

Ana Díaz

“Introducción”

p. 7-24

Cielos e inframundos. Una revisión de las cosmologías mesoamericanas

Ana Díaz (coordinación)

México

Universidad Nacional Autónoma de México,
Instituto de Investigaciones Históricas/Fideicomiso
Felipe Teixidor y Moserrat Alfau de Teixidor

2015

272 p.

Ilustraciones

(Serie Antropológica, 24)

ISBN 978-607-02-7226-4

Formato: PDF

Publicado: 24 de mayo de 2016

Disponible en:

<http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/cielos/inframundos.html>



INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

DR © 2016, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas. Se autoriza la reproducción sin fines lucrativos, siempre y cuando no se mutile o altere; se debe citar la fuente completa y su dirección electrónica. De otra forma, requiere permiso previo por escrito de la institución. Dirección: Circuito Mario de la Cueva s/n, Ciudad Universitaria, Coyoacán, 04510, México, Ciudad de México

INTRODUCCIÓN

El presente volumen tiene por objetivo acercarse a un tema clásico de los estudios mesoamericanos: la concepción del cosmos indígena.¹ En específico, nos interesa revisar las relaciones concebidas entre el cielo, la tierra y el inframundo. A partir del análisis y la relectura de fuentes, discutimos la noción, comúnmente aceptada, de que estos espacios eran pensados como estructuras fijas de niveles superpuestos que ocupaban lugares estáticos ajenos al devenir histórico y a la acción del hombre. Proponemos que los espacios cosmológicos son elementos dinámicos que se definen a partir de su interrelación y de la acción ritual ejecutada por agentes humanos y no humanos a lo largo de la historia.

Los trabajos de esta obra muestran que las cosmografías indígenas son susceptibles de subdividirse y organizarse en complejas “geografías” y “corografías”, cuyas partes se construyen con arreglos modulares que se suceden de manera ordenada: trece y nueve espacios, cuatro rumbos cardinales, patrones de cuatro o cinco colores, dioses, meteoros, signos calendáricos y dos momentos o cualidades del día.² Estos arreglos no son modelos fijos de datos, por el contrario, reflejan dinámicas fluctuantes cuya comprensión no puede ser cabal si el discurso cosmológico se reduce a una superposición de nueve o trece pisos. La segmentación y la fragmentación

¹ Utilizo el término “indígena” en ausencia de uno más adecuado, aunque subrayo que constituye uno de los principales intentos de colonización y homogeneización del “otro” al pasar por alto sus propias categorías analíticas. El uso de este concepto no distingue diferencias étnicas, sociales, históricas, culturales y lingüísticas importantes para los grupos americanos. Nos interesa destacar que lo que hoy designamos como Mesoamérica resulta un espacio diverso, histórico y sumamente complejo, por lo que no puede acotarse a partir de términos totalizadores y ahistóricos. Para una reflexión sobre estos temas, véanse Levin y Navarrete (2007), Navarrete (2011) y Jáuregui (2008).

² La organización modular o celular implica la sucesión ordenada, simétrica, numérica, de partes que conforman unidades mayores. Lockhart (1999) identificó este tipo de arreglo y lo discutió con claridad y profundidad en su obra.

del cielo y el inframundo no se agotan en la oposición de arreglos horizontales y verticales, pues si bien estos espacios pueden dividirse en niveles y proyectar en sí mismos las regiones cardinales terrestres, los sitios del “más allá” también incluyen fenómenos presentes en la tierra, reconocibles en la geografía de las propias comunidades: montes, ojos de agua, palacios, cuevas, caminos, colores, personas y esencias.³ Así, los elementos terrestres se reproducen de manera casi especular en los otros niveles cosmológicos y se funden en la dimensión onírica para conformar complejas cosmologías históricas y regionales. Por lo tanto, una de las principales contribuciones de este volumen consiste en hacer a un lado las categorías analíticas que predisponen nuestro entendimiento de las cosmologías y las cosmografías mesoamericanas, por ejemplo, la convicción de que el cielo es un espacio infijo arriba y el inframundo un sitio subterrestre (Mikulska; Neurath, en este volumen).

