

ca incorpora todo lo que éste representa y de esa manera quedan juntos pero bien diferenciados en la imagen del Templo Mayor. Ésta podría ser, quizá, una explicación al plano de los *Primeros memoriales* de Sahagún, cuando vemos que un pequeño templo dedicado solo a Huitzilopochtli se encuentra exactamente detrás del Templo Mayor, indicando posiblemente que primero se estableció el edificio solamente al dios guerrero y después se incorporó todo lo relativo al monte que contiene los dones alimenticios para el hombre. Ahora bien, la imagen de los dos cerros o montañas dentro de la concepción de este pueblo está presente, por ejemplo, en la *Historia de los mexicanos por sus pinturas*, que dice cómo se asentaron entre dos sierras donde colocaron el templo a Huitzilopochtli y también en lo que relatan los cronistas acerca de las dos montañas que chocan entre sí que deben salvar aquellos a quienes correspondía ir al Mictlan.

La lectura de este libro abre horizontes a la investigación. El orden metodológico, la documentación tanto de fuentes antiguas como la minuciosidad de la descripción del dato arqueológico, unido a un profundo conocimiento del pensamiento indígena actual, lo hace indispensable para conocer los prolegómenos de lo que en él se trata. Los autores dedicaron años y años para ir penetrando en los pormenores del Monte Sagrado y todo lo que conlleva su presencia en un mundo lleno de dioses, símbolos, fuerzas antagónicas, opuestos complementarios, en fin, todo aquello que el hombre antiguo creó y que, al fin y al cabo, explica su propia presencia en la tierra.

EDUARDO MATOS MOCTEZUMA

Alfredo López Austin y Leonardo López Luján, *Monte Sagrado-Templo Mayor*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 2009.

Hace un poco más de veinte años, Esteban Flores —vecino de Santa Ana Tlacotenco— me contó un relato que en aquel entonces me pareció bastante singular. Al acompañar a Esteban que iba a “raspar” sus magueyes, me aconsejó que tomara pulque para incrementar mi virilidad; padre de nueve hijos como era, se preocupaba por mi condición de soltero y ante este argumento inapelable yo acaté su recomendación. Luego procedió a describirme un lugar remoto en el cerro, “más allá del San Miguel, donde dicen que existe una cueva llena de comida y de ropa que se abre una vez al año”. Los afortunados que penetraban

en ella podían llevarse lo que quisieran pero en caso de demorarse demasiado, la cueva se cerraba y el intruso codicioso se quedaba atrapado durante todo un año. Tal vez por mi cara de sorpresa —acababa de llegar de Francia—, Esteban me aseguraría que él no creía en estas cosas y yo quedaría perplejo frente a esta extraña versión náhuatl del cuento de Ali Babá y los 40 ladrones. Estaba lejos de sospechar que este relato —que después volvería a encontrar en distintas monografías— formaba parte de una extraordinaria construcción ideológica que abarcaba una inmensa área geográfica y tenía una profundidad temporal de milenios.

El libro *Monte Sagrado-Templo Mayor* de Alfredo López Austin y Leonardo López Luján está dedicado precisamente al estudio de esos cerros prodigiosos, contenedores de fabulosas riquezas, cuyo prototipo es el Monte Sagrado. Calificado como “pieza principal del gran aparato cósmico mesoamericano” (p. 164), el Monte Sagrado constituye el modelo a partir del cual los autores analizan el simbolismo del Templo Mayor de Mexico-Tenochtitlan. López Austin y López Luján explican cómo

a partir de un material excepcionalmente abundante de carácter documental, etnográfico, arqueológico e iconográfico [...] proponemos en este libro un paradigma del Monte Sagrado en el cual se incluyen los rasgos principales y perdurables de esta figura cósmica, los de los seres sobrenaturales más directamente vinculados a ella y su articulación al funcionamiento del cosmos (p. 36).

La segunda parte de esta obra contempla la aplicación de este paradigma del Monte Sagrado a una de sus manifestaciones más destacada, el Templo Mayor de Tenochtitlan.

En el espacio limitado de una reseña, es imposible dar cuenta de todas las aportaciones de esta obra excepcional. En primer lugar cabe señalar la magnitud de la documentación reunida —alrededor de 80 páginas de bibliografía—, que incluye obras de arqueología, historia y antropología, lo cual se traduce en un libro erudito lleno de datos de sumo interés. Aunque López Austin y López Luján se disculpan en algún lugar por la abundancia de notas de pie de página, el lector agradecido encontrará con facilidad las mil y una fuentes de donde abrevaron los autores. Aquí conviene abundar sobre los avances indudables que resultan del carácter multidisciplinario de *Monte Sagrado-Templo Mayor*. La construcción de modelos interpretativos, tanto del pasado indígena de Mesoamérica como de su presente, se fundamenta cada vez más en el análisis comparativo de datos arqueológicos, históricos y etnográficos. De hecho, Alfredo López Austin ha sido un pionero

en esta manera de abordar los estudios mesoamericanos, integrando en sus libros, desde *Hombre-Dios, Cuerpo humano e ideología, Los mitos del tlacuache* hasta *Tamoanchan Tlalocan*,¹ un lugar cada vez mayor a las concepciones de los pueblos indígenas actuales. Tampoco desdeñó los datos etnográficos Leonardo López Luján al estudiar *Las ofrendas del Templo Mayor* o más tarde *La Casa de las Águilas*.²

