

Históricas Digital

Federico Navarrete Linares

“La historia y la antropología
tras las huellas de los hombres-dioses”

p. 403-418

*Escribir la historia en el siglo XX.
Treinta lecturas*

Evelia Trejo

Álvaro Matute

(editores)

México

Universidad Nacional Autónoma de México,
Instituto de Investigaciones Históricas

2009

589 p.

(Serie Teoría e Historia de la Historiografía, 3)

ISBN-10 970-32-2281-1

ISBN-13 978-870-32-2281-0

Formato: PDF

Publicado en línea: 12 marzo 2015

Disponible en:

<http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/escribir/historia.html>

DR © 2015, 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, D. F.



INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

La historia y la antropología tras las huellas de los hombres-dioses*

FEDERICO NAVARRETE LINARES
Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM

Sin lugar a dudas, *Hombre-dios. Religión y política en el México antiguo* de Alfredo López Austin es una de las obras de historia prehispánica más importantes de la segunda mitad del siglo XX. Lo es por la manera original en que abordó un venerable problema de los estudios nahuas, la identidad de Quetzalcóatl, y por el carácter innovador de su propuesta metodológica que ha tenido una gran influencia en su campo.

El debate sobre Quetzalcóatl se inició desde el siglo XVI, cuando los españoles tuvieron las primeras noticias sobre esta multifacética figura divina y política, y continúa hasta la fecha, con interpretaciones divergentes que enfatizan el carácter histórico o mítico de este personaje. En contraste, López Austin propuso que en este caso, y en la tradición indígena en general, historia y mito no se contraponen, sino que son dimensiones complementarias y dialécticas tanto de las narraciones sobre el pasado como de la acción social de los hombres.

De acuerdo con esta premisa, López Austin desarrolló una nueva hermenéutica para trabajar las fuentes indígenas de las cuales no intentaba extraer “hechos históricos” de acuerdo con la definición de la historiografía tradicional —es decir, fechas y lugares, biografías individuales y sucesos políticos y militares—, sino que prestaba atención al contexto cultural, simbólico y cosmológico de las fuentes para reconstruir realidades sociales y culturales más amplias y más profundas, como las concepciones que los antiguos nahuas tenían del individuo y de la colectividad, del tiempo y del espacio, así como del mismo devenir histórico. Estas realidades culturales han sido agrupadas posteriormente por el mismo autor bajo la categoría de “cosmovisión”, la concepción global y unitaria, coherente y omniabarcadora que una cultura tiene de su mundo.

El enfoque planteado por López Austin permitió dar nuevas respuestas a muchos de los problemas explicativos que habían aquejado a la historiografía prehispánica anterior. Además incorporó métodos y conceptos de la historia, la antropología, la mitología y la ciencia de las reli-

* Alfredo López Austin, *Hombre-dios. Religión y política en el mundo náhuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1973, 209 p., ils. (Cultura Náhuatl. Monografías, 15).

giones en un enfoque multidisciplinario que se ha hecho característico de la disciplina.

Por este enfoque, y por su búsqueda de los patrones culturales que subyacían a la historia indígena y la manera en que éstos influían en el devenir y la acción históricas de los pueblos nahuas prehispánicos, *Hombre-dios* planteó por primera vez una serie de problemas sobre las dimensiones culturales de la historicidad que luego fueron desarrollados, de manera independiente, por otras obras que han marcado un hito en la historia y la antropología a nivel mundial, como *El Cristo indígena, el rey nativo* de Victoria Reifler-Bricker (1983)¹ e *Islas de la historia* de Marshall Sahlins (1985).² Lo que López Austin y estos autores han mostrado es que las distintas culturas tienen concepciones diferentes del tiempo y el devenir históricos y que construyen tanto sus narraciones como sus acciones históricas de acuerdo con estas premisas. De esta manera, han contribuido a abrir, lo que es, sin lugar a dudas, una nueva y apasionante frontera para la historia.

En *Cómo se escribe la historia*, Paul Veyne afirma que podemos concebir el terreno de acción de la historia como un bosque desconocido, y las trayectorias que ha seguido la disciplina como campos de roza que se abren en el bosque y que van extendiendo el terreno de lo historiable a acontecimientos, ideas y temas antes desconocidos.³

En este sentido, *Hombre-dios* contribuyó decisivamente a abrir nuevos caminos para la historia prehispánica. Esas rutas han sido intensamente transitadas en los últimos treinta años por el propio López Austin y por otros historiadores, y han enriquecido inmensamente nuestro conocimiento y comprensión de las culturas indígenas mesoamericanas.

La genealogía de la obra

En la primera parte de *Hombre-dios*, López Austin colocó cuidadosamente su obra en el marco de la larga tradición historiográfica sobre el México prehispánico. En ella realiza una revisión de los estudios sobre la figura de Quetzalcóatl, desde las fuentes del siglo XVI hasta las obras de los estudiosos del siglo XX. Para esta revisión, López Austin no siguió un simple

¹ Victoria Reifler-Bricker, *El Cristo indígena, el rey nativo: el sustrato histórico de la mitología del ritual de los mayas*, trad. de Celia Paschero, México, Fondo de Cultura Económica, 1993, 528 p., fotos, mapas (Sección de Obras de Antropología).

² Marshall David Sahlins, *Islas de historia: la muerte del capitán Cook: metáfora, antropología e historia*, Barcelona, Gedisa, 1990, 163 p. (*Hombre y Sociedad. Meditaciones*, 28).