En este contexto, ofrecemos un análisis detallado de las dinámicas y las relaciones entre los espacios cosmológicos a partir de la revisión de imágenes, rituales y memoria oral, por medio de una relectura de las fuentes históricas, arqueológicas y etnográficas. Con la finalidad de consolidar este estudio, algunos autores hemos incorporado un análisis historiográfico que facilita el traslado del estudio de los conceptos cosmológicos más allá de la observación de las formas autóctonas de pensamiento. Revisamos cómo desde el siglo XVI hasta el XXI se han sucedido las interpretaciones que reconstruyen la visión del mundo mesoamericano. Uno de nuestros principales intereses consiste en ubicar cada una de las propuestas analíticas que explican dicha cosmología y sus discusiones derivadas dentro de su respectivo contexto histórico. Nuestra intención no es proponer otro modelo universalista de la cosmología mesoamericana, sino plantear la posibilidad de que una gama de repertorios ha operado de manera simultánea como producto del momento histórico, de las variaciones regionales, de los procesos regenerativos de la memoria visual y de la especificidad de uso en

³ Véanse los ejemplos de la configuración cosmológica obtenidos por Knab (1991; 2004) y Pitarch (1996) en su trabajo de campo con comunidades nahuas y mayas. Una dinámica similar se encuentra en descripciones coloniales, como el *Popol Vuh*.

contextos determinados. Los cinco primeros capítulos son aportaciones originales que presentan el estado de discusión actual sobre el tema de las cosmologías mesoamericanas. En el Apéndice I presentamos la traducción al español de un trabajo clásico de Cecelia Klein publicado en la década de 1980. Pese a la innovación de su propuesta, el texto de Klein ha tenido poca difusión en México. Lo incorporamos porque es un antecedente directo del tipo de reflexiones que planteamos, de modo que establece un marco de referencia para evaluar la dirección que han tomado las discusiones durante los últimos 30 años.

CIELO, TIERRA E INFRAMUNDO MESOAMERICANOS:
¿ESTRUCTURAS FIJAS O ESPACIOS MUTABLES?

La descripción de la forma y el funcionamiento del cosmos indígena aparece en varias obras desde la época colonial, aunque de manera fragmentaria y controversial porque difícilmente encontramos dos fuentes que brinden la misma versión de la estructura cosmológica. Hasta principios del siglo XX, Eduard Seler (1902-1923)⁴ dio coherencia a la explicación del cosmos mexicana al integrar los datos contradictorios de una gran variedad de obras, entre las que destaca la imagen del cosmos del *Códice Vaticano A*. Con base en esta imagen generó el modelo explicativo que concibe al cielo como una sucesión de trece pisos y al inframundo como un espacio de nueve niveles, aunque el mismo Seler comentó que la cosmología mexicana era más compleja, pues incorporaba la proyección de los rumbos cardinales y otros datos (Nielsen y Sellner, en este volumen). La eficiencia pedagógica del modelo y su similitud con las cosmografías clásicas euroasiáticas facilitó su aceptación y su institucionalización como la visión del mundo compartida por todos los mesoamericanos hasta el momento de la conquista.

⁴ Archivo Histórico del Museo Nacional de Antropología (en adelante AHMNA), “Traducción al español de ‘Mythus und Religion der Alter Mexikaner’ de Eduard Seler”, Fondo Museo Nacional de México (1851-1964)”, v. 262, 1907, exp. 100800, fojas 121-180.

El modelo de trece cielos y nueve inframundos ha sufrido ligeras modificaciones con el paso del tiempo, pero básicamente se ha mantenido como el estudio clásico que ofrece la interpretación cosmológica mesoamericana formalizada por la academia (Klein, 1982; Nielsen y Sellner, y Díaz, en este volumen). Las ideas de Seler han sido completadas y difundidas por renombrados especialistas como Alfred Tozzer, Walter Krickeberg, Eric Thompson, William Holland, Alfonso Caso, Miguel León-Portilla, Alfredo López Austin y Eduardo Matos Moctezuma.⁵ En 2008 y 2009 salieron a la luz tres trabajos que analizan casos concretos de cielos e inframundos mesoamericanos desde diversas disciplinas: Mikulska (2008), Nielsen y Sellner (2009) y Díaz (2009). Si bien no se trata de los primeros estudios que cuestionan algunos de los planteamientos del cosmos piramidal de 13/9 pisos (Klein, 1982), su importancia reside en que aportan elementos que conceden la posibilidad de completar y, en algunos casos, desestabilizar las explicaciones cosmológicas dominantes que postulan una organización del cielo y el inframundo en 13 y nueve espacios fijos superpuestos, habitados por deidades o asociados a momentos u horas del día.

