

# El regreso de los aztecas. Fenómenos de conservación, recuperación y plasmación de la tradición nahua en la Sierra de Puebla

ALESSANDRO LUPO\*

## Preámbulo

**E**ntre los numerosos grupos indígenas que todavía pueblan el territorio mexicano y constituyen el objeto de estudio de muchos de nosotros, los antropólogos, los nahuas no son iguales a los demás. Lo saben bien quienes —como el que suscribe— antes de llegar a la Sierra de Puebla ha tenido experiencias de investigación con gente que no cuenta entre sus antepasados a los dominadores del Anáhuac, cuyos símbolos y cuya gloria contribuyeron a formar la identidad nacional mexicana, y cuyo ilustre pasado ejerce una fuerza gravitacional a la que es difícil sustraerse, incluso para quienes están interesados principalmente en las condiciones y las dinámicas actuales.<sup>1</sup>

\* Sapienza Università di Roma.

<sup>1</sup> Las investigaciones que produjeron los materiales etnográficos que se examinan aquí fueron desarrolladas en el ámbito de la Misión Etnológica Italiana en México, de la que formo parte desde 1979 y que dirijo desde 1998; esas actividades fueron posibilitadas por las contribuciones del Ministero degli Affari Esteri, del Ministero dell'Università e della Ricerca y del Consiglio Nazionale delle Ricerche.

Mi formación académica tuvo lugar bajo la influencia de modelos etnográficos europeos, elaborados principalmente entre poblaciones —como las africanas, las melanesias, las amazónicas, etcétera— carentes de un pasado de conquistas, esplendores y refinamientos, y de su correspondiente documentación histórica, y a la vez metodológicamente orientados con un enfoque analítico que privilegiaba la comprensión de una sociedad y de sus modelos culturales sobre la base de su funcionamiento presente, aunque sin descuidar la consideración de las vicisitudes históricas que los caracterizaron; por lo tanto, me aproximé al estudio de los indígenas mexicanos pensando que merecían interés por lo que son y hacen aquí y ahora, igual que los trobriandeses, los nuer, los inuit, los bororo, los canacos y los campesinos del Salento y del Beaucage: todos ejemplos dignos de interés de las infinitas y variadísimas maneras en que la especie humana ha elaborado sus formas de organización interna y de adaptación al ambiente circundante. Y para el primer grupo indígena mexicano con el que empecé a trabajar hace treinta años, los huaves de Oaxaca, ciertamente así era: lo que llamaba la atención en ellos y lo que se mostraba en los escasos textos etnográficos existentes en aquel tiempo era su peculiar realidad actual, producto de una historia de marginalidad territorial y política, de escasa relevancia histórica, muy poco documentada, casi olvidada y en gran parte casi imposible de conocer (y fruto de un fuerte proceso de adaptación a la situación colonial de la que hoy se observan los resultados, pero en gran parte se ignoran las condiciones iniciales). Si bien en su rica tradición oral los huaves mencionan rastros de un pasado precolonial hecho de poderes extraordinarios, de prosperidad y de triunfos en las relaciones no siempre tranquilas con los pueblos vecinos, éstos están entretnejidos mucho más con la fibra vistosa, sugestiva y tenue del mito que con la más gris pero sólida de la historia. Creo que a muy pocos se les ocurriría concentrarse en los huaves para recoger informaciones y claves de lectura con las que reconstruir e interpretar mejor la civilización de sus antepasados, por lo demás desconocidos. Si alguien se acerca a ellos es en razón del interés por lo que constituyen *en sí, hoy*, no por lo poco que eventualmente puedan testimoniar de lo que otros —sus ancestros más o menos imaginarios— fueron en otros tiempos.<sup>2</sup>

<sup>2</sup> Un significativo intento de reconstrucción del pasado huave, a partir de los escasos materiales arqueológicos e históricos disponibles, es el de Alejandro Castaneira Yee Ben, “La

En cambio, eso es exactamente lo que ocurre con los nahuas —y en medida apenas menor con los mayas, zapotecos, tarascos y totónacas—, para los cuales la monumentalidad del legado prehispánico constituye una especie de gigantesco polo de atracción que —independientemente del conocimiento que concretamente conservan de él los indígenas actuales— termina por orientar o influenciar cualquier investigación etnográfica que los tenga por objeto.

Para evitar equívocos, quisiera aclarar que soy el primero en considerar como una oportunidad extraordinaria el hecho de que sobre los antepasados más o menos directos de los nahuas de Puebla, Veracruz, México, Morelos y Guerrero dispongamos de una riquísima documentación arqueológica, iconográfica, histórica y literaria, y que los estudios especializados sobre la gente de habla náhuatl que en el Posclásico tardío poblaban el Altiplano central hagan de ella la mejor conocida entre las grandes civilizaciones de América. Yo mismo, siempre que he podido, he utilizado ampliamente esa mina de informaciones, interpretaciones e hipótesis analíticas. Observo simplemente que, en el caso específico de los grupos indígenas mexicanos identificados con la etiqueta etno-lingüística de nahua, es preciso encarar las innúmeras interferencias de una gran cantidad y variedad de actores individuales e institucionales interesados ante todo en destacar, valorizar y utilizar en diferentes formas el “legado azteca” de los indígenas actuales, cualquiera que sea la conciencia y la memoria que estos últimos tengan de él. Y éstos, si por un lado están cada vez más atentos a la definición, la afirmación y la gestión de su propia identidad étnica y son cada vez más protagonistas de la gestión de sus relaciones con la sociedad nacional e internacional en la que están insertos, por otro están expuestos a un creciente número de proposiciones e injerencias en relación justamente con esas dinámicas, por parte de las figuras más variadas del mundo exterior. Pasar revista a algunos ejemplos de esas aportaciones e individuos puede ser útil para documentar y comprender mejor los procesos vinculados con la individuación, la plasmación y la transmisión de la memoria por los nahuas, en un momento en que esos procesos están sometidos a una dinamización impetuosa, cuyas consecuencias están desde hace ya algún tiempo ante nuestros ojos.

---

ruta mareña. Los huaves en la costa del Istmo sur de Tehuantepec, Oaxaca (siglos XIII-XXI). Territorios fluidos, adaptación ecológica, división del trabajo, jerarquizaciones interétnicas y geopolítica huave-zapoteca”, tesis de doctorado, 2008.

## ¿Qué memoria?

Ante todo debo observar que, al menos por lo que se refiere a mi experiencia etnográfica personal, me parece que el recuerdo del propio pasado precolonial, así sea mitificado, está mucho más presente, rico y articulado entre los huaves del Istmo de Tehuantepec —que en realidad carecen de antepasados ilustres— que entre los nahuas de la Sierra de Puebla, que si bien no descienden directamente de los “aztecas” dominadores del Altiplano central, están ligados a ellos por vínculos lingüísticos y culturales reconocidos, así como por procesos históricos documentados.<sup>3</sup> Hablando con ancianos conocidos en la década de 1980 en las rancherías de los alrededores de Santiago Yancuictlalpan, en el municipio de Cuetzalan, raramente los oí mencionar a los aztecas salvo como “anteriores” genéricos, sin ninguna referencia precisa a las civilizaciones del valle de México: “los aztequitas”, en los relatos de un viejo campesino y terapeuta ritual de Cuauhtapanaloyan, hoy difunto, eran simplemente los pertenecientes a las más remotas generaciones de antepasados de los que se conservaba recuerdo, según ese proceso de comprensión temporal de la memoria que caracteriza a las sociedades de tradición oral y que Evans-Pritchard<sup>4</sup> ha denominado “amnesia estructural”:

Todavía había un aztequita, allí vivía abajo, 'onde entra la vereda para Cuamono, allí a un ladito había un viejito [que] se llamaba Xihuamatal [...] Ése estaba medio riquillo; en todo tiempo tenía maíz, tenía dinero. [...] Una vez yo le pregunto, le digo: “¿Cómo lo [le] reza[s] el Dios eterno —le digo— para que nos da de comer, para que se cosecha bien nuestra siembra?” “Ése —dice— no. Ése no rezas el [Padre] Eterno —dice—, no. Es muy loco. Si alguna cosa no le gustó, te llama, y se termina todo tus semillas. No —dice—, ahí no. Rézalo —dice— el señor san Pedro y san Juan y san Antonio [...] y *Talocan tata* y *Talocan nana*.”<sup>5</sup> Así

<sup>3</sup> Lourdes Arizpe, *Parentesco y economía en una sociedad nahua. Nican Pehua Zacatipan*, 1973, p. 29; Bernardo García Martínez, *Los pueblos de la Sierra. El poder y el espacio entre los indios del norte de Puebla hasta 1700*, 1987; Alessandro Lupo, *La Tierra nos escucha. La cosmología de los nahuas de la Sierra a través de las súplicas rituales*, 1995, pp. 33-37.

<sup>4</sup> Edward E. Evans-Pritchard, *The Nuer: A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People*, 1940.

