primigenio orientado a deificar y personificar las fuerzas de la naturaleza como generadoras de la fertilidad humano-vegetal, rectoras del orden cósmico y dominantes de la vida cotidiana, ámbitos numinosos —de acuerdo con el concepto de Otto[18] — que simbolizan estas imágenes en tanto la mujer debió ser identificada a dichas fuentes sagradas mediante procesos mentales analógicos. Nuevas formas divinas emergerían substituyendo a las arcaicas, o bien éstas prolongaron su existencia durante milenios metamorfoseadas o sincretizadas en contextos sociales diferentes a los de su origen. Así se explica la identificación de las hierofanías telúricas con otras de carácter vegetal y



selénico, en el marco del desarrollo agrícola mesoamericano, sin que ello signifique la desaparición mecánica de los rituales asociados a la Madre-Tierra, ni implique la abolición de su presencia simbólica en la personificación de las diosas agrícolas que emergen durante el Formativo y tienen su mayor complejidad en el Panteón Azteca. Siguiendo este rumbo analítico, se entiende igualmente por qué los caracteres iconográficos de las estatuillas femeninas preclásicas continuarán representándose hasta la época histórica.

El pensamiento religioso mesoamericano expresa, simultáneamente, discontinuidad espacial —referida a las variantes étnico-tribales que asumían las formas religiosas— y continuidad temporal, por cuanto hace al encadenamiento dialéctico que a través del tiempo se produjo entre las ideologías religiosas emergentes en diversas etapas del proceso civilizatorio.

[17] J. E. S. Thompson *Historia y religión de los mayas.* Ed. Siglo XXI, México 1982.

[18] Como se sabe, R. Otto ha propuesto este neologismo como categoría explicativa y valorativa aplicada a lo que se sitúa más allá de la razón, inspirando temor y conciencia de lo sagrado, es decir, la divinidad. Utilizamos el término sin involucrar las connotaciones de *apriorismo* religioso postuladas por el autor. Véase su obra *Lo santo. Lo racional e irracional en la idea de Dios.* Alianza Editorial, Madrid 1980.



foto: Héctor Dario Vicario