Podemos mencionar tres aportaciones fundamentales de los trabajos que presentamos: 1) la revaloración de las fuentes prehispánicas respecto de las coloniales; 2) la revisión crítica del modelo de los niveles verticales superpuestos de 13 pisos celestes y nueve inframundanos, y 3) el planteamiento de nuevas alternativas cosmográficas para entender la composición de los mundos mesoamericanos. Después de dos años de debatir y madurar las propuestas, los autores de estos trabajos decidimos integrarlas en un solo ejemplar. Como resultado surgió este libro, en el que gracias al diálogo inter y transdisciplinario las ideas pudieron tomar nuevos caminos y apuntar a otras maneras de entender la imaginación

⁵ La exposición más detallada sobre la construcción de los modelos que explican la configuración del cosmos mesoamericano se presenta en Nielsen y Sellner; Díaz, y Mikulska, en este volumen. A manera de preámbulo, podemos considerar que algunos de los trabajos pioneros más representativos sobre el tema son los de Seler (1902-1923; AHMNA), Tozzer (1907), Thompson (1934; 1954; 1970), Krickeberg (1950), Holland (1961; 1963) y León-Portilla (1966; 1994), cuyas ideas han sido retomadas por otros autores que las han completado, difundido y oficializado: León-Portilla (1966), Caso (1967), López Austin (1984; 1994) y Matos (1987; 2008).

del mundo indígena. Invitamos a otros especialistas a participar en la discusión.

EL PROBLEMA DE LAS FUENTES, EL ORIGINAL PERDIDO

El modelo cosmológico de 13/9 pisos se originó a partir de la imagen que ocupa las dos primeras láminas del *Códice Vaticano A*, de origen colonial, reconocida como la “representación original” del cosmos prehispánico. Dado que no se han hallado imágenes similares en ningún otro soporte o formato en el amplio repertorio de objetos arqueológicos, históricos y etnográficos⁶ encontrados en el territorio mesoamericano, se ha argumentado que las imágenes cosmográficas de este tipo debieron reproducirse sólo en códices y que éstos se perdieron o se destruyeron. Es decir, el discurso cosmográfico “original” prehispánico se generalizó a partir de una imagen colonial única, que ha sido institucionalizada por la academia cuatro siglos después. Resulta interesante que dado su contenido y arreglo no aparezca en otra fuente, ni siquiera en las crónicas más tempranas que también pretendieron describir las prácticas heréticas y la mitología indígenas, como el *Códice florentino*, que en su séptimo libro incluye imágenes de astronomía, cosmografía e historia natural indígena.

Con el objetivo de dar seguimiento a una genealogía de las imágenes cosmológicas mesoamericanas, presentamos todas las figuras referidas en el libro en un apartado concebido como unidad, que también funciona de manera independiente.⁷ Se incluye una gran variedad de “cielos” indígenas de fuentes primarias arqueológicas, históricas y etnográficas. Los colaboradores nos hemos esforzado por ofrecer una muestra inclusiva y representativa, aunque no exhaustiva, con la intención de abarcar un amplio repertorio de

⁶ Por objetos etnográficos entendemos todas las piezas utilizadas por los habitantes de las comunidades, ya sea que formen parte de la vida cotidiana o que restrinjan su uso a contextos rituales. Esta categoría no contempla las figuras hechas por un informante indígena para explicar su cosmología a un antropólogo, a menos que reproduzcan algún repertorio tradicional.

⁷ No incluye las imágenes del Apéndice I, porque se respetó el orden que presentan en la publicación original (Klein, 1982).

piezas que incorporan representaciones de cielos e inframundos en diferentes soportes y formatos.

El apartado gráfico permite reconstruir una especie de genealogía de las imágenes cosmográficas indígenas, que incluye piezas prehispánicas, cristianas —europeas y novohispanas—, etnográficas y académicas, es decir, modelos explicativos creados por intelectuales no indígenas. Esta sección es esencial para el libro, pues desestabiliza la noción de que existe sólo una imagen que se erige como la voz oficial del pasado indígena prehispánico: la lámina del cielo del *Códice Vaticano A*. La exposición de este repertorio plástico posibilita la comprensión de la función de esta imagen al ubicarla como un eslabón de la cadena de una cultura visual coherente y autorregenerativa, mas no como el único sobreviviente de una tradición milenaria erradicada con la quema de códices. El apartado de imágenes funciona, entonces, como un corpus homogéneo y complementa los textos, pues cada figura constituye una fuente primaria; además, permite tener una mirada de conjunto de las piezas y hace evidentes las relaciones que van más allá de las interpretaciones propuestas en este volumen.

LAS TRES ESFERAS DEL COSMOS: ¿UNA CONCEPCIÓN UNIVERSAL?