<sup>5</sup> Es preciso observar que el “padre” y la “madre” del Talocan mencionados aquí no hacen referencia a un lugar imaginario del pasado precristiano, sino que son figuras plenamente asimiladas al panorama de los espacios extrahumanos de los que forman parte también los santos cristianos; tanto es así que hasta los sanadores rituales más devotos y observantes

—dice— así. Entonces crece el puerco, lo que tienes, lo que quieras. Pero el Eterno —dice— es muy delicado. Luego enfadarse [se enfada] y te quita todas tus cosas”. Y no es cierto. Era ignorante, legítimo apachito, tenía otro pensamiento [F.A.T., 9/9/1997]

Como se ve, la atribución del epíteto de “aztequita” al viejo campesino acomodado no alude a otra cosa que a su avanzada edad y a su extraña desconfianza hacia el Padre Eterno cristiano, al que no quiere involucrar en sus pedidos de concesión de los bienes que permiten la subsistencia y al que le parecen preferibles los santos de la tradición católica, más próximos y más fáciles de persuadir; una concepción de la figura suprema del mundo sobrenatural introducida por los evangelizadores cuya idiosincrásica heterodoxia, leída en términos de “ignorancia”, no es sino un pálido eco del antiguo paganismo y del pertinaz rechazo del Dios extranjero, cuyo culto había sido impuesto para sustituir a las antiguas divinidades autóctonas.

Mucho más frecuente, aunque tomada del español, era la mención en términos étnicos de los “mexicanos”, es decir de los que desde tiempo inmemorial hablan el *macehualtahtol*, o “mexicano”, es decir el náhuatl.<sup>6</sup> Sin embargo, entre éstos, en el imaginario de los indígenas se encuentran también figuras históricamente “espurias”, como Jesucristo y su madre, la Virgen de Guadalupe, que casi cinco siglos de esfuerzos pastorales han logrado incorporar al árbol genealógico de los indígenas, convenciéndolos, por ejemplo, de que el mejor idioma para expresar sus propias súplicas es justamente el náhuatl, en cuanto es su lengua materna.<sup>7</sup>

Pero más allá de mi experiencia etnográfica directa, en la propia documentación etnohistórica producida recientemente por otras

---

—como el anciano F.A.T. que habla— mencionan con mucha frecuencia el Talocan y sus habitantes en las plegarias terapéuticas que dirigen a Dios y a los santos, e incluso en ocasiones cuentan que se han trasladado allá en espíritu; ver Alessandro Lupo, “Los visitantes del Talocan. Las representaciones de un mundo ajeno de los nahuas de la Sierra de Puebla”, en Davide Domenici, Carolina Orsini, Sofia Venturoli (eds.), *Il sacro e il paesaggio nell'America indigena*, 2003, pp. 115-127; Alessandro Lupo, *El maíz en la cruz. Prácticas y dinámicas religiosas en el México indígena*, Xalapa, Instituto Veracruzano de la Cultura / Conaculta, 2013; María Elena Aramoni Burguete, *Talokan tata, talokan nana: nuestras raíces. Hierofanías y testimonios de un mundo indígena*, 1990.

<sup>6</sup> Sybille de Pury, “La lingua nahuatl: tra fama e abbandono”, en Alessandro Lupo, Leonardo López Luján, Luisa Migliorati (eds.), *Gli Aztechi tra passato e presente. Grandezza e vitalità di una civiltà messicana*, 2006; Pierre Beaucage, Taller de Tradición Oral, *Corps, cosmos et environnement chez les Nahuas de la Sierra Norte de Puebla. Un aventure en anthropologie*, 2009.

<sup>7</sup> Alessandro Lupo, *op. cit.*, 1995; Alessandro Lupo, *op. cit.*, 2013.

comunidades de la región, como San Miguel Tzinacapan, la memoria indígena del remoto pasado azteca es muy limitada y esporádica, como lo demuestra la lectura de los testimonios recogidos en el volumen *Tejuan tikintenkakiliayaj in toueyitatajuan. Les oíamos contar a nuestros abuelos. Etnohistoria de San Miguel Tzinacapan*,<sup>8</sup> en que los ancianos interrogados por los miembros más jóvenes del taller de tradición oral que organizaron la obra, sólo rara y genéricamente mencionan pueblos prehispánicos, atribuyéndoles usos fantasiosos de los actuales restos arquitectónicos (por ejemplo, colocando sus “santos” en los nichos que constelan las pirámides de estilo totonaca de Yohualichan),<sup>9</sup> o la imaginaria emanación de la capital Mexico-Tenochtitlan de la prohibición de celebrar sacrificios humanos mucho antes de la llegada de los españoles, que después efectivamente los extirparon.<sup>10</sup>

Me limito a estas breves indicaciones para mencionar sólo algunos testimonios de la débil memoria que hasta hace pocos años guardaba la tradición oral indígena de un pasado lejano en el tiempo (casi cinco siglos) y en el espacio (el Altiplano central), hoy profundamente transformada por la larga imposición de los modelos culturales europeos.

## En busca del azteca perdido

Esa transformación, a pesar de su profundidad, no ha borrado evidentemente los innumerables elementos de continuidad que ligan las concepciones, las prácticas, las instituciones de los nahuas de hoy con las de la era precolonial. Cualquiera que haya hecho un poco de investigación en el campo habrá recogido innumerables testimonios de ello. Y sin embargo, con mucha frecuencia los actores no tienen conciencia explícita de esas continuidades, así como de las no menos numerosas aportaciones de la cultura ibérica. O mejor dicho, no la tenían hasta épocas muy recientes, ya sea en razón de las formas de dilución y elisión que la transmisión oral de un corpus conceptual siempre conlleva, o bien —y aún más— porque ese recuerdo no era utilizado en la construcción de los discursos identitarios de las

<sup>8</sup> Taller de Tradición Oral de la Sociedad Agropecuaria del CEPEC, *Tejuan tikintenkakiliayaj in toueyitatajuan. Les oíamos contar a nuestros abuelos. Etnohistoria de San Miguel Tzinacapan*, 1994.

<sup>9</sup> *Ibidem*, pp. 77 y 91.

<sup>10</sup> *Ibidem*, pp. 82 y 95.

comunidades indígenas, que por mucho tiempo —igual que en el resto de México, por lo demás— se basaron mucho más en criterios autóctonos de pertenencia territorial que en las categorías de afiliación “étnica” adoptadas por los colonizadores.<sup>11</sup> Al contrario, a partir del momento en que, hace no muchos años, la pertenencia a la categoría genérica de “indios” dejó de ser elemento de exclusión y opresión, y la posibilidad de reivindicar alguna conexión genealógica con algunas civilizaciones del pasado prehispánico pasó a ser un activo utilizable en la contienda política, económica y social, vemos que se han multiplicado las ocasiones de salvaguardar, valorizar, recuperar, revitalizar y a veces de plano reinventar las ascendencias precolombinas.

Los inspiradores de esas dinámicas han sido a menudo sujetos o instituciones provenientes del exterior del mundo indígena —como los miembros del Instituto Nacional Indigenista o de otras instituciones, gubernamentales o no, o los pertenecientes a asociaciones culturales neo-indias—, o bien figuras que, aún perteneciendo a ese mundo, ocupaban posiciones de gozne y de intermediación entre éste y la sociedad mestiza, como los maestros y las autoridades administrativas locales. Individuos a los que, en virtud de procesos existenciales nuevos o atípicos y de situaciones que hacían de ellos una especie de intermediarios o *passseurs* culturales,<sup>12</sup> correspondió la responsabilidad de introducir en las comunidades indígenas perspectivas y lógicas identitarias hasta entonces desusadas. Y a veces tuvieron un papel no irrelevante —con frecuencia indirectamente a través de sus obras, más raramente también en forma directa— los mismos antropólogos, que durante años buscaron en las comunidades indígenas las huellas o las “supervivencias” de un pasado por lo demás sólo parcialmente conocido.

Un ejemplo de lo que digo nos lo ofrecen los jóvenes miembros del Taller de Tradición Oral de San Miguel Tzinacapan, que han mantenido un prolongado diálogo —con resultados más o menos felices—<sup>13</sup> con sociólogos y antropólogos de variada procedencia

<sup>11</sup> Victoria R. Bricker, *El Cristo indígena, el rey nativo. El sustrato histórico de la mitología del ritual de los mayas*, 1989; Miguel Alberto Bartolomé, *Gente de costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas en México*, 1997.

<sup>12</sup> Louise Bénat Tachot y Serge Gruzinski (eds.), *Passeurs culturels. Mécanismes de métissage*, 2001.