³ Paul Veyne, *Cómo se escribe la historia: ensayo de epistemología*, Madrid, Fragua, 1972, 367 p. (Colección F), p. 23-24.

recorrido cronológico sino que utilizó una taxonomía propuesta originalmente por Alfonso Caso, quien agrupó a los historiadores que han tratado la figura de Quetzalcóatl en los tres grandes grupos que se definen a continuación.⁴

El enfoque inicial y del origen extranjero

Desde el siglo XVI hasta el siglo XX algunos autores europeos y otros indígenas han enfatizado el origen extranjero de Quetzalcóatl, y lo han identificado con Santo Tomás y otros predicadores cristianos precolombinos, o con sabios venidos del oriente a civilizar a los pobladores de las Indias.

El enfoque escéptico

López Austin agrupó en esta categoría a los autores que, desde finales del siglo XVI, rechazaron la idea de que Quetzalcóatl fuera un personaje histórico y buscaron analizar sus hazañas y aventuras desde una perspectiva simbólica y mítica. El autor elogia a Daniel G. Brinton, el primer escritor que aplicó a la tradición mesoamericana, y más generalmente amerindia, los preceptos metodológicos de la nascente ciencia de la mitología.⁵ Igualmente positiva es su apreciación de Eduard Seler, quien intentó explicar la figura de Quetzalcóatl a partir de los movimientos astrales, otra de las premisas de la ciencia mitológica de la época.⁶

El enfoque crítico

En este último apartado, López Austin coloca a los múltiples autores, principalmente mexicanos, que en los últimos cien años han buscado construir una interpretación histórica tanto de la figura de Quetzalcóatl

⁴ Alfonso Caso, "El complejo arqueológico de Tula y las grandes culturas indígenas de México", *Revista Mexicana de Antropología*, t. V, n. 2-3, 1941, p. 85-96. Sin embargo, López Austin modificó esta taxonomía, pues abandonó el carácter diacrónico que le daba Caso e insistió en que los tres enfoques convivían en el tiempo y no constituían etapas sucesivas.

⁵ Su obra más importante sobre México prehispánico es Daniel G. Brinton, *Were the Toltecs a historic nationality?: read before the American Philosophical Society*, Philadelphia, Press of MacCalla and Co., 1887, 15 p.

⁶ Sobre estos autores y su impacto en la interpretación de las tradiciones históricas indígenas, en particular aquella relativa a la migración mexicana, véase mi artículo "Las fuentes indígenas más allá de la dicotomía entre historia y mito", *Estudios de Cultura Náhuatl*, v. 30, 1999, p. 231-257.

como de los eventos en su ciudad, Tollan, más allá de las hipótesis del origen extranjero y muchas veces en contra de las apreciaciones de los autores del apartado anterior. Este heterogéneo y amplio grupo abarca desde posiciones como las de Alfredo Chavero, que consideraban que Quetzalcóatl fue un hombre real que fue deificado tras su muerte, hasta las especulaciones de Laurette Séjourné que equipararon al personaje indígena con los profetas religiosos del Viejo Mundo. López Austin reseña con detalle la larga polémica entre arqueólogos e historiadores sobre la localización de Tollan, en Teotihuacan o en Tula, Hidalgo. Finalmente, menciona los fallidos intentos de Paul Kirchhoff y de Wigberto Jiménez Moreno por determinar la cronología exacta de la vida de Quetzalcóatl.

Aunque López Austin dice poco acerca de su propio enfoque en esta primera parte, sí deja clara su simpatía o antipatía por ciertas posiciones. Por ejemplo, los autores que siguieron defendiendo en el siglo XIX y XX la hipótesis del origen extranjero de Quetzalcóatl son blanco de sus críticas, lo mismo que las hipótesis de Séjourné sobre la naturaleza elitista y “esotérica” del culto a Quetzalcóatl, que son calificadas de la siguiente manera:

No puedo detenerme aquí para hacer una extensa y justa crítica a este pensamiento, a esta orientación de pensamiento. Ni creo que sea necesaria. La imagen del sabio-redentor-iluminado-santo que por la magnitud espiritual dirige pueblos, crea civilizaciones y salva a los hombres del pecado, debe ser conducido a un merecido olvido por humillante, por justificadora de oprobiosos yugos, por falsa [p. 38].

Detrás de esta crítica hay una clara toma de posición, teórica y ética, en favor de una interpretación de la cultura que la conciba como creación colectiva de la sociedad en su conjunto, incluyendo a los grupos dominados y marginados, y no como la invención de una elite cerrada y redentora, premisa que, a su vez, se basa en una concepción materialista histórica de la cultura. Como veremos adelante, fiel a este enfoque teórico, López Austin será particularmente sensible a la utilización política de las figuras de los hombres dioses en el enfrentamiento entre grupos dominantes y dominados en el México prehispánico.

Más adelante en el libro, López Austin dejará claro que su objetivo era combinar los aportes del enfoque “escéptico” con los del enfoque “crítico”, es decir usar las herramientas del análisis mitológico y antropológico para lograr reconstruir la historia política y social de los pueblos nahuas, como intentaron hacer los autores del segundo grupo. Sin embargo, como veremos, la historia que reconstuirá López Austin no será una historia centrada en acontecimientos, a la manera tradicional, sino una historia de estructuras sociales y políticas y de procesos culturales.