Tanto para los evangelistas del siglo XVI —entre los que destaca fray Pedro de los Ríos, el compilador del *Códice Vaticano A*— como para los intelectuales del XIX —entre ellos Seler—, el universo real o mítico constaba de tres espacios claramente definidos y diferenciados. El cielo era concebido como un sitio iluminado y diáfano, el inframundo era una región oscura y funesta, el espacio de confinamiento de los muertos, y la tierra era un espacio neutral intermedio habitado por los hombres.⁸ Convenientemente, se han identificado estas concepciones en todas las denominadas “antiguas civilizaciones” —la egipcia faraónica, la sumeria, la griega y la me-

⁸ Seler fue influido por las ideas mítico-astronómicas de la “lunar school of mythological interpretation”, encabezada por Siecke. Entre las obras más representativas del autor pueden citarse: *Die Liebesgeschichte des Himmels* [La historia de amor del cielo] (1892), *Mythologische Briefe* (1901) y *Mythus, Sage, Märchen in ihren Beziehungen zur Gegenwart* (1906) (en Nicholson, 1990: XIV).

soamericana—, como si se tratara de diferentes versiones de una idea universal. Es preciso reconocer que esta noción es sólo una de las tantas posibilidades de plantear la dinámica cosmológica, como muestran los trabajos etnográficos realizados en regiones de Oceanía, Siberia o la Amazonia, que desestabilizan las premisas ontológicas derivadas de los estudios clásicos de las supuestas altas civilizaciones.

La idea de que el cielo es uno y siempre igual, un espacio perenne e inmutable, corresponde más a la noción europea occidental, derivada de la metafísica aristotélica. En los estudios de este volumen se ha identificado que la tierra, el cielo y el inframundo americanos son espacios complejos cuyos límites territoriales no necesariamente coinciden con los del contexto cultural cristiano. Más que una división concreta de tres espacios verticales, se reconocieron oposiciones entre el arriba y el abajo, el “aquí” —la tierra— y el “allá” —el cielo nocturno/diurno—, y entre el día y la noche, lo que deriva en una dinámica de alternancia cíclica que involucra los signos calendáricos, los cuatro rumbos cardinales y grupos de colores. Este arreglo espacio-temporal, que se proyecta vertical y horizontalmente, no debe entenderse como una estructura fija e inmutable, sino como un devenir sustentado en una lógica suficientemente flexible y selectiva para integrar nuevos contenidos a su repertorio y mantenerse actualizada ante las nuevas circunstancias históricas.

En este contexto, toma sentido la aparente contradicción de las fuentes coloniales que refieren un cielo dividido unas veces en nueve y otras en 13 partes. Parece una fragmentación del espacio en un abanico de posibilidades: dos, siete, nueve o 13 regiones, que cambian según el momento y el contexto. Esta lógica también explica la proyección hacia arriba y hacia abajo de las cuatro regiones cardinales y el hecho de que tanto el cielo como el inframundo sean espacios habitados por una amplia variedad de seres —dioses, antepasados, almas—, objetos —palacios, jardines, semillas, objetos rituales y ofrendas— y calidades —colores, números y signos calendáricos—, además de que permiten el tránsito de esencias humanas y no humanas a través de sus umbrales —especialistas rituales, almas humanas robadas, ancestros, esencias y fenómenos meteorológicos que cambian de forma—. Una manera de comprender lo que sucede en el cielo y el inframundo consiste en visualizarlos como espacios

en transformación, que están en constante comunicación por medio de acciones rituales que permiten el flujo de esencias, como la sangre, el humo del copal y la luz. También permiten la circulación de personajes míticos e históricos, cuyo descenso a la tierra se ha conservado en códices y monumentos. Se trata de espacios de multiplicidad que pueden contener igualmente al sol, la lluvia, los ancestros y los muertos, las ramas de ceibas gigantes, las diosas de faldas de caracoles o la corte celestial cristiana.

Para seguir este argumento sin caer en la reducción caótica de los patrones cosmológicos, es necesario plantear cómo se utiliza el término “tradición” en este trabajo en referencia a la continuidad de los contenidos que permanecen entre varias generaciones. En lugar de concebirla como un sustrato estático que opone resistencia a los agentes externos, proponemos considerarla como una serie de estrategias que hacen posible la integración de nuevas condiciones y circunstancias —históricas, políticas, sociales— que se presentan en momentos específicos. Esto se logra al respetar la congruencia interna de los aspectos fundamentales de los usos y costumbres de sus usuarios; de esta manera se actualiza constantemente y genera coherencia entre el pasado, el presente y el futuro, y entre los conceptos y las prácticas. Es decir, no negamos la continuidad de sustratos en decursos de larga duración, sino que refinamos el análisis al enmarcar los fenómenos en su contexto histórico, social y político, y contemplamos los cambios que resultan significativos para entender la dinámica regenerativa y selectiva de la memoria. Al integrar los datos desde esta perspectiva, es posible reconocer la complejidad que yace detrás de la propuesta que enfatiza al imaginario cosmológico como un producto emergente e inestable, fruto de la acción creativa en diferentes lugares y momentos históricos, lo que genera una continuidad coherente con la realidad de los usuarios.