<sup>13</sup> Pierre Beaucage, “A qui appartient le patrimoine culturel autochtone? Un débat autour d’un livre au Mexique”, en *Recherches Amérindiennes au Québec*, vol. 21, núm. 1, 1992, pp. 80-84;

—México, Canadá, Francia, Italia—, dando vida a proyectos de documentación y de rescate de la tradición oral claramente orientados en el sentido de una reivindicación política de dignidad cultural —como el ya mencionado volumen de *Etnohistoria*,<sup>14</sup> precedido por una docena de otros pequeños libros mimeografiados—,<sup>15</sup> de los que surgieron también productos iconográficos sugestivos, como la re-visitación de las antiguas formas pictográficas precolombinas para representar el topónimo de la comunidad, fantasiosamente adaptado también a la parte castellana del nombre, nahuatlizando por asonancias similares a los códigos testerianos el nombre del santo epónimo y creando la combinación glífica *San = xan[tli] / muro de ladrillos / , Miguel = miquet / muerto / , Tzinaca / murciélago / , apan / cuenco lleno de agua /*.<sup>16</sup> [fig. 1]

De lo estrecho de la interacción con los estudiosos es prueba también la mención, en el volumen de *Etnohistoria*, del Códice Mendoza como prueba autorizada de la existencia de la cabecera de Cuetzalan ya en la mitad del siglo XVI: “El Códice Mendocino que se hizo después de que ganaron los españoles, o sea hace como cuatrocientos años, dice que Cuetzalan y otros pueblos, así como Ayotoxco [una comunidad de los alrededores, más hacia la costa], juntaban los tributos que se le mandaban al emperador azteca, como mantas de algodón, plumas de *kuesaltotot* y otras cosas más”.<sup>17</sup>

---

Pierre Beaucage, “Ciencia y ética”, en *Ojarasca*, núm. 6, 1992, pp. 85-87; Alessandro Lupo, “Los cuentos de los abuelos. Un ejemplo de construcción de la memoria entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla, México” en *Anales de la Fundación Joaquín Costa*, núm. 15, 1997 pp. 263-284.

<sup>14</sup> Taller de Tradición Oral de la Sociedad Agropecuaria del CEPEC, 1994.

<sup>15</sup> Taller de Tradición Oral de la Sociedad Agropecuaria del CEPEC, *Maseual sanilmelj. Cuentos indígenas de San Miguel Tzinacapan, Puebla*, 1983-1990.

<sup>16</sup> Convencionalmente se denomina “testerianos” (del nombre del franciscano Jacobo de Testera) a los textos pictográficos utilizados para la evangelización de los indios, en los cuales, por medio de los glifos de la tradición indígena, o de otros inventados para la ocasión, se reproducen palabras o frases de lenguas romances que tienen alguna asonancia con los correspondientes términos náhuatl: así el comienzo del Paternóster se “escribía” dibujando una bandera (*pantli*) y un nopal (*nochtli*); Serge Gruzinski, *La colonización de l’imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol, XVIIe-XVIIIe siècle*, 1988, p. 47; James Lockhart, *The Nahuas After the Conquest. A Social and Cultural History of the Indians of Central Mexico, Sixteenth through Eighteenth Centuries*, 1992, p. 334. En cuanto a la elección de los glifos para representar el nombre de San Miguel, habría sido inspirada por Joaquín Galarza, conocido estudioso de la escritura logográfica usada por los pueblos nahuas del Altiplano, consultado especialmente para la ocasión (comunicación personal de Alfonso Reynoso Rábago, 22 de julio de 2009). En la traducción del náhuatl, las barras transversales /.../ encierran las traducciones literales; las comillas altas simples ‘...’ contienen las traducciones libres.

<sup>17</sup> Taller de Tradición Oral de la Sociedad Agropecuaria del CEPEC, *op. cit.*, 1994, p. 75.



Figura 1. Glifo toponímico Xan Miket Tzinaca Apan = San Miguel Tzinacapan.

Como es evidente, no sólo es imposible atribuir el conocimiento de ese célebre códice a la memoria oral de los ancianos de Tzinacapan, que nunca habían oído hablar del precioso documento conservado en la Biblioteca Bodleiana de Oxford, sino que los redactores del texto que acabamos de citar no deben haber visto ni siquiera una reproducción del mismo, ya que, en la página correspondiente a la provincia administrativa de Tlatlahuquitepec (f. 51r) —que efectivamente comprende entre otros centros menores el mencionado Ayutuchco— no aparece ninguna comunidad con el nombre de Cuezalan,<sup>18</sup> ni hay representación del tributo de plumas de *cuezaltotl* /ave de plumas color ígneo/ del que derivaría el nombre del pueblo serrano. En el Códice Mendocino existe efectivamente una “Cueçalan”, representada por un manojito de cuatro plumas rojas con la punta azul (*cuezalin*) sobre una encía con dos dientes (*tlan-tli*, de donde *Cuezal-lan* /junto a las plumas de color ígneo/), pero se encuentra en la página referente a la cabecera de Tepecuacuilco, en el actual estado de Guerrero.<sup>19</sup>

Filológicamente correcta o no, la posibilidad de encontrar una representación gráfica de Cuetzalan en un documento azteca bien conocido —aunque redactado en época colonial— fue aceptada por diversos y autorizados interlocutores locales de los nahuas cuetzal-

<sup>18</sup> Las primeras menciones de la Cuezalan en cuestión son más tardías, puesto que la comunidad habría sido fundada por sus primitivos habitantes apenas alrededor de 1553, “saliendo de las barrancas y montañas en que vivían primero”; Bernardo García Martínez, *op. cit.*, p. 163.

<sup>19</sup> f. 37r; Robert Barlow, *The Extent of the Empire of the Culhua Mexica*, 1949, pp. 15-21, 142.



Figura 2. Glifo toponímico de 'Cuetzalan' sobre los muros de Cuetzalan.

tecos: entre ellos el párroco, que hizo reproducir el glifo en un púlpito de madera usado en la parroquia hasta hace pocos años, y los administradores locales, que lo eligieron como emblema toponomástico de la comunidad, reproduciéndolo en una gran variedad de superficies [fig. 2], entre ellos los carteles turísticos que desde 2008 incluyen a Cuetzalan entre los "Pueblos mágicos".

¿Pero por qué limitarse a forzar un poco —y ni siquiera en forma demasiado impropia, ya que el glifo de Cuetzalan efectivamente habría sido ése— la lectura de un código indígena de la época colonial cuando, con un pasito más, jugando con asonancias fonéticas y sugerencias histórico-mitológicas, es posible traer a la historia directamente a las máximas glorias de la epopeya azteca? Es así que los mestizos del lugar

(que además no hablan ni dominan el náhuatl y no captan la radical diferencia fonética entre *cuezal* [en el alfabeto fonético internacional - IPA: *k<sup>w</sup>esal*] y *quetzal* [IPA: *kecal*]) atribuyen el origen del nombre de Cuetzalan (que con el tiempo se convirtió en Cuetzalan) y de los célebres danzantes con los vistosos tocados de plumas que caracterizan todas las celebraciones festivas del pueblo (los *cuezalime*, impropriamente llamados *quetzales*) a la imaginaria presencia en esta parte de la sierra del ave cuya cola de plumas verdes era una de las enseñas de estatus más preciosas del mundo prehispánico, el *quetzaltotl* o 'pájaro quetzal' (*Pharomacrus mocinno*): en un artículo publicado en 1985 en *México desconocido*,<sup>20</sup> el autor aventura la hipótesis de que incluso el que llegaría a ser el último *huey tlaotani* mexicana, Cuauhtémoc, se habría desplazado hasta la región con el objeto de promover una "caza indiscriminada" de esas aves, por voluntad

<sup>20</sup> Juan Alberto Popoca, "Cuetzalan y la danza de los quetzales", en *México desconocido*, núm. 102, 1985, pp. 40-43.



Figura 3. Glifo toponímico de 'Cuetzalan' sobre los carteles turísticos de Cuetzalan.

de Moctezuma y con el objeto de realizar su celeberrimo “penacho”, al punto de que precisamente por ese motivo los quetzales desde entonces desaparecieron del ecosistema local.<sup>21</sup>

En la misma línea, en los carteles turísticos ya mencionados [fig. 3] se atribuye fantasiosamente a la antigua parroquia el nombre de Quetzallan, en lugar del originario de Cueçalan (que se encuentra en todos los documentos históricos, como la “Memoria del pueblo de Çacapustla” de 1571<sup>22</sup> o la visita *ad limina* del arzobispo de Puebla, Mota y Escobar, de 1610),<sup>23</sup> y se llega a proponer para el topónimo la siguiente etimología —tan fantasiosa como antigramatical—, olvidando que las plumas del admirado *quetzaltototl* son de color verde esmeralda brillante, y ciertamente no rojas:<sup>24</sup>

<sup>21</sup> A la “leyenda” sobre este fantasioso origen del topónimo Cuetzalan se opusieron explícitamente los autores del ya citado volumen de *Etnohistoria* (op. cit., pp. 91, 77), que afirman que “mero itokay Kuesalan, amo Kuetsalan quemej tatokaytiaj in koyomej”, es decir que “su verdadero nombre es Cuesalan y no Cuetzalan, como lo nombran los koyomej [mestizos]”.

<sup>22</sup> Francisco del Paso y Troncoso (ed.), *Papeles de Nueva España, II serie geográfica y estadística*, vol. 5. 1906, pp. 269-270.