La posición de Hombre-dios en la historiografía contemporánea

Más allá de la genealogía explícita de *Hombre-dios* planteada por López Austin, y de la posición que asume en la polémica sobre la figura de Quetzalcóatl, resulta interesante examinar la relación de la obra con la historiografía prehispánica de su época.

A grandes rasgos se puede afirmar que en la segunda mitad del siglo XX los trabajos históricos y antropológicos sobre el México prehispánico seguían tres grandes líneas: los estudios de corte histórico buscaban reconstruir la historia política mesoamericana, los estudios de corte económico y antropológico se interesaban por la estructura social, y los estudios de corte cultural se preguntaban por la religión y la cosmovisión indígenas. Estas líneas de investigación no estaban aisladas y había autores que participaban en varias, como el propio López Austin, pero de todas maneras utilizaban metodologías y planteaban problemáticas claramente divergentes.

Lo único que unificaba a estas diferentes perspectivas era el concepto de Mesoamérica como una superárea cultural unitaria, pero diversa y cambiante, que había sido definida por Paul Kirchhoff en 1943⁷ y que había abierto un rico campo de estudios comparativos entre las diversas culturas indígenas tanto en el tiempo como en el espacio.

En el primer grupo destacaban particularmente las contribuciones de Wigberto Jiménez Moreno y de Paul Kirchhoff, en México, así como las obras de Nigel Davies en Inglaterra, que se realizaron contemporáneamente a las de López Austin.⁸ Estos historiadores intentaron reconstruir

⁷ Paul Kirchhoff, "Mesoamérica: sus límites geográficos, composición étnica y caracteres culturales", *Acta Americana, Revista de la Sociedad Interamericana de Antropología y Geografía*, v. 1, n. 1, 1943, p. 92-107.

⁸ Jiménez Moreno escribió poco, pero su influencia entre los prehispánicos fue muy grande, dada su inmensa erudición y generosidad como maestro. Entre sus textos más importantes en relación con el problema de Quetzalcóatl se cuenta "Tula y los toltecas según las fuentes históricas", en Miguel León-Portilla (ed.), *De Teotihuacan a los aztecas: antología de fuentes e interpretaciones históricas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1971, 611 p., ils., mapas, láms., fotos (Lecturas Universitarias, 11), p. 130-134. De manera parecida, la influencia de Kirchhoff se dio más como maestro y guía de otros investigadores que como escritor. Sin embargo, entre sus textos históricos cabe destacar el clásico "¿Se puede localizar Aztlan?", en Jesús Monjarás-Ruiz, Rosa Brambila y Emma Pérez-Rocha (recop.), *Mesoamérica y el Centro de México: una antología*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1985, 552 p., ils., p. 331-342, así como su artículo sobre Quetzalcóatl, "Quetzalcóatl, Huémac y el fin de Tula", *Cuadernos Americanos*, v. 84, n. 6, 1955, p. 163-169. Davies intentó hacer una reconstrucción global de la historia de los estados prehispánicos en una sucesión de obras de gran extensión y complejidad, empezando por Tula en *The Toltecs, until the fall of Tula*, Norman, University of Oklahoma Press, c. 1977, xviii-533 p., ils. (The

la historia política y dinástica de los estados prehispánicos y concibieron las fuentes escritas de tradición indígena del siglo XVI como documentos de los que se podía extraer información cronológica, geográfica, biográfica y política si se les aplicaban las herramientas críticas de la historiografía moderna. Desde esta perspectiva, afín a la de la historiografía empírica tradicional, sin embargo, la información contenida en las fuentes resultaba generalmente caótica y contradictoria y los esfuerzos por armonizar o explicar sus aparentes inconsistencias resultaron poco fructíferos. Estas dificultades metodológicas eran particularmente claras e insalvables en el caso de Quetzalcóatl, que tenía varias e incompatibles fechas de nacimiento y de muerte, personalidades distintas y funciones políticas contradictorias.

Los autores del segundo grupo, interesados en reconstruir la estructura social y económica de los estados nahuas, incluían antropólogos culturalistas como Ángel Palerm, quien encabezó una escuela de antropólogos e historiadores preocupados por las técnicas de producción agrícolas y las obras de irrigación, inspirados en los modelos explicativos de Karl Wittfogel sobre el “despotismo oriental”.⁹ A su vez, autores como Pedro Carrasco, el propio López Austin y Víctor Castillo¹⁰ debatían sobre la existencia o no de comunidades campesinas corporadas, llamadas *calpulli*, sobre las formas de intercambio y tributo y, más generalmente, desde la perspectiva teórica del materialismo histórico, sobre el modo de producción imperante en la sociedad náhuatl, que era feudal según el primero y asiático según los otros dos. Estas discusiones, informadas por una perspectiva teórica y comparativa, contribuían a reconstruir un panorama rico, complejo y contradictorio de la organización social mexicana que, sin

Civilization of the American Indian Series, 144), pasando por los estados chichimecas en *The Toltec heritage: from the fall of Tula to the rise of Tenochtitlan*, Norman, University of Oklahoma Press, c. 1980, XII-401 p., ils., hasta los mexicas en su primera etapa en *Los mexicas: primeros pasos hacia el imperio*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1973, 222 p., ils. (Monografías, 14), y culminando con los momentos de su mayor gloria imperial, analizados en *El imperio azteca: el resurgimiento tolteca*, trad. de Guillermina Féher, México, Editorial Patria/Alianza, 1992, 378 p.