Es importante señalar que no buscamos generar un nuevo “gran modelo” que explique y abarque en su totalidad una visión de mundo compartida por los grupos que habitaron Mesoamérica. Más bien proponemos abrir el panorama a nuevas posibilidades analíticas y metodológicas con el fin de obtener mayor provecho de los datos de las fuentes, tanto documentales como no documentales, que brindan información sobre esos “otros espacios”: el cielo y el inframundo de los nahuas de los conventos del siglo XVI, los huicholes contempo-

ráneos o los andreseros mayas de principios del siglo XX. De este modo, la historiografía mesoamericanista, el análisis de la imagen y la literatura americana y medieval, la cultura material, la lingüística, los estudios antropológicos, el análisis de técnicas y materiales y la incorporación de otras regiones culturales, como el suroeste de Estados Unidos, nos permiten ampliar el panorama analítico y reflexionar sobre la complejidad de intentar reconstruir una visión panmesoamericana única y estable del cosmos.

LAS PROPUESTAS

Abrimos la discusión con el capítulo de Jesper Nielsen y Toke Sellner Reunert, quienes ponen en la mesa el problema de reconstruir un imaginario prehispánico con base en fuentes coloniales sin detallar el contexto en el que se produjeron. Los autores rastrean la consolidación de la reconstrucción de Eduard Seler —13 niveles superiores y nueve inferiores— como la versión oficial del cosmos mesoamericano, a pesar de que el mismo Seler comentó que la configuración del cosmos mexicano era más compleja que su síntesis. Nielsen y Sellner critican la imposición de un modelo estructuralista ahistórico y universal, aunque no niegan la presencia de un repertorio cosmográfico que implica la superposición de nueve o 13 niveles. Argumentan que se trata de una práctica que se ciñe a un momento histórico preciso, resultado del contacto de los indígenas con el imaginario cosmográfico cristiano de los siglos XIV al XVI. Más allá de proponer que los indígenas hayan tenido contacto directo con la obra de Dante, basta reconocer que la estructura del universo cristiano estaba fundada en la misma tradición que posibilitó la redacción de ésta y otras obras representativas de la literatura medieval y renacentista. Estas concepciones formaban parte de un sustrato teológico básico, difundido con la evangelización y adaptado a los discursos cosmológicos indígenas, como se observa en las fuentes coloniales.

En el segundo capítulo, planteo la necesidad de elaborar una genealogía de las imágenes para reconocer algunos de los cambios sufridos por los repertorios cosmográficos prehispánicos y coloniales. Presento una muestra que abarca ejemplares representativos del

imaginario plástico y la tradición oral. La propuesta apunta a una revaloración de la cultura visual como un elemento analítico fundamental para mejorar nuestro entendimiento de los cielos amerindios. Para completar la discusión de Nielsen y Sellner, el texto inicia con una reconstrucción historiográfica en busca del origen de los modelos explicativos que proponen la existencia de un cosmos mesoamericano unitario y fijo. Posteriormente hace una relectura de fuentes históricas nahuas del siglo XVI para mostrar sus contradicciones y la dificultad de sostener la existencia de una noción cosmográfica panmesoamericana. Por último, con una sección del *Códice Borgia* como hilo conductor, se analizan varias imágenes indígenas que toman otro sentido al ser interpretadas a la luz de las relaciones que surgen entre ellas a partir de los elementos celestes que las distinguen. El estudio permitió plantear la coexistencia de repertorios celestes que operan en ámbitos diversos, cuya especificidad de uso depende, entre otras cosas, del usuario a quien va dirigido y del momento histórico en que se crearon. Uno de los aspectos más notables del texto es que introduce dos elementos nuevos a la discusión sobre la configuración celeste: su capacidad de transformación y la necesidad de mediación con otros ámbitos, como la tierra y el espacio onírico. El cielo no se percibe como una esfera escindida y ajena al devenir humano, sino como un espacio habitable y habitado, en transformación constante por el tránsito de esencias y personajes. En este contexto, se enfatiza el peso de la acción ritual como un elemento que permite la interacción y el flujo de estas esencias desde y hacia los cielos.

Con la misma orientación, Katarzyna Mikulska ofrece en el tercer capítulo un estudio que subraya de nuevo la importancia de la imagen prehispánica como primera fuente para comprender lo que sucede con los cielos. Al articular su investigación con el análisis lingüístico, Mikulska detalla cómo los términos nahuas para “cielo” e “inframundo” y sus representaciones gráficas se combinan y se complementan. El resultado es un planteamiento novedoso que cuestiona la división de las tres esferas —cielo, tierra e inframundo— para formular un antagonismo entre el “aquí” y el “allá”, que funciona por oposición complementaria. “Aquí” está la tierra habitada por nosotros y “allá” la región de los muertos, los ancestros, las estrellas, el interior de las cuevas y el espacio onírico. Esta oposición