<sup>23</sup> MS 6877.

<sup>24</sup> En cuanto a la identificación de las aves personificadas por los danzantes llamados en náhuatl *cuezalime*, ya Guy Stresser-Péan (Guy Stresser-Péan, “Plumes vertes ou plumes rouges. Quetzalli ou cuezalin”, en Patrick Lesbre y Marie-José Vabre (eds.), *Le Mexique préhispanique et colonial. Hommage à Jacqueline de Durand-Forest*, 2004, pp. 205-208; Guy Stresser-Péan, *Le Soleil-Dieu et le Christ. La christianisation des Indiens du Mexique vue de la Sierra de Puebla*, 2005, pp. 239-248) demostró que se trata de aves de vistosas plumas rojas, probablemente guaca-

Cuetzalan.

Su nombre tiene dos acepciones:

Se deriva del náhuatl QUETZALLI, cosa brillante, hermosa y límpida; TOTOTL, pájaro y la dicción final LAN, expresa junto, cerca o entre; en consecuencia, QUETZAL-LAN quiere decir “entre los pájaros hermosos ó junto a las aves preciosas llamadas quetzal”

QUETZALLAN.= Quetzal-Lan. Un manojo de plumas rojas con plumas azules dan el fonético, quetzalli, sobre la terminación tlan ó lan, expresada por dos dientes “lugar en que abundan los quetzales” o cerca de ellos.

Esta especie de compulsión por encontrar a cualquier precio, incluso en estas regiones bastante marginales en relación con el centro neurálgico del imperio, vestigios de la antigua civilización azteca, no es por lo demás prerrogativa exclusiva de los folcloristas locales y los autores de textos de divulgación,<sup>25</sup> sino que se refleja en el enfoque de no pocos entre los numerosos antropólogos que han transitado por la región, que a veces hablan explícitamente<sup>26</sup> de “aztecas modernos”, y en otras basan gran parte de sus investigaciones e interpretaciones en el descubrimiento y la reconstrucción de elementos o significados vinculables directamente con las civilizaciones posclásicas del Altiplano central. No es que yo considere científicamente infundada esa perspectiva, si se aplica con las precauciones metodológicas debidas y con plena conciencia de las trampas que pueden derivar de las comparaciones fáciles entre datos pertenecientes a épocas y regiones muy distantes. Por otra parte, yo mismo aprecio enormemente las reconstrucciones e hipótesis interpretativas bien argumentadas que un maestro como Alfredo López Austin<sup>27</sup> ha elaborado a partir del material etnográfico producido por los investigadores que han trabajado en la Sierra de Puebla (incluidos Italo

---

mayas (*Ara macao*); véase también Alessandro Lupo, *op. cit.*, 1995; Alessandro Lupo, *op. cit.*, 2013, pp. 276-277.

<sup>25</sup> Bart McDowell, “The Aztecs”, en *National Geographic*, vol. 158, núm. 6, 1980, pp. 714-751.

<sup>26</sup> Como Timothy Knab, *A War of Witches. A Journey into the Underworld of the Contemporary Aztecs*, 1995; Timothy Knab, *The Dialogue of Earth and Sky. Dreams, Souls, Curing, and the Modern Aztec Underworld*, 2004.

<sup>27</sup> Alfredo López Austin, *Tamoanchan y Tlalocan*, 1994.

Signorini y el que suscribe).<sup>28</sup> Sin embargo, no puedo evitar cierta perplejidad cuando veo que las propuestas de reconstrucción y análisis de la civilización nahua prehispánica —ya sea que se basen en fuentes primarias, o bien sobre su integración con etnografías modernas, pero que no dejan de ser hipótesis, y no pueden sustituir a las fuentes primarias— son aceptadas por quienes hoy hacen investigación entre los nahuas como *la* fuente, el modelo original del pasado azteca: en esos casos se llega a crear una retroactividad particular entre los documentos de ese pasado, las hipótesis analíticas sobre él que se apoyan en el presente etnográfico y las etnografías actuales que se inspiran primariamente en esas interpretaciones del pasado para describir e interpretar el presente; lo cual termina por producir una especie de torbellino en el cual ya no es posible distinguir documentos históricos y materiales etnográficos, datos e hipótesis interpretativas, produciendo en el observador una especie de vértigo epistemológico. En este sentido me parece ejemplar el caso de Tim Knab,<sup>29</sup> quien al presentar las concepciones de los nahuas de Tzinacapan sobre las entidades anímicas humanas se apoya abundantemente en un texto de Alfredo López Austin —*Cuerpo humano e ideología*— quien, precisamente en relación con algunos aspectos clave de la reconstrucción de las concepciones sobre ese tema de los nahuas prehispánicos,<sup>30</sup> se basa a su vez, entre otros, en material etnográfico aportado por el mismo Tim Knab.<sup>31</sup> ¿Cómo distinguir, entonces, lo que los nahuas del Altiplano central pensaban realmente en otros tiempos de lo que se les atribuye con base en lo que piensan los nahuas serranos de hoy, después de casi cinco siglos de cristianización? ¿Y cómo distinguir lo que efectivamente piensan los nahuas de hoy de lo que ven en ellos los etnógrafos que los observan a través de la lente del mundo azteca? ¿De un mundo azteca —obsérvese— reconstruido en parte con base en etnografías del presente?

Más aún porque a veces son los propios etnógrafos —convencidos de que un mismo hilo conductor ininterrumpido une las formas expresivas que podemos encontrar hoy con las de la época precolo-

<sup>28</sup> Italo Signorini, Alessandro Lupo, *Los tres ejes de la vida. Almas, cuerpo, enfermedad entre los nahuas de la Sierra de Puebla*, 1989; véase Alfredo López Austin, *op. cit.*, 1994, pp. 135-142.

<sup>29</sup> Timothy Knab, *op. cit.*, 2004.

<sup>30</sup> Alfredo López Austin, *op. cit.*, 1994, I, p. 427.

<sup>31</sup> Timothy Knab y María Eugenia Sánchez, "Animistic Beliefs of San Miguel Tzinacapan" (mecanoescrito), 1975.

nial, e incluso del Preclásico tardío—<sup>32</sup> quienes proporcionan a los actores indígenas acceso a los testimonios del pasado más lejano, como yo mismo lo vi hacer en 1985 a un colega estadounidense, que había emprendido con un anciano de San Miguel Tzinacapan la lectura y la exégesis de algunos textos de los *Cantares mexicanos*, en un intento por obtener una interpretación arqueofilológica de ellos, probablemente siguiendo el ejemplo de lo hecho en esos mismos años por Dennis Tedlock entre los mayas quiché de Momostenango para la lectura del *Popol vuh* “por sobre el hombro” de los indígenas.<sup>33</sup>

## Aztecas de regreso

A la luz de este y otros ejemplos, ¿cómo excluir la posibilidad de que en las etnografías realizadas entre los nahuas de hoy se sienta —además de la deformación de la lente metodológica “aztequizante” a través de la cual los investigadores observan la realidad— la influencia que la reciente accesibilidad para los indígenas de las fuentes históricas sobre su pasado —¿pero es realmente “su” pasado?— puede tener para los indígenas en su presente?

Esta pregunta se me ocurrió leyendo la riquísima etnografía sobre los nahuas de Chicontepec publicada hace pocos años por Arturo Gómez Martínez,<sup>34</sup> que describe concepciones cosmológicas y religiosas en las que a primera vista parece no haber tenido casi ningún efecto el esfuerzo plurisecular de los evangelizadores, al punto de que no es casual que Johanna Broda<sup>35</sup> la alabe como “una importante aportación para el estudio de los códices prehispánicos [...] cuyo análisis e interpretación aún alberga muchos misterios”. Un trabajo que se basa en medida significativa en las enseñanzas de la abuela paterna del autor, “magnífica mujer nahua que custodia la cosmovisión e historia de su etnia no sólo en la narrativa, sino en volúmenes documentales”.<sup>36</sup> Sería bastante interesante saber cuáles son esos “volúmenes documentales”, no tanto para estimar el grado de “contaminación” de las informaciones recabadas de esa informante

<sup>32</sup> Richard Haly Meyer, “The true, the false, and the sacred: making sense in Mesoamerican oral traditions”, tesis doctoral, 1992.

<sup>33</sup> Dennis Tedlock, *The Spoken Word and the Work of Interpretation*, 1983, p. 312 y ss.

<sup>34</sup> Arturo Gómez Martínez, *Tlaneltokilli. La espiritualidad de los nahuas chicontepecanos*, 2002.

<sup>35</sup> Johanna Broda “Prólogo”, en Arturo Gómez Martínez, *op. cit.*, p. 10.

<sup>36</sup> Arturo Gómez Martínez, *op. cit.*, p. 15.

doméstica<sup>37</sup> —felizmente hemos superado la fase en que teníamos la ilusión de poder acceder a fuentes etnográficas “incontaminadas”—, sino para poder observar directamente el uso que de la documentación arqueológica, histórica, etnológica o incluso más superficialmente divulgativa hacen los propios indígenas, que ciertamente no están menos legítimamente autorizados que nadie a acceder a ella y utilizarla.