⁹ Véase, entre sus muchas obras, Ángel Palerm y Eric Wolf, *Agricultura y civilización en Mesoamérica*, México, Secretaría de Educación Pública, 1972, 215 p., ils. (Sep/Setentas, 32).

¹⁰ Carrasco ha sido autor y coordinador de innumerables obras sobre la estructura económica, social y política mexicana y náhuatl, entre las que debe destacarse Pedro Carrasco y Johanna Broda (eds.), *Economía política e ideología en el México prehispánico*, 4a. ed., México, Nueva Imagen/Instituto Nacional de Antropología e Historia, Centro de Investigaciones Superiores, 1985, [1978], 270 p., ils. El principal texto de López Austin sobre este tema es “Organización política en el Altiplano Central de México durante el Posclásico”, en Monjarás-Ruiz, Brambila y Pérez-Rocha, *op. cit.*, p. 197-234. La obra de Castillo Farreras es *Estructura económica de la sociedad mexicana según las fuentes documentales*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1972, 193 p., ils.

embargo, no parecía vincularse con la historia política de acontecimientos que realizaba el primer grupo, con la excepción de Kirchhoff que incorporaba dimensiones antropológicas y culturales a su análisis.

Finalmente, otra línea de investigación se centraba en la cultura de las sociedades indígenas y sus formas de pensamiento. La tradición filológica de traducción y análisis detallado de las fuentes nahuas, particularmente de la *Historia general de las cosas de la Nueva España* de Bernardino de Sahagún,¹¹ iniciada por Ángel María Garibay,¹² y continuada por Miguel León-Portilla, Alfredo López Austin y Víctor Castillo Farreras, entre otros, había permitido esclarecer muchos aspectos de la religión nahua. Por su importancia en este campo, destacaba la obra de León-Portilla, *La filosofía náhuatl*¹³ que intentaba reconstruir el pensamiento filosófico de los pueblos posclásicos a partir del modelo del pensamiento clásico grecorromano y que enfatizaba el valor de la alta cultura náhuatl practicada por sabios y filósofos.

En *Hombre-dios*, López Austin reunió e intentó sintetizar de una manera crítica las metodologías, los problemas, y las aportaciones de estas tres grandes líneas de investigación. Lo hizo proponiendo a la vez lo que podemos llamar una “culturización” de la historia indígena y una “historización” de su cultura. Gracias a esta innovación metodológica y teórica pudo plantear una nueva interpretación de la figura de Quetzalcóatl y un nuevo modelo para entender y explicar la historia indígena en general.

La culturización de la historia

A lo largo de los capítulos centrales de *Hombre-dios* —intitulados ‘Los hombres y los dioses’ y ‘El espacio y el tiempo’—, López Austin subvierte de manera sistemática y brillante las interpretaciones tradicionales de la historia mesoamericana, que asumían, sin un verdadero examen crítico, que ésta compartía con la occidental la misma idea de la persona y de las comunidades humanas y la misma concepción del tiempo y el espacio y que, por lo tanto, las fuentes de las tradiciones históricas indí-

¹¹ Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, 2a. ed., 2 v., introducción, paleografía, glosario y notas de A. López Austin y J. García Quintana, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Alianza, 1989 (Cien de México).

¹² La obra clave de Garibay es *Historia de la literatura náhuatl*, 2 v., México, Porrúa, 1954 (Biblioteca Porrúa, 1, 5).

¹³ Miguel León-Portilla, *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, pról. de Ángel María Garibay, México, Instituto Indigenista Interamericano, 1957, xv-344 p., ils., facsímil, retratos (Serie de Cultura Náhuatl, 10).

genas eran susceptibles de leerse y utilizarse como fuentes históricas occidentales.

A través del análisis de la relación simbólica, religiosa y política que existía entre los *calpullis* y sus respectivos dioses patronos, López Austin demuestra que la definición de las identidades colectivas mesoamericanas se daba dentro de un patrón mítico-religioso que asignaba a cada grupo un dios patrono, una lengua y una especialidad étnica desde su origen en el arquetípico Chicomóztoc, el “lugar de las siete cuevas”. Demuestra también que los númenes tutelares de cada pueblo fungían también como protagonistas de su historia, pues intervenían de manera determinante en los momentos clave de su devenir, y que eran también garantes de la identidad y de la misma supervivencia física de los pueblos, pues eran los que les daban su fuerza vital para la guerra, la agricultura y otras actividades humanas esenciales. Según la interpretación planteada en el texto, estas premisas mítico-religiosas conformaban un patrón que subyacía las diversas historias étnicas, en particular las referidas a las migraciones de los pueblos nahuas desde su origen en Chicomóztoc hasta su territorio definitivo en el Altiplano Central, por lo que estos relatos aparentemente históricos tenían poco de registro de hechos reales y mucho de repetición de arquetipos sagrados.

En cuanto al espacio y el tiempo, López Austin constata que ciertos lugares arquetípicos, como el propio Chicomóztoc o Tollan, tenían múltiples y sucesivas manifestaciones terrenales en diversos lugares y momentos históricos. Igualmente muestra la repetición de ciertas fechas cargadas de simbolismos religiosos y políticos que marcan el devenir de los diferentes pueblos. A partir de estas evidencias, concluye que las cronologías y geografías mesoamericanas estaban pautadas por una rica trama simbólica y mítica y que la acción humana buscaba adecuar los eventos históricos y políticos a estos arquetipos predefinidos, ya fuera en el tiempo de su realización o al ser relatados posteriormente.