se observa también en la distinción entre arriba y abajo: de día el arriba es ocupado por el cielo diurno y en la noche el sol desciende para dar paso a la oscuridad que se eleva. Mikulska infiere una interesante transformación que afecta las cualidades esenciales —físicas— del espacio: Mictlan, Omeyocan, *ilhuicatl*, *topan*. Esta dinámica implica que cada nuevo espacio surgido de dicha transformación requiere de un orden. Para ello hay una lógica combinatoria que forma parte de un sistema relacional que incluye las regiones cardinales, los colores, los números y ciertos repertorios de dioses —cuatro, cinco, 400—, y da pauta al mundo ordenado. La autora añade a la discusión una serie de personajes celestes —*tzitzimime*—, que a su vez reproducen arreglos numéricos y cardinales —principalmente la oposición norte-sur— y conforman complejos sistemas simbólicos que matizan y califican los espacios celestes y los mundos del más allá.

Sobre el mismo argumento de la organización espacial que se proyecta a los distintos ámbitos del mundo —la tierra y las regiones superior e inferior—, Élodie Dupey introduce en el cuarto capítulo un tema fundamental para rematar nuestra comprensión de la dinámica cosmológica: el cromatismo. Advierte que es un lugar común pensar en la asociación unívoca entre los cuatro colores y las cuatro regiones cardinales, lo que limita las posibilidades de significación de los grupos de colores que aparecen en las fuentes mayas y nahuas en combinaciones y secuencias más complejas. Dupey ofrece un estudio que permite identificar una sintaxis cromática que depende de las combinaciones de colores en contextos específicos, tanto en las secciones de códices como en las narraciones míticas. El resultado es un sistema relacional que vincula los colores con las regiones cardinales, los espacios sub y supraterrestres, algunas series de deidades susceptibles de fraccionarse en advocaciones de distinto color, signos calendáricos, árboles, variedades botánicas —tipos de maíz— y una gama de elementos que aparecen a menudo en las distintas versiones de narraciones originarias. Dupey propone que los niveles verticales del cosmos pueden identificarse en las bandas de cuatro colores con las que se representa el cielo en varias fuentes del centro de México. Cabe mencionar que en este volumen Díaz aporta una interpretación distinta de las bandas. De este modo se corrobora la necesidad de continuar con el estudio y la discusión

de estos temas, pues aún queda mucho por entender y descubrir. Dupey concluye con un análisis del mito del nacimiento del maíz y lo relaciona con la instauración de los postes coloridos que dan sustento al mundo y que mantienen separados y conectados al mismo tiempo los tres espacios verticales.

En el quinto capítulo, Johannes Neurath hace dos aportaciones significativas: una revisión crítica a la construcción de las explicaciones de la cosmología huichola a partir de los trabajos de Preuss —asociado a la Escuela Mexicanista de Berlín, encabezada por Selser— y un análisis a la intervención del espacio celeste en una serie de rituales huicholes. Su conclusión es que el cielo no es algo dado ni fijo: se inventa, se destruye y se renueva. Para Neurath existe una firme oposición entre el cielo diurno y el nocturno. Es la tensión constante entre estas cualidades la que determina, en principio, la necesidad del ritual para mantener activo y sano el mecanismo de renovación, en el que varios agentes participan. Al estudiar la manera en que chamanes, entidades celestes —dioses solares o estelares—, templos, santuarios y otros objetos interactúan en contextos para renovar al cielo diurno, propone que “la complejidad de la acción ritual produce diferenciaciones a nivel ontológico que impiden la construcción de modelos simples” (Neurath, en este volumen). Para ejemplificar el abuso de las interpretaciones modernas, expone el caso de la escalera —*imumui*—, objeto utilizado por el sol para ascender, concebida erróneamente como otra evidencia de la universalidad del modelo celeste de la pirámide escalonada mesoamericana. Como apunta el autor, la escalera no es una representación ni una metáfora ni una teorización ontológica, se trata de un objeto importante por que le permite al sol llevar a cabo su función y por lo tanto debe comprenderse dentro de la dinámica ritual en la que participa.

El primer apéndice incluye la traducción al español del trabajo de Cecelia Klein, publicado en inglés en 1982. La autora cuestiona el arreglo exacto de los segmentos del cosmos y señala que éstos variaban según su localización y sus connotaciones (Klein, 1982: 2). Advierte la existencia de por lo menos dos modelos cosmológicos que funcionaban de manera simultánea en la época prehispánica: el primero es la conocida estructura arquitectónica de 13 pisos celestes y nueve inferiores, que según Klein sería utilizada por los gru-

pos de elite, y el segundo consiste en un cosmos tejido, un tapete terrestre cuyas cuerdas, nudos e hilos se proyectarían hacia otros ámbitos cósmicos, noción compartida por la mayoría de la población.