Para completar lo dicho hasta aquí, y para mostrar cómo fenómenos análogos han afectado también mi propia experiencia etnográfica, examinaré ahora algunos ejemplos tomados de las investigaciones que desde hace muchos años llevo a cabo en el municipio de Cuetzalan del Progreso. Se trata de episodios que posiblemente en otro tiempo —cuando como etnógrafo novicio mi visión todavía estaba viciada por prejuicios e ilusiones de carácter “purista”— habría considerado como contratiempos profesionales, pero que en cambio me parece que hoy ejemplifican bien el tipo de manipulaciones, replasmaciones, contaminaciones, retroacciones e invenciones culturales que cada vez más caracterizan el presente de las comunidades indígenas latinoamericanas, pero que ciertamente deben haber tenido lugar en el pasado, con frecuencia mucho mayor de lo que solemos imaginar.<sup>38</sup>

Las primeras señales de las interferencias no irrelevantes de un mundo “exterior” variadamente interesado en proponer a los nahuas serranos versiones más o menos manipuladas y reinterpretadas de su “tradición” cultural las tuve cuando, ya entrado en confianza con un muy activo sanador tradicional de Yancuictlalpan, éste me mostró con orgullo —poco antes de que a fines de la década de 1980 el Instituto Nacional Indigenista tomase la iniciativa de involucrar a los terapeutas indígenas en un ambicioso proyecto de integración entre biomedicina y saberes tradicionales—<sup>39</sup> el diploma de “Curandero” otorgado por el Instituto Mexicano de Medicinas Tradicionales “Tlahuilli” y el “reconocimiento” recibido de la asociación neo-azteca

<sup>37</sup> Por lo demás, sería interesante poder verificar si, y cómo, las concepciones registradas por el autor mediante las paráfrasis descriptivas son expresadas por los indígenas en formulaciones verbales canónicas (como mitos y plegarias rituales) en su propia lengua, y qué términos utilizan; sin embargo lamentablemente, y a pesar de tener un dominio completo del náhuatl, éste no incluye la transcripción de ninguno de los textos recogidos. Es de desear que en el futuro próximo emprenda la edición y el comentario de ese rico material.

<sup>38</sup> A este respecto véase, entre otras, la obra de Serge Gruzinski, *La pensée métisse*, 1999.

<sup>39</sup> Chiara Milano, “La legitimación de las medicinas indígenas en México. El ejemplo de Cuetzalan del Progreso”, en *Dimensión Antropológica*, vol. 14, núm. 41, pp. 81-106.

*Kalpulli Koakalko*, con sede en Coacalco, Estado de México. [fig. 4] Esto ocurría en 1988, y todavía no aparecían en las fiestas del calendario litúrgico cuetzalteco los representantes de los diversos movimientos neoindios,<sup>40</sup> que ahora con cierta regularidad se mezclan con los danzantes tradicionales, luciendo trajes mucho menos púdicos que los usados por estos últimos, pero también una pericia decididamente inferior a la de ellos en la ejecución de danzas difíciles como la del “Palo volador”.<sup>41</sup> [figs. 5 y 6]

En el cuarto de siglo transcurrido desde que lo conocí, mi amigo terapeuta ciertamente no ha dejado de curar a sus paisanos según las técnicas tradicionales —por ejemplo, suplicando a la Tierra la devolución de la “sombra” (*ecahuil*) de quien ha sufrido un susto—,<sup>42</sup> pero al mismo tiempo se ha abierto a una clientela más heterogénea que la de las rancherías, inaugurando un “estudio” en la cabecera de Cuetzalan, donde recibe a sus pacientes los días martes, viernes y domingos, y donde —entre otras cosas— les vende también productos medicinales, recibidos de sus viejos conocidos del *Kalpulli Koakalko*, con base en ingredientes “auténticamente aztecas” como el “tiburón”, que aparece en la etiqueta entre los ingredientes de una pomada que me mostró en 2002 como hecha a base de “puras hierbas”. Para el público ya no exclusivamente indígena que colma su sala de espera, que incluye también algún turista y mestizos provenientes de las ciudades del Altiplano, además de su declarado dominio del saber herbolario “milenario” que deriva de sus antepasados, y junto a la no menos demandada capacidad de enfrentar ataques mágicos como los mejores “brujos”, ha introducido emblemas y productos que hacen referencia explícitamente al pasado azteca, y que entre esa clientela más variopinta gozan de un atractivo mucho mayor que entre los indígenas de las comunidades más

<sup>40</sup> Jacques Galinier y Antoinette Molinié, *Les néo-indiens. Une religion du III<sup>e</sup> millénaire*, 2006; Jorge Félix Báez-Jorge y Alessandro Lupo (eds.), *San Juan Diego y la Pachamama. Nuevas vías del catolicismo y de la religiosidad indígena en América Latina*, 2010.

<sup>41</sup> En ocasión de la fiesta patronal del 4 de octubre de 2006 me tocó asistir a la infortunada presentación de cinco voladores neoindios que —vistiendo faldellín, alas con plumas de pavo, máscara de águila de madera y plumas de pavo real en la cabeza— tras lanzarse valerosamente desde lo alto, no supieron hacer que las cuerdas de las que estaban colgados se desenrollaran debidamente, sino que las retorcieron alrededor del palo y terminaron en un cómico ovillo humano. Sobre las diferentes formas de recuperación de la danza ritual de los *Cuapatánini* o Voladores, véase Grazia Tuzi, “The Voladores Dance. On the Use of Evidence from the Past to Interpret the Present”, en Matthias Stöckli y Arnd Adje Both (eds.), *Flower World. Music Archaeology of the Americas*, 2013, vol. 2, pp. 159-176.

<sup>42</sup> Italo Signorini, Alessandro Lupo (eds.) *op. cit.*; Alessandro Lupo, *op. cit.*, 1995.

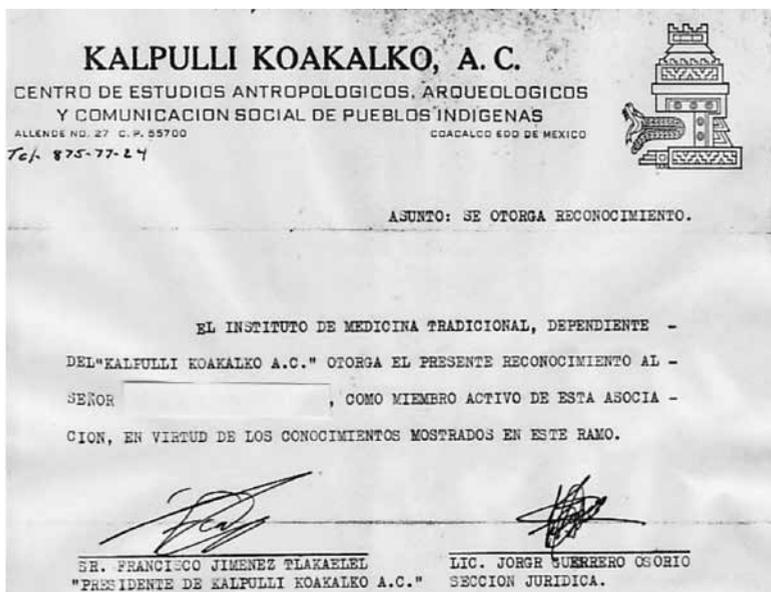


Figura 4. "Reconocimiento" otorgado a un terapeuta tradicional nahua por el Kalpulli Koakalko.



Figura 5. Voladores neo-indios de Cuetzalan 4/10/2006.



Figura 6. Voladores neo-indios de Cuetzalan 4/10/2006.

aisladas de la sierra. Aquí tenemos entonces un ejemplo en el que entre los motivos de la recuperación de presuntos aspectos de la civilización nahua prehispánica entran en juego, entre otros, intereses explícitamente comerciales.

Un segundo ejemplo, que tomo de mi archivo personal, es el de la versión que me dio una mujer de Yancuictlalpan acerca de la asociación entre los colores y las cuatro direcciones del cosmos: “Porque dicen: adonde sale el sol es rojo, adonde entra es negro, o sea morado. Y el hombre, [en el norte] nace blanco y [en el sur, donde] muere, es amarillo. Y el centro es adonde se encuentran los dos [caminos], como si fuera la cruz. Porque nos cruzamos con el camino de Dios y con el camino de la vida del hombre” [C.M.A., 3/9/1996].