Para lograr definir de esta manera el complejo marco cósmico, religioso y conceptual de la historia indígena, López Austin tuvo que hacer una exhaustiva revisión de las fuentes mesoamericanas, tanto de las nahuas que eran las directamente pertinentes para su tema como de las mayas, las oaxaqueñas, las tarascas y las de otras regiones. En este sentido, *Hombre-dios* planteó dos innovaciones metodológicas en el campo de los estudios de historia prehispánica. En primer lugar mostró que para dilucidar el sentido y el contenido de eventos históricos particulares en la historia indígena no había que proceder a la manera tradicional de la historiografía, reuniendo y aislando la información contenida sobre ellos en las fuentes, sino que había que interpretar ésta como parte del conjunto más amplio de las narraciones mítico-históricas pautadas por los

arquetipos religiosos y míticos mesoamericanos. Por otro lado mostró que el rico corpus de las fuentes nahuas podía ser entendido mucho más provechosamente si se comparaba con el resto de las fuentes de tradición mesoamericana, pues compartían premisas culturales y cosmológicas comunes.

A partir de estas innovadoras premisas, López Austin procedió a definir la figura de los hombres-dioses. Para empezar señaló la existencia de personajes, nombres o títulos, que se repetían regularmente a lo largo de las historias de migración de los pueblos indígenas y que aparecían íntimamente vinculados con los dioses tutelares de los emigrantes. Desde el siglo XVI estos personajes, ambigualmente colocados entre los hombres y los dioses, fueron interpretados, a partir del modelo evemesta, como hombres deificados tras su muerte. Sin embargo, el autor encontró casos en que la identificación con el dios se dio durante la vida misma del personaje y otros en que la deidad era preexistente al hombre que la encarnó.

Por ello propuso una interpretación nueva de la relación entre estos hombres y sus dioses, basada en la detallada descripción que hizo el historiador náhuatl Cristóbal del Castillo sobre la vida y las transformaciones de Huitzilópoctli, el dirigente de los mexicas, y Huitzilopochtli, el dios tutelar de ese pueblo. Para López Austin, los hombres-dioses eran individuos excepcionales que recibían en su interior la fuerza del dios tutelar de su pueblo y por lo tanto se convertían en su imagen, o representante en la tierra, para así gobernar en nombre del dios, y gracias a sus poderes sobrenaturales ayudar a sus pueblos y dirigir su vida política, social y religiosa.

Basado en esta premisa, López Austin reconstruye el ciclo vital de los hombres-dioses, empezando con su nacimiento o elección, que eran determinados por signos y sucesos sobrenaturales o por pactos entre ellos y su deidad tutelar, continuando con su carrera política, que podía tener tanto éxitos como reveses en su interacción con otras figuras equivalentes o con formas rivales de autoridad, y culminando con su muerte, marcada también por sucesos extraordinarios, y con la continuación de su ser ya integrado al de la deidad, cuando sus restos mortales eran incorporados a los bultos sagrados de los dioses. A todo lo largo de esta detallada descripción, el autor muestra cómo la vida de los hombres dioses era inseparable de la vida de las colectividades a las que pertenecían, y cómo ambas estaban insertas en el marco mítico-ritual del espacio-tiempo que se había definido anteriormente.

Para proponer esta interpretación novedosa de las figuras históricas mesoamericanas, López Austin combina muy abundante y variada información histórica, etimológica, arqueológica y etnográfica en una pro-

sa sintética y analítica que hace referencia a muchas fuentes, pero no las cita ni las glosa salvo en casos excepcionales. Este rasgo estilístico es indicativo de un alto grado de elaboración y de complejidad del análisis: el texto construye un modelo explicativo abstracto que utiliza evidencia dispersa y heterogénea y que encuentra su funcionalidad en su capacidad de darle sentido a esta misma información en sus muy variados contextos. Su enfoque, en este sentido, no es meramente descriptivo, sino plenamente explicativo, pues busca ir más allá de la información aparente para reconstruir los patrones que le dan sentido.

La operación explicativa en *Hombre-dios* es cercana a los paradigmas estructuralistas de Saussure y Lévi-Strauss, muy influyentes en esa época.¹⁴ Podríamos decir que López Austin trata de definir la “lengua”, es decir los patrones regulares, simbólicos y cosmológicos de la historia indígena, que da sentido al “habla”, es decir a los acontecimientos singulares que habían sido hasta entonces el punto de interés de los estudiosos. Como Claude Lévi-Strauss, busca encontrar los significados profundos y no explícitos que subyacen la aparentemente caótica y variada concreción de la información histórica y etnográfica. El modelo explicativo que López Austin habrá de construir con este fin es el de la “cosmovisión mesoamericana”. Aunque en *Hombre-dios* el concepto de cosmovisión aún no está claramente definido como en obras posteriores, y el autor habla más bien de “mito”, su modelo explicativo tiene ya muchas de las características fundamentales de la “cosmovisión mesoamericana”: un carácter organizado y congruente que subyace las distintas manifestaciones culturales; una capacidad generadora de símbolos y analogías, y una relación estrecha con el orden social, donde funge como ideología.¹⁵