Plantear la coexistencia de dos concepciones cosmológicas tan disímiles antes de la llegada de los españoles resulta de por sí paradigmático, pero sugerir que el mundo es un tejido tiene un gran mérito por ser una idea original y propositiva que rompe la inercia de las descripciones académicas anteriores para centrar el énfasis en la información aportada por fuentes primarias e hilar los cabos de la cultura visual y la memoria oral indígena. Otro de los grandes méritos de Klein es incorporar la cultura material como una fuente de conocimiento valiosa e insustituible que nos acerca de manera más eficiente a las formas de pensamiento autóctonas. El argumento de Klein posibilita el reconocimiento de las huellas de una construcción cosmológica en la que materiales como cuerdas, nudos y enlaces, presentes en gran variedad de objetos de uso cotidiano, funcionan no sólo como metáfora del mundo, sino como la lógica estructural que sustenta el discurso cosmológico. El cosmos tejido implica la integración de las partes en un todo, cuyos componentes se conectan bajo un principio de organización geométrica, como la cuadrícula que enlaza elementos verticales y horizontales. Ésta se manifiesta no sólo en los productos textiles, sino en la cestería y otras técnicas que parten del tejido con fibras, como las casas tradicionales hechas con palos, cuerdas, yerbas y hojas de palma. Bajo esta lógica, el techo “tejido” equivale al espacio ocupado por el cielo, por donde transitan los astros; el piso estará ocupado por un tejido terrestre cuyo reverso, formado por cuerdas y nudos, se proyecta al interior de la tierra y forma los canales del inframundo. Estas ideas tienen eco en otros trabajos de este volumen, aunque cada autor llega a conclusiones similares o complementarias por distintas vías.

Baste esta introducción para informar al lector que en este espacio no encontrará explicaciones últimas que den respuestas definitivas al problema de la configuración cosmológica mesoamericana, sino una variedad de argumentos y ejemplos que le permitirán cuestionar la necesidad de buscar una cosmología estable—equivalente a la cristiana— para proyectarla a la supuesta unidad cultural mesoamericana. Más bien, invitamos a pensar en la riqueza

cultural e histórica de los grupos que de alguna forma están representados a partir de los objetos, las palabras y las imágenes que aquí se discuten y analizan. En esta compilación se presentan algunos trazos de un diálogo que no puede reconstruirse en su totalidad, pero que no por eso resulta incomprensible. El objetivo es invitar a la reflexión y continuar el diálogo.

Agradezco al Programa de Becas Posdoctorales, a la Coordinación de Humanidades y al Instituto de Investigaciones Históricas, todas instancias de la Universidad Nacional Autónoma de México, porque su apoyo fue fundamental para la conclusión de este proyecto. Gracias también a todos los que hicieron posible que este volumen tomara forma: a cada uno de los autores, a los dictaminadores, a los revisores, a la traductora, a los compañeros del Departamento Editorial y a los colegas, profesores y amigos, que han enriquecido con sus observaciones los estudios de este libro. A quienes han estado al tanto de los avances de este proyecto en sus diferentes fases. Muchas gracias por sus pequeñas grandes contribuciones.

Ana Díaz

FUENTES

Archivos

Archivo Histórico del Museo Nacional de Antropología (AHMNA), “Traducción al español de ‘Mythus und Religion der Alter Mexikaner’ de Eduard Seler”, Fondo Museo Nacional de México (1851-1964)”, v. 262, 1907, exp. 100800, f. 121-180.

Ibero-Amerikanisches Institut Preußischer Kulturbesitz (IAIPK), Nachlässe Eduard Seler, Bildarchiv, “Kalender Wischensch, Tradition, Geschichte...”, carpeta 118.

BIBLIOGRAFÍA

ALCÁNTARA ROJAS, Berenice. (2011). “Ilhuicac, talticpac y mictlan. Cosmologías nahuas y cristianas en el discurso de evangelización del siglo XVI”. En ciclo de conferencias *Cosmologías indígenas. Nuevas aproximaciones*. 27 de enero. México: Museo Nacional de Antropología.