En un primer momento tomé esas afirmaciones —que colocan al lado de la antigua concepción del cosmos, orientado según el trayecto solar, la idea de un “camino del hombre” perpendicular a él— como una variante local de la antigua concepción cuadripartita del cosmos, de la que el pasado precolonial nos ofrece ejemplos de lo más variados. Sin embargo, algún tiempo después, en abril del año 2000, observando la actividad pastoral del párroco de Cuetzalan y escuchando el sermón pronunciado en ocasión de la inauguración de la capilla abierta erigida en el lugar de la aparición de una imagen de la Virgen de Guadalupe en los campos de Cozamalomila, comprendí que lo que mi interlocutora me había presentado como lo que le había explicado “su tía de mi abuela [...] cuando éramos niños chiquitos”, era en cambio el fruto de su atenta participación en los talleres realizados con algunos de los fieles indígenas más asiduos del párroco, adherente a la corriente teológico-pastoral de la Teología India:<sup>43</sup>

Estos días de la Semana Santa estamos celebrando precisamente al Hijo de la Virgen María, al Hijo de Dios, nacido para nuestra salvación. Y este tiempo de preparación nos lleva hacia Cristo glorioso. La dirección que tiene la cuaresma, la dirección que tiene la Virgen María al llamarnos es: Cristo, Dios. Esa [es] la dirección. [...] también nosotros tenemos

<sup>43</sup> Véase Alessandro Lupo, “Pagani o cristiani? Il recupero della religione azteca nel Messico indigeno di oggi”, en Alessandro Lupo, Leonardo López Luján y Luisa Migliorati (eds.), *Gli Aztechi tra passato e presente. Grandezza e vitalità di una civiltà messicana*, 2006, pp. 181-199; Alessandro Lupo, *op. cit.*, 2013; Claudia Troilo, “Dio abitava già qui. Teologia india e ridefinizione dell’identità tra protagonismo indigeno e nuove forme di indigenismo. Il caso messicano”, tesis doctoral, 2011.

que tener bien claro cuál es el camino: como lo tenían nuestros antepasados, bien claro. Ellos sabían cuál es el camino que lleva a Dios [...] ¿Cómo lo señalamos en todos los días a cada momento, en los principales momentos de nuestra vida [...] ese camino de Dios? Muy fácil. Pero es una forma muy profunda. [...] ¿Qué señal hacemos siempre? [...] La cruz. [...] Esa señal que nosotros llevamos por muchos años, está representando este camino: del oriente al poniente ¿es el camino de quién? [...] ¿Allá sale el Sol? [...] Entonces *tonalquizayampa*, *tonalcalayampa*: este es *ohti Totahtzin huan Tonantzin*.<sup>44</sup> ¿Verdad? Y nosotros también tenemos un camino, que es del sur al norte: *ohti tacayot huan cihuayot*.<sup>45</sup> Es nuestro camino. Pero esos dos caminos forman una cruz, porque se encuentran. Sí hay encuentro en esos dos caminos. Y el encuentro es en el centro. Donde se forma la cruz, allí es el lugar de encuentro. Pero si nuestro camino no se encuentra con el camino de Dios, entonces ya no hay encuentro, ya no hay unión con Dios. [...] Entonces ¿qué pasa? Que nuestros antiguos pensaron muy bien. Si nuestro camino se encuentra con el camino de Dios, se puede formar la cruz. [Cozamalomila, sermón del 12/4/2000]

Las diversas iniciativas emprendidas por los sacerdotes y las monjas que se inspiran en la llamada Pastoral Indígena se basan en la premisa teológica —afirmada en el Concilio Vaticano II— de que en las religiones de todos los pueblos antes llamados “paganos” hay “semillas del Verbo” depositadas allí por el Espíritu Santo, que contienen verdades totalmente compatibles con la revelación evangélica, de manera que hoy es deber de la Iglesia católica realizar una nueva evangelización, mucho más respetuosa de las culturas y los valores locales de lo que fue la evangelización etnocida realizada en el momento de la Conquista, y cuyos métodos consisten, entre otras cosas, en la recuperación y valorización —aunque evidentemente en clave cristiana— de los elementos del remoto pasado precristiano existentes en la vida religiosa de los indígenas de las Américas, con

<sup>44</sup> *Tonalquizayampa* ‘Oriente’, *tonalcalayampa* ‘Poniente’; *ohti Totahtzin huan Tonantzin* ‘el camino de nuestro Padre y nuestra Madre’, con el significado de Dios (= el Sol).

<sup>45</sup> *Ohti tacayot huan cihuayot* ‘el camino del hombre y de la mujer’; por analogía con la representación dual de la divinidad (Padre y Madre), también el ser humano es evocado a través de los dos sexos. Obsérvese que, al referirse a categorías generales y no a individuos, los términos empleados no son *tacat* / hombre / y *cihuat* / mujer /, sino sus derivados abstractos, creados mediante el sufijo *-yot* (Richard J. Andrews, *Introduction to Classical Nahuatl*, 1975, p. 242; Thelma D. Sullivan, *Compendio de la gramática náhuatl*, 1983, p. 35): *tacayot huan cihuayot* ‘el Hombre y la Mujer’.

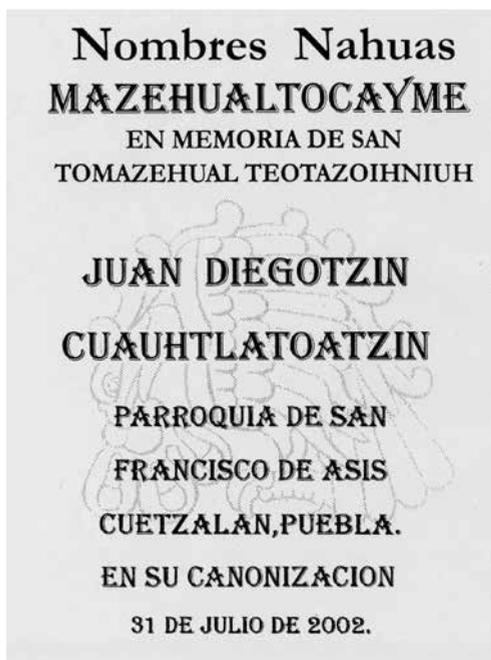


Figura 7. Librito de nombres nahuas, publicado en ocasión de la canonización de san Juan Diego.

el objetivo final de una “liberación integral” que restituya a esas poblaciones dignidad, autonomía y protagonismo, después de siglos de opresión, humillación y exclusión. Absolutamente central, en ese proceso de concientización e involucramiento de los indígenas —que entre otras cosas constituye una de las pocas respuestas eficaces que la Iglesia católica ha sido capaz de organizar frente a la invasión protestante—, es la adopción de un gran número de conceptos, textos, formas expresivas, objetos y prácticas del pasado prehispánico (aunque evidentemente

su selección e interpretación serán fuertemente afectadas por la orientación ideológica de la iniciativa). Ya he tenido ocasión de ilustrar y examinar estos fenómenos en varias oportunidades,<sup>46</sup> por lo que no me extenderé sobre el punto. Me limito a señalar que incluyen la adopción en la liturgia y en la vida cotidiana de la lengua nativa, los símbolos iconográficos (como el cosmograma de la primera página del Códice Fejérváry-Mayer), las figuras sobrenaturales (como Quetzalcóatl, las divinidades del Sol y del Maíz), las prácticas rituales (las danzas), los textos de la tradición literaria (por ejemplo, los *Cantares mexicanos*), los nombres propios [fig. 7] e incluso las instituciones (el tequio, la mano vuelta) y los alimentos (el amaranto) considerados más auténticamente propios del mundo indígena.

Agregaré solamente que en 2008 tuve oportunidad de asistir a uno de los talleres de teología india que realizan periódicamente los religiosos, los catequistas y los fieles indígenas de los varios decanatos

<sup>46</sup> Alessandro Lupo, *op. cit.* 2006; Alessandro Lupo, *op. cit.*, 2013.

de la Zona Pastoral Norte de la diócesis de Puebla. En esa ocasión, la reflexión colectiva se desarrolló en torno a los temas de la mitología y su simbolismo, los ritos tradicionales, los papeles del hombre y la mujer, y pude presenciar el constante recurso a la iconografía, la narrativa, la literatura, la cosmología del mundo azteca, así como a la literatura científica sobre él,<sup>47</sup> por lo que me pareció claro que —más de veinte años después del inicio de ese proceso pastoral— es prácticamente imposible no tener en cuenta sus consecuencias sobre lo que cada día observamos, escuchamos y vivimos en las comunidades indígenas alcanzadas por ese fenómeno.