La idea de cosmovisión tal como es esbozada ya en *Hombre-dios* revela también una cierta influencia del historicismo alemán, a través de las figuras de José Gaos y de Edmundo O’Gorman, maestro de López

¹⁴ Ferdinand de Saussure fundó el estructuralismo lingüístico, basado en la distinción entre la “lengua”, la estructura subyacente del lenguaje construida a partir de oposiciones binarias y el “habla”, su manifestación concreta, en su obra clásica *Curso de lingüística general*, traducción, prólogo y notas de Armand Alonso, edición crítica preparada por Tullio de Mauro, Madrid, Alianza, 1987, 528 p., ils. Claude Lévi-Strauss extendió la metodología estructuralista al análisis antropológico en varias obras, entre las que destacan *El pensamiento salvaje*, México, Fondo de Cultura Económica, [c. 1964], 414 p., ils. (Breviarios, 173); y también *Lo crudo y lo cocido*, en *Mitológicas*, 2 v., México, Fondo de Cultura Económica, 1968, ils., fotos, mapas (Sección de Obras de Antropología), v. 1.

¹⁵ López Austin desarrolla el concepto de cosmovisión de manera teórica en un capítulo de su siguiente obra, *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, 2 v., México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Dirección General de Publicaciones, 1980, dibujos (Etnología/Historia, Serie Antropológica, 39), p. 15-25.

Austin. Pese a sus grandes diferencias teóricas, nuestro autor comparte con estos autores el interés por la búsqueda de explicaciones holistas de las ideas y conceptos, y una profunda sensibilidad hacia la historicidad de las concepciones culturales de la realidad, que contrasta con la atemporalidad inherente al estructuralismo.

Una vez definidas las premisas esenciales de la concepción cultural de la historia indígena, el capítulo siguiente “La vida del Hombre-dios” se dedica a explicar la manera en que esta “estructura cultural” pautó el comportamiento histórico de los hombres mesoamericanos. Según López Austin, los sucesivos hombres-dioses seguían los patrones de comportamiento propios de sus deidades tutelares, realizaban acciones rituales en las fechas previamente definidas por las historias divinas, se comportaban de manera similar a los de los dioses que representaban, e incluso podían llegar a ser sacrificados de acuerdo con este patrón.

La conclusión es que el patrón cultural de la historia afectaba no sólo la manera en que se narraban los acontecimientos pasados, como habían propuesto las interpretaciones tradicionales de las figuras de los hombres dioses, sino que también afectaban el acontecer histórico mismo, convertido en ritual:

en Mesoamérica no sólo modifica el mito la narración del acontecimiento para confluír ambos en la historia; también rige sobre los acontecimientos, los predetermina, lucha por la anulación del azar y convierte la vida —cuando menos un tipo de vida— en rito. Rito y vida profana se mezclan en la historia, en esa historia que es instrumento de los hombres que buscan una ubicación sobre la tierra [p. 159].

Para terminar, López Austin explica que ante lo que estamos es una historia pautada por la cultura:

En resumen, estamos no sólo frente a un material muy distinto al que “normalmente” manejan los historiadores, sino que la vida misma que produjo esta historia seguía cursos que difícilmente podemos comprender. Eran los cursos de los rituales que se filtraban, dirigían, modificaban, chocaban, triunfaban o fenecían mezclados con los hechos de la vida profana [p. 159-160].

La historización de la cultura

Una vez demostrado que la historia mesoamericana está determinada por un patrón cultural subyacente, en el capítulo titulado “La historia del hombre-dios” López Austin procede a describir la dinámica históri-

ca de este patrón cultural. En suma, una vez que ha “culturizado” la historia, procede a “historizar” la cultura. En esta parte de su explicación, el autor se distancia claramente del estructuralismo, pues no considera que las estructuras culturales subyacentes sean fijas e inmutables, como planteaba Lévi-Strauss, sino que las concibe como productos cambiantes de la situación social e histórica igualmente cambiante. En este sentido, su interpretación se acerca más bien a la idea marxista de ideología, pues enfatiza la relación de los patrones culturales de la historia con los grupos de poder, que los utilizan para crear una falsa conciencia legitimadora, o con los grupos subalternos, que los utilizan para desarrollar una conciencia crítica de las relaciones de poder establecidas.

Según la interpretación histórica de López Austin, los hombres-dioses se asociaron, desde su origen, con un poder no plenamente estatal, el de las comunidades o calpullis de campesinos y artesanos, y se enfrentaron como tales a los poderes estatales que buscaron establecer su dominio sobre estas comunidades.¹⁶

En este sentido resulta perfectamente comprensible que López Austin haya elegido para referirse a las figuras de estos dirigentes sagrados mesoamericanos el término “hombre-dios”, acuñado por el antropólogo francés Alfred Métraux para describir a los dirigentes proféticos y mesiánicos de los pueblos tupis de Sudamérica, una sociedad no-estatal.¹⁷

López Austin propone como hipótesis que los hombres-dioses surgieron en el periodo de caos social y enfrentamientos militares que siguieron al colapso de los grandes centros políticos del periodo clásico en Mesoamérica, cuando los grupos de campesinos y artesanos anteriormente sometidos al dominio estatal tuvieron que desarrollar sus propias estructuras de gobierno local. Entonces las figuras representantes de los dioses tutelares se convirtieron en dirigentes políticos.