- BURKHART, Louise. (1989). *The Slippery Earth. Nahua-Christian Moral Dialogue in Sixteenth-Century Mexico*. Tucson: University of Arizona Press.
- CASO, Alfonso. (1967). *Los calendarios prehispánicos*. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas.
- DÍAZ, Ana. (2009). “La primera lámina del *Códice Vaticano A*. ¿Un modelo para justificar la topografía celestial de la antigüedad pagana indígena?” En *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, año 31, n. 95, 5-44.
- HOLLAND, William. (1961). “Relaciones entre la religión tzotzil contemporánea y la maya antigua”. En *Anales del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, v. 13, 113-131.
- . (1962). *Highland Maya Native Medicine: A Study of Cultural Change*. Tesis de doctorado. Tucson: University of Arizona.
- . (1963). *Medicina maya en los altos de Chiapas. Un estudio del cambio sociocultural*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- JÁUREGUI, Jesús. (2008). “Quo vadis Mesoamérica? Primera parte”. En *Antropología. Boletín Oficial del INAH*, nueva época, n. 82: *Mesoamérica y la discusión de las áreas culturales*, 3-31.
- KLEIN, Cecelia F. (1982). “Woven Heaven, Tangled Earth: A Weaver’s Paradigm of the Mesoamerican Cosmos”. En *Annals of the New York Academy of Sciences*, n. 385: *Ethnoastronomy and Archaeoastronomy in the American Tropics*, 1-35.
- KNAB, Timothy J. (1991). “Geografía del inframundo”. En *Estudios de Cultura Náhuatl*, n. 21, 31-58.
- . (2004). *The Dialog of Earth and Sky. Dreams, Souls, Curing, and the Modern Aztec Underworld*. Tucson: University of Arizona Press.
- KRICKEBERG, Walter. (1950). “Bauform und Weltbild im Alten Mexiko”. En *Paideuma*, v. 4, 295-333.
- LEÓN-PORTILLA, Miguel. (1966) [1956]. *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas.
- . (1994) [1968]. *Tiempo y realidad en el pensamiento maya*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- LEVÍN, Danna y Federico Navarrete (eds.). (2007). *Indios, mestizos, españoles. Interculturalidad e historiografía en la Nueva España*. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco/Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas.

- LOCKHART, James. (1999). *Los nahuas después de la conquista. Historia social y cultural de la población indígena del México central, siglos XVI y XVII*. México: Fondo de Cultura Económica.
- LÓPEZ AUSTIN, Alfredo. (1984) [1980]. *Cuerpo humano e ideología*. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- _____. (1994). *Tamoanchan y Tlalocan*. México: Fondo de Cultura Económica.
- MAGALONI, Diana. (2004). *Images of the Beginning: The Painted Story of the Conquest of México in Book XII of the Florentine Codex*. Tesis de doctorado. New Haven: Yale University.
- MATOS MOCTEZUMA, Eduardo. (1987). "Symbolism of the Templo Mayor". En Elizabeth H. Boone (ed.), *The Aztec Templo Mayor*. Washington, D. C.: Dumbarton Oaks.
- _____. (2008) [1975]. *Muerte a filo de obsidiana. Los nahuas frente a la muerte*. México: Fondo de Cultura Económica.
- MIKULSKA, Katarzyna. (2008). "El concepto de *ilhucatl* en la cosmovisión nahua y sus representaciones gráficas en códices". En *Revista Española de Antropología Americana*, v. 38, n. 2, 151-171.
- NAVARRETE LINARES, Federico. (2011). "El cambio cultural en las sociedades indígenas americanas, una nueva perspectiva". En Berenice Alcántara Rojas y Federico Navarrete Linares (eds.), *Hacia otra historia de América: los pueblos indígenas frente al cambio cultural*. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas.
- NICHOLSON, Henry B. (1990). "Gesammelte Abhandlungen zur Amerikanischen Sprach und Altertumskunde. A Historical Review." En Eduard Seler, *Collected Works in Mesoamerican Linguistics and Archaeology*, v. 1. Culver City: Labyrinthos, XIII-XVI.
- NIELSEN, Jesper y Toke Sellner Reunert. (2009). "Dante's Heritage: Questioning the Multi-layered Model of the Mesoamerican Universe". En *Antiquity*, v. 83, n. 320, 399-413.
- PITARCH, Pedro. (1996). *Ch'ulel: una etnografía de las almas tzetzales*. México: Fondo de Cultura Económica.
- SELER, Eduard. (1902-1923). *Gesammelte Abhandlungen zur Amerikanischen Sprach und Altertumskunde*. Berlín: A. Asher.
- _____. (1990). *Collected Works in Mesoamerican Linguistics and Archaeology*. 5 vols. Culver City: Labyrinthos.

- THOMPSON, J. Eric S. (1934). *Sky Bearers, Colors, and Directions in Maya and Mexican Religion*. Washington, D. C.: Carnegie Institution of Washington (Contributions to American Archaeology, 10), 209-242.
- . (1954). *The Rise and Fall of Maya Civilization*. Norman: University of Oklahoma Press.
- . (1970). *Maya History and Religion*. Norman: University of Oklahoma Press.
- TOZZER, Alfred. (1907). *A Comparative Study of the Mayas and the Lacandones*. Nueva York: MacMillan.
- . (1941). *Landa's Relación de las Cosas de Yucatán. A Translation*. Cambridge: Harvard University-Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology.

UNAM - IIH