En este sentido me parece emblemático un último ejemplo, también de mayo de 2008, que tiene como protagonista al mismo especialista ritual de Yancuictlalpan que ya he mencionado en relación con la venta de fármacos “aztecas” procedentes del Kalpulli Koakalko. En diciembre de 1988 yo había registrado en español una interesante versión “cristianizada” de la creación del Sol y la Luna, en que los protagonistas, en lugar de Nanahuatzin y Tecciztecatl, eran un personaje anónimo con familia numerosa y el huérfano Cristo-Manuel, quien terminaba por arrojarse a la hoguera en primer lugar, porque el otro se demoraba demasiado despidiéndose de sus parientes, al punto de que el fuego estaba en peligro de extinguirse:

[Uno dice:] “Pues ahora llegó este huérfano, [mientras que] aquél va a tardar. ¿Quién sabe [a] qué horas llegue? Va a avisar a todos sus familiares todavía... Entonces mejor que pase Manuel: él es solo, no tiene que avisar a nadie, mas que él solo se manda”. Entonces ya le cuentan. “Bueno, pues, yo voy a ser”. Y que se mete en la lumbre. Se metió primero él. Pues prendió y prendió y se fue. Lo mandaron allá, le dieron su poder: “Tú vas a estar alumbrando a Jerusalén”.<sup>48</sup>

En aquel momento me pareció curiosa la reelaboración sincrética del celeberrimo mito cosmogónico mexicana, que examiné en un breve artículo,<sup>49</sup> pero me quedó la insatisfacción por no haberlo recogido también en náhuatl, sabiendo por experiencia cuánto cambian —para peor— las versiones en español de las narraciones indígenas con respecto a los originales en vernáculo. Por eso, un día de 2008 en que visité a mi viejo amigo en su casa cerca de Yancuictlalpan, y

<sup>47</sup> Alessandro Lupo, *op. cit.*, 2012.

<sup>48</sup> Alessandro Lupo, “El sol en Jerusalén”, en *La Palabra y el Hombre*, núm. 80, 1991, p. 201.

<sup>49</sup> *Idem.*

disponíamos del tiempo y la tranquilidad necesarias, le pregunté si todavía recordaba la historia que me había relatado veinte años antes y si estaba dispuesto a contármela nuevamente, ahora en náhuatl. “Espera”, me dijo, y poniéndose de pie se puso a buscar entre los mil papeles que conserva cuidadosamente guardados en bolsitas de nylon para protegerlos de la humedad en un estante en su habitación. Encontró lo que buscaba, y me mostró dos hojas fotocopiadas que, bajo el título “Mitos creacionales aztecas”, registraban la versión de Sahagún de la “Leyenda de los Soles”. Después de lo cual, echando de vez en cuando una ojeada al documento que tenía en la mano, me recitó en una mezcla de náhuatl y español una narración bastante descabellada, que poco o nada tenía que ver con el relato oral registrado dos décadas antes.

Interrogado sobre la fuente del documento que acababa de mostrarme, me reveló que se trataba de uno de los materiales distribuidos por el obispo de Puebla en ocasión del Taller de Medicina Tradicional realizado en Zapotitlán un par de años antes, en el ámbito de las actividades de la Pastoral Indígena, que entre otras cosas prevén justamente la valorización de los saberes médicos tradicionales.<sup>50</sup> Como yo había asistido poco antes a uno de esos talleres, centrado justamente en el tema de la mitología, en el que el recurso a las fuentes del mundo azteca había sido absolutamente central, este episodio ulterior me confirmó cuán insistente y capilar es ya el proceso que, desde las partes más diversas, contribuye a reinsertar en el patrimonio “tradicional” de la sociedad nahua de hoy las que se consideran sus más auténticas raíces culturales.

Como ya se ha dicho, ciertamente no nos encontramos frente a un hecho inédito, puesto que también la narración sobre el origen del Sol-Cristo registrada por mí en 1988 bien podía ser fruto de una reelaboración idiosincrásica de alguna versión divulgativa (¿escolar, periodística, radio-televisiva, turística?) del conocidísimo mito prehispánico. Fenómenos similares, observables hoy casi en cualquier rincón de la antigua Mesoamérica (basta pensar en la omnipresente difusión de las más diferentes versiones del *Popol vuh* y de su exégesis en la vastísima área maya y más allá de sus confines), quizá podrían causar alguna inquietud a los que todavía se dedican a reco-

<sup>50</sup> Véase Claudia Troilo, *op. cit.* 2011; Lidia Donat, “Curanderos o promotores? La *salud comunitaria* tra medicina tradizionale e istituzioni biomediche in una comunità nahua veracruzana” en Alessandro Lupo (ed.), *Antropologia della salute indígena: popolazione nativa e istituzioni sanitarie in Messico* (en prensa).

ger los supuestamente “últimos” y “auténticos” testimonios de la tradición oral indígena, tal vez con el fin de utilizarlos para completar, interpretar o comentar la limitada documentación existente sobre las grandes civilizaciones del pasado; y no cabe duda de que episodios como los que acabo de relatar complican no poco el trabajo de quienes emprenden ese tipo de camino. Y sin embargo es evidente que esos fenómenos forman parte de la dinámica normal inherente a lo que solemos llamar “tradición” cultural, ya que cualquier conjunto más o menos cohesivo y compartido de recuerdos, textos, representaciones, normas, símbolos y prácticas va siendo constantemente adaptado al contexto en que se utiliza, vitalizado con relación a las instancias a las que sirve, reinventado según los objetivos (económicos, políticos, sociales, estéticos, etcétera) perseguidos por los que se reconocen en él. En lugar de circunscribir su atención a la coherencia formal, a la continuidad genealógica y a la “corrección filológica”<sup>51</sup> de los objetos culturales estudiados, hoy los antropólogos podrían dedicarse con mayor provecho a la documentación y el examen de las lógicas y de los intereses que guían esos procesos, de las relaciones de fuerza entre los que participan en ellos y de las luchas que éstos libran para tutelar y afirmar la versión propia frente a las de otros, de las complejas interacciones y contaminaciones que tienen lugar entre los portadores de conocimientos y modelos distintos.

En este artículo no me he esforzado tanto en demostrar la imposibilidad o la discutible utilidad de realizar investigaciones etnográficas capaces de rescatar los “últimos vestigios” de las tradiciones “ancestrales” indígenas (según la perspectiva “arqueologizante” emblemáticamente representada en la obra de Guy Strésser-Péan),<sup>52</sup> sino más bien en mostrar y examinar algunos ejemplos de las dinámicas culturales que con frecuencia cada vez mayor caracterizan la vida de los pueblos amerindios actuales. Al relacionarse y conectarse cada vez más con el mundo globalizado que los rodea, los miembros de las comunidades indígenas modifican su manera de “imaginarse” al interior de las naciones que los incorporan (y no han logrado asimilar y cancelar su especificidad), adaptando a los nuevos contextos su propia idea del pasado (a menudo [re]construido), el valor que

<sup>51</sup> Berardino Palumbo, *L'UNESCO e il campanile. Antropologia, politica e beni culturali in Sicilia occidentale*, 2003.

<sup>52</sup> Guy Strésser-Péan, *op. cit.*, 2005.

atribuyen al idioma nativo, a la memoria colectiva y a los objetos y símbolos que la encarnan, adoptando con frecuencia las mismas lógicas “esencialistas” de sus interlocutores no-indígenas,<sup>53</sup> interactuando con ellos en la “invención” de sus propias tradiciones<sup>54</sup> y demostrando que —si es cierto que aún siguen relegados en una posición histórica de inferioridad estructural— su debilidad no es de ninguna manera sinónimo de pasividad.<sup>55</sup> Al contrario, como observa Arjun Appadurai<sup>56</sup> con respecto a los procesos de etnicización de la modernidad tardía, también los indígenas han empezado (¿o tal vez continuado?) a construir de manera consciente e imaginativa su identidad, a través de la “movilización de las diferencias” que pueden caracterizarlos y la utilización del pasado a la manera de un “archivo sincrónico” del que es posible sacar los “escenarios culturales” más útiles para sus fines.

En esta perspectiva, los ejemplos etnográficos que he venido examinando me parecen demostrar cómo los nahuas de hoy actúan en un campo cada vez más extendido, multitudinario, heterogéneo e interrelacionado, gestionando un patrimonio que en parte otros les atribuyen y en parte ellos mismos eligen conscientemente asumir, plasmar, exhibir y transmitir. Es precisamente ese marco lo que, a mi parecer, confiere un interés particular a ese proteiforme, a veces contradictorio, a menudo histórica y filológicamente discutible, pero en todo caso incontenible “regreso de los aztecas”.

## Bibliografía

- Anderson, Benedict, *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Londres, Verso, 1983.
- Andrews, J. Richard, *Introduction to Classical Nahuatl*, Austin, University of Texas Press, 1975.
- Appadurai, Arjun, *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1996.
- Aramoni Burguete, María Elena, *Talokan tata, talokan nana: nuestras raíces. Hierofanías y testimonios de un mundo indígena*, México, Conaculta, 1990.

<sup>53</sup> James Clifford, *The Predicament of Culture. Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*, 1993.

<sup>54</sup> Eric J. Hobsbawm y Terence Ranger (eds.), *The Invention of Tradition*, 1983.

<sup>55</sup> James Clifford, *op. cit.*

<sup>56</sup> Arjun Appadurai, *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*, 1996.