Posteriormente, surgieron nuevos centros hegemónicos que desarrollaron esta forma de liderazgo de origen popular: las diversas manifes-

¹⁶ Aunque López Austin no se refiere a este autor, se puede proponer, siguiendo a Max Weber, que por ser dirigentes con una legitimidad carismática son naturalmente enemigos del poder estatal, que prefiere sustentarse en la legitimidad tradicional y racional, mucho más controlable e institucionalizable. Esta interpretación es desarrollada en Federico Navarrete Linares, “Estudio introductorio”, en Cristóbal del Castillo, *Historia de la venida de los mexicanos y otros pueblos e Historia de la conquista*, trad. y estudio introductorio de Federico Navarrete Linares, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/GV Editores/Proyecto Templo Mayor/Asociación de Amigos del Templo Mayor, 1991, 226 p. (Divulgación), p. 59.

¹⁷ Métraux explica así su elección de este término: “Los promotores de los movimientos mesiánicos sudamericanos se atribuyen tal potencia sobrenatural y exigen de sus fieles una fe tan absoluta en sus predicciones y promesas que merecen el título de hombres-dioses”. Alfred Métraux, *Religión y magias indígenas de América del Sur*, edición póstuma establecida por Simone Dreyfus, trad. de Miguel Rivera Dorado, Madrid, Aguilar, 1973, 266 p., ils. (Cultura e Historia), p. 5.

taciones terrenales de la arquetípica Tollan gobernada por una sucesión de hombres-dioses que encarnaban a Quetzalcóatl. Los mexicas también participaron de este patrón cultural durante su largo periodo migratorio y los años iniciales de su vida sedentaria en México, pues fueron dirigidos por hombres-dioses. Sin embargo, al establecer su dominio imperial optaron por la institucionalización del poder político de los *tlatoque*, y persiguieron a los hombres-dioses como una amenaza a este poder. Pese a esta persecución, las figuras populares de los hombres-dioses continuaron retando al poder mexica y después de la Conquista tuvieron un nuevo auge en el marco de un nuevo periodo de inestabilidad y cambio.

La descendencia de la obra

En *Hombre-dios*, Alfredo López Austin planteó una nueva solución a uno de los más importantes problemas historiográficos de la historia prehispánica, la identidad de Quetzalcóatl y de sus múltiples manifestaciones individuales y divinas. Igualmente, concibió y llevó a la práctica una nueva metodología de trabajo con las fuentes indígenas mesoamericanas que en vez de verlas como minas de datos singulares, prestaba atención a las circunstancias sociales y políticas de su producción, a su utilización ideológica, a los patrones culturales y cosmológicos que las subyacían y les daban sentido, y a la compleja articulación entre mito e historia que las caracterizaba.

Como era de esperarse, un trabajo tan novedoso en varios aspectos ha tenido un amplio y profundo impacto en el campo de la historia mesoamericana. Para evaluarlo me referiré en primer lugar a la posición de este libro en la trayectoria de la obra de su autor, y posteriormente a su lugar en la historiografía reciente sobre los pueblos indígenas prehispánicos y coloniales.

López Austin es autor de una vasta y variada obra sobre las culturas indígenas mesoamericanas. Como hemos visto, en la etapa anterior a *Hombre-dios*, el autor concentró sus esfuerzos en trabajos de traducción y rescate de la rica información contenida en las fuentes coloniales. Igualmente participó en las polémicas de la época sobre la organización social de los pueblos indígenas. A partir de *Hombre-dios*, sin embargo, su obra dio un giro decisivo, centrándose en el estudio y la discusión sobre el mito y la cosmovisión mesoamericanas en varios libros y en innumerables artículos. Estas obras han seguido una lógica claramente reconocible dentro de este objetivo general. En *Cuerpo humano e ideología*, publicado en 1980, López Austin profundizó en el problema de la concepción cultural de la identidad y la individualidad, planteado ya desde *Hombre-dios*, exa-

minando de manera exhaustiva la visión cultural náhuatl del cuerpo humano, sus entidades anímicas y su dinámica. A su vez, en *Los mitos del tlacuache*, que salió a la luz en 1988, abordó de manera sistemática el problema teórico del mito, y planteó una rigurosa definición de la naturaleza de estos relatos y de su función en la cosmovisión mesoamericana. *Tamoanchan y Tlalocan*, publicado en 1995, exploró la naturaleza de estos dos lugares míticos fundamentales en la cosmovisión mesoamericana y su compleja articulación con los lugares históricos reales. Más recientemente, en *Mito y realidad de Zuyuá*, el autor ha retomado la reflexión sobre la historicidad de la cosmovisión mesoamericana, tratando de reconstruir el desarrollo histórico de la ideología político-religiosa de los pueblos zuyuanos o toltecas, en la que juegan un papel fundamental las figuras de los hombres-dioses, empezando por Quetzalcóatl.

En estas obras López Austin continuó y refinó la propuesta metodológica de *Hombre-dios* en dos direcciones: por un lado desarrolló su método de trabajo analítico más que descriptivo, centrado en la construcción de modelos explicativos, y por otro extendió, tanto temporal como espacialmente, el análisis comparativo de la cosmovisión mesoamericana. Recientemente, el autor ha acuñado el concepto de “núcleo duro”, para identificar los elementos que considera fundamentales de la cosmovisión mesoamericana y que son los menos susceptibles de transformación a lo largo del tiempo. Según su hipótesis, este núcleo duro puede identificarse en la iconografía de los vestigios arqueológicos del Preclásico y el Clásico, y en los mitos y creencias de los pueblos mesoamericanos actuales.¹⁸

Paralelamente a la evolución del trabajo historiográfico de López Austin, otros estudiosos del México indígena han dirigido también su atención a la cosmovisión mesoamericana. Algunos lo han hecho desde la perspectiva del análisis mitológico, como Michel Graulich,¹⁹ y otros

¹⁸ Existe una segunda edición de esta obra, Alfredo López Austin, *Los mitos del tlacuache: caminos de la mitología mesoamericana*, 3a. ed., México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1996, 514 p.; Alfredo López Austin, *Tamoanchan y Tlalocan*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994, 261 p., ils. (Sección de Obras de Antropología); Alfredo López Austin y Leonardo López Luján, *Mito y realidad de Zuyuá: serpiente emplumada y las transformaciones mesoamericanas del Clásico al Posclásico*, México, Fideicomiso Historia de las Américas/El Colegio de México/Fondo de Cultura Económica, 1999, 168 p., ils. (Sección de Obras de Historia. Serie Ensayos). Alfredo López Austin, “El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana”, en Johanna Broda y Jorge Félix Báez (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, México, Fondo de Cultura Económica/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2001, 539 p., ils., fotos (Biblioteca Mexicana. Serie Historia y Antropología), p. 47-65.

¹⁹ Entre sus obras más importantes se cuenta una dedicada también al problema de Quetzalcóatl, *Quetzalcóatl y el espejismo de Tollan*, Antwerpen, Instituut voor Amerikanistiek, 1988, 298 p..

han combinado el análisis simbólico con la geografía cultural y la arqueoastronomía, como Johanna Broda.²⁰ En estos autores, y en muchos otros que han abordado esta compleja y vasta temática desde la perspectiva de la historia del arte, la arqueología y la historia de las religiones, así como desde la etnografía, como en el caso de Jacques Galinier,²¹ es evidente la influencia y el diálogo con la obra de López Austin.

Más directamente, *Hombre-dios* ha tenido una importante influencia en obras que han abordado el tema del poder y la religión en el México prehispánico y colonial. Serge Gruzinski, en su libro *El poder sin límites*,²² analizó de manera muy sugerente las figuras de varios hombres-dioses procesados por la Inquisición y otros tribunales coloniales, demostrando la continuidad de estas figuras tiempo después de la conquista y su vocación permanente de oposición a los poderes establecidos. Igualmente, en mi traducción y estudio de las *Historias...* de Cristóbal del Castillo,²³ una obra escrita en náhuatl a finales del siglo XVI que contiene invaluable información sobre el hombre-dios Huitzilopochtli, creo haber confirmado algunos aspectos clave de la interpretación de López Austin, aunque mi evaluación sobre la relación de esta obra con la ideología oficial mexicana es diametralmente opuesta, pues a diferencia de este autor sostengo que Del Castillo intentaba presentar una versión histórica hostil a los mexicas y que por lo tanto su explicación de la figura del dirigente mexicano Huitzilopochtli como un hombre-dios era contraria a la imagen que presentaba de él la historia oficial tenochca, representada por autores como Hernando Alvarado Tezozómoc.

así como análisis más generales de la mitología, *Mitos y rituales del México antiguo*, trad. de Ángel Barral Gómez, Madrid, Istmo, c. 1990, 503 p., y del ritual, *Ritos aztecas: las fiestas de las veintenas*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1999, 459 p. (Fiestas de los Pueblos Indígenas).

²⁰ Véase, entre otras obras, "Cosmovisión y observación de la naturaleza: el ejemplo del culto de los cerros en Mesoamérica", en Johanna Broda y Stanislaw Iwaniszewski y Lucrecia Maupomé (eds.), *Arqueoastronomía y etnoastronomía en Mesoamérica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas/Instituto de Investigaciones Antropológicas/Instituto de Astronomía, 1991, xx-574 p., ils., fotos, gráficas, planos, tablas (Historia de la Ciencia y la Tecnología, 4), p. 461-500.

²¹ *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, trad. de Ángela Ochoa y Haydée Silva, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos/Instituto Nacional Indigenista, 1990, 746 p., ils.

²² Serge Gruzinski, *El poder sin límites: cuatro respuestas indígenas a la dominación española*, trad. de Philippe Cheron, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Instituto Francés de América Latina, 1988, 211 p., ils. (Serie Historia). El título original en francés de este libro contiene una alusión mucho más directa a la obra de López Austin: *Les Hommes-dieux du Mexique: pouvoir indien et société coloniale, XVI-XVIII siècles*.

²³ Cristóbal del Castillo, *Historia de la venida de los mexicanos y de otros pueblos e Historia de la conquista*, trad. y estudio introductorio de Federico Navarrete Linares, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Dirección General de Publicaciones, 2001, 180 p. (Cien de México).

En suma, *Hombre-dios* marcó un hito tanto en la obra de López Austin como en el campo de los estudios mesoamericanos. Al plantear una nueva metodología para el trabajo con las fuentes históricas indígenas permitió superar muchos de los problemas que habían afectado a la historiografía tradicional y abrió a la vez un nuevo y riquísimo campo de discusión y problematización que no hemos terminado de explorar en las últimas tres décadas.