- Arizpe, Lourdes, *Parentesco y economía en una sociedad nahua. Nican Pehua Zacatipan*, México, INI, 1973.
- Báez-Jorge, Félix y Lupo, Alessandro (eds.), *San Juan Diego y la Pachamama. Nuevas vías del catolicismo y de la religiosidad indígena en América Latina*, Xalapa, Gobierno del Estado de Veracruz/Sapienza Università di Roma, 2010.
- Barlow, Robert, *The Extent of the Empire of the Culhua Mexica*, Berkeley, University of California Press, 1949.
- Bartolomé, Miguel Alberto, *Gente de costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas en México*, México, Siglo XXI/INI, 1997.
- Beaucage, Pierre, "A qui appartient le patrimoine culturel autochtone? Un débat autour d'un livre au Mexique", *Recherches Amérindiennes au Québec*, vol. 21, núm. 1, 1992a, pp. 80-84.
- , "Ciencia y ética", *Ojarasca*, núm. 6, 1992b, pp. 85-87.
- Beaucage, Pierre y Taller de Tradición Oral, *Corps, cosmos et environnement chez les Nahuas de la Sierra Norte de Puebla. Un aventure en anthropologie*, Montreal, Lux, 2009.
- Bénat Tachot, Louise y Gruzinski, Serge (eds.), *Passeurs culturels. Mécanismes de métissage*, Le Mesnil-sur-l'Estrée, Presses Universitaires de Marne-la-Vallée/Éditions de la Maison de Sciences de l'Homme, 2001.
- Bricker, Victoria R., *El Cristo indígena, el rey nativo. El sustrato histórico de la mitología del ritual de los mayas*, México, FCE, 1981.
- Broda, Johanna, "Prólogo", en Arturo Gómez Martínez *Tlanetokilli. La espiritualidad de los nahuas chicontepecanos*, México, Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca, 2002, pp. 7-10.
- Castaneira Yee Ben, Alejandro, "La ruta mareña. Los huaves en la costa del Istmo sur de Tehuantepec, Oaxaca (siglos XIII-XXI). Territorios fluidos, adaptación ecológica, división del trabajo, jerarquizaciones interétnicas y geopolítica huave-zapoteca", tesis de doctorado México, UAM-I, 2008.
- Clifford, James, *The Predicament of Culture. Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*, Cambridge, Harvard University Press, 1993.
- Donat, Lidia, "Curanderos o promotores? "La salud comunitaria tra medicina tradizionale e istituzioni biomediche in una comunità nahua veracruzana", en Alessandro Lupo (ed.), *Antropologia della salute indígena: popolazione nativa e istituzioni sanitarie in Messico*, Roma, CISU (en prensa).
- Evans-Pritchard, Edward E., *The Nuer: A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People*, Londres, Oxford University Press, 1940.
- Galinier, Jacques y Molinié, Antoinette, *Les néo-indiens. Une religion du III<sup>e</sup> millénaire*, París, Odile Jacob, 2006.
- García Martínez, Bernardo, *Los pueblos de la sierra. El poder y el espacio entre los indios del norte de Puebla hasta 1700*, México, El Colegio de México, 1987.

- Gómez Martínez, Arturo, *Tlaneltokilli. La espiritualidad de los nahuas chicontepecos*, México, Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca, 2002.
- Gruzinski, Serge, *La colonization de l'imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol, XVIIe-XVIIIe siècle*, París, Gallimard, 1988.
- , *La pensée métisse*, París, Fayard, 1999.
- Haly Meyer, Richard, "The true, the false, and the sacred: making sense in Mesoamerican oral traditions", tesis doctoral, Santa Bárbara, University of California, 1992.
- Hobsbawm, Eric J. y Ranger, Terence (eds.), *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.
- Knab, Timothy, *A War of Witches. A Journey into the Underworld of the Contemporary Aztecs*, Nueva York, Harper San Francisco, 1995.
- , *The Dialogue of Earth and Sky. Dreams, Souls, Curing, and the Modern Aztec Underworld*, Tucson, University of Arizona Press, 2004.
- Knab, Tim y Sánchez, María Eugenia, "Animistic beliefs of San Miguel Tzinacapan" (mecanoescrito), 1975.
- Lockhart, James, *The Nahuas after the Conquest. A Social and Cultural History of the Indians of Central Mexico, Sixteenth through Eighteenth Centuries*, Stanford, Stanford University Press, 1992.
- López Austin, Alfredo, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, 2 vols., México, UNAM, 1980.
- , *Tamoanchan y Tlalocan*, México, FCE, 1994.
- Lupo, Alessandro, "El sol en Jerusalén", *La Palabra y el Hombre*, núm. 80, 1991, pp. 197-206.
- , *La Tierra nos escucha. La cosmología de los nahuas de la Sierra a través de las súplicas rituales*, México, INI-Conaculta, 1995.
- , "Los cuentos de los abuelos. Un ejemplo de construcción de la memoria entre los Nahuas de la Sierra Norte de Puebla, México", *Anales de la Fundación Joaquín Costa*, 15, 1997, pp. 263-284.
- , "Los visitantes del Talocan. Las representaciones de un mundo ajeno de los Nahuas de la Sierra de Puebla", en Davide Domenici, Carolina Orsini, Sofia Venturoli (eds.), *Il sacro e il paesaggio nell'America indigena*, Boloña, CLUEB, 2003, pp. 115-127.
- , "Pagani o cristiani? Il recupero della religione azteca nel Messico indigeno di oggi", en Alessandro Lupo, Leonardo López Luján, Luisa Migliorati (eds.), *Gli Aztechi tra passato e presente. Grandezza e vitalità di una civiltà messicana*, Roma, Carocci, 2006, pp. 181-199.
- , *El maíz en la cruz. Prácticas y dinámicas religiosas en el México indígena*, Xalapa, Instituto Veracruzano de la Cultura/Conaculta, 2013.
- , "La indianización del Evangelio: los protagonistas de la transformación posconciliar del catolicismo indígena mexicano", en Pedro

- Pitarch y Gemma Orobitg (eds.), *Modernidades indígenas*, Madrid-Frankfurt, Iberoamericana/Vervuert, 2012, pp. 201-233.
- McDowell, Bart, "The Aztecs", *National Geographic*, vol. 158, núm. 6, 1980, pp. 714-751.
- Milano, Chiara, "La legitimación de las medicinas indígenas en México. El ejemplo de Cuetzalan del Progreso", *Dimensión Antropológica*, vol. 14, núm. 41, 2007, pp. 81-106.
- MS 6877 (Visitas pastorales del Obispo Mota y Escobar, 1609-1624) Biblioteca Nacional, Madrid.
- Palumbo, Berardino, *L'UNESCO e il campanile. Antropologia, politica e beni culturali in Sicilia occidentale*, Roma, Meltemi, 2003.
- Paso y Troncoso, Francisco del (ed.), *Papeles de Nueva España, II serie geográfica y estadística*, vol. 5, Madrid, Sucesores de Rivadaneira, 1906.
- Popoca, Juan Alberto, "Cuetzalan y la danza de los quetzales", *México desconocido*, núm. 102, 1985, pp. 40-43.
- Pury, Sybille de, "La lingua nahuatl: tra fama e abbandono", en Alessandro Lupo, Leonardo López Luján, Luisa Migliorati (eds.), *Gli Aztechi tra passato e presente. Grandezza e vitalità di una civiltà messicana*, Roma, Carocci, 2006, pp. 173-180.
- Signorini, Italo y Lupo, Alessandro, *Los tres ejes de la vida. Almas, cuerpo, enfermedad entre los nahuas de la Sierra de Puebla*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1989.
- Stresser-Péan, Guy, "Plumes vertes ou plumes rouges. Quetzalli ou cuezalin", en Patrick Lesbre y Marie-José Vabre (eds.), *Le Mexique préhispanique et colonial. Hommage à Jacqueline de Durand-Forest*, París, L'Harmattan, 2004, pp. 205-208.
- , *Le Soleil-Dieu et le Christ. La christianisation des Indiens du Mexique vue de la Sierra de Puebla*, París, L'Harmattan, 2005.
- Sullivan, Thelma D., *Compendio de la gramática náhuatl*, México, UNAM, 1976.
- Taller de Tradición Oral de la Sociedad Agropecuaria del CEPEC, *Maseual sanilmej. Cuentos indígenas de San Miguel Tzinacapan*, Puebla, 12 vols., San Miguel Tzinacapan, Sociedad Agropecuaria del CEPEC, 1983-1990.
- , *Tejuan tikintenkakiliayaj in toueyitatajuan. Les oíamos contar a nuestros abuelos. Etnohistoria de San Miguel Tzinacapan*, México, INAH, 1994.
- Tedlock, Dennis, *The Spoken Word and the Work of Interpretation*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 1983.
- Troilo, Claudia, "Dio abitava già qui. Teologia india e ridefinizione dell'identità tra protagonismo indigeno e nuove forme di indigenismo. Il caso messicano", tesis doctoral, Roma, Università di Roma Tre, 2011.
- Tuzi, Grazia, "The Voladores Dance. On the Use of Evidence from the Past to Interpret the Present", en Matthias Stöckli y Arnd Adje Both (eds.), *Flower World. Music Archaeology of the Americas*, Berlín, Ekho Verlag, 2013, vol. 2, pp. 159-176.