Llama la atención cómo, a lo largo del libro, los distintos materiales se van combinando de manera armoniosa y oportuna, la arqueología se enriquece con los datos de las fuentes históricas —códices y crónicas— en tanto que los mitos y los rituales indígenas actuales iluminan no pocas concepciones antiguas, y viceversa. Por ejemplo, para analizar la función de *axis mundi* del Monte Sagrado, los autores recurren, entre otros documentos, a una placa olmeca conservada en el Dallas Museum of Art, a una placa maya de Altun Ha (Belice), al famoso mural teotihuacano de Tepantitla, a un códice mixteco (el *Códice Selden*) así como a un árbol plasmado por los tzutujiles actuales en un altar de Atitlán en Guatemala (p. 93-99). De la misma manera, en un erudito apartado sobre el significado de la plataforma del Templo Mayor en el que son presentados y analizados abundantes materiales arqueológicos, los autores proponen que este espacio corresponde a la boca inferior de la cueva del Monte Sagrado, “portal por el cual salen las riquezas acuáticas contenidas en la bodega” (p. 286). Para sustentar su hipótesis, López Austin y López Luján citan un ritual de los nahuas de Naupan en la Sierra de Puebla que realizan ofrendas en un manantial situado al pie de un cerro: el nombre de dicho manantial es Tepemáxak, es decir, la “vagina del cerro” (*ibid.*).³ Incluso, al concluir una discusión sumamente técnica sobre la arquitectura y los materiales constructivos de la capilla de Tláloc situada encima del Templo Mayor y que corresponde a la etapa II, los autores citan un divertido juego infantil chinanteco

¹ *Hombre-dios. Religión y política en el mundo náhuatl*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1973; *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, 2 v., México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1980; *Los mitos del tlacuache. Caminos de la mitología mesoamericana*, México, Alianza Editorial Mexicana, 1990; *Tamoanchan y Tlalocan*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994.

² *Las ofrendas del Templo Mayor de Tenochtitlan*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1993; *La Casa de las Águilas. Un ejemplo de la arquitectura religiosa de Tenochtitlan*, 2 v., México, Mesoamerican Archive and Research Project, Harvard University, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Fondo de Cultura Económica, 2006.

³ Se basan los autores en el estudio de Lourdes Báez, “Ciclo estacional y ritualidad entre los nahuas de la Sierra Norte de Puebla”, en Johanna Broda y Catherine Good Eshelman (eds.), *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Universidad Nacional Autónoma de México, 2004, p. 83-103.

actual. Se trata en realidad de interpretar el simbolismo de la pintura mural de dicha capilla vinculada con la lluvia:

¿Donde anda tu mamá? Se fue al excusado. ¿Donde está la suciedad? Se la comió la rana. ¿Donde está la rana? Se metió en un agujero. ¿Donde está el agujero? Se llenó de arena. ¿Donde está la arena? La conguita la comió. ¿Donde está la conguita? Voló arriba de la ceiba. ¿Donde está la ceiba? Se quemó. ¿Donde está la ceniza? La chuparrosa se la comió. ¿Donde está la chuparrosa? Fue a poner huevos arriba del cerro. ¿Me vendes uno? ¡No!, ¡no! Porque me va a regañar el cocuyo. ¿Quién lo sabe? Lo sabe el señor. ¿Qué señor? El señor que está acostado en el cajón. ¿Qué cajón? El cajón rayado. ¿Qué clase de rayado? Rayado como la barba de guajolote de monte. ¿Cual monte? Una montaña.⁴

De manera que las rayas negras plasmadas en la capilla de Tláloc se asocian en este texto chinanteco tanto con la gran bodega encerrada en el Monte Sagrado como con su Dueño (p. 385-386).

Estos ejemplos, junto con muchos otros, llevan a los autores a destacar la profunda unidad de la cosmovisión mesoamericana alrededor de lo que llaman “el núcleo duro” definido como “[...] un complejo sistémico de elementos culturales articulados entre sí; sumamente resistentes al cambio; que actúan como estructurantes del acervo tradicional; y que permiten que nuevos elementos se incorporen a dicho acervo con un sentido congruente en el contexto cultural” (p. 27).

Volvamos al Monte Sagrado descrito en esta obra de manera minuciosa basándose en numerosas fuentes históricas y etnográficas: se enumeran sus nombres como son Tamoanchan, Tlalocan, Chicomóztoc o Colhuacan entre los nahuas del Posclásico; Yax Hal Witz, “Primera Montaña Verdadera” y Jaloj K'exoj “Mundo Montaña Floreciente” respectivamente entre los mayas del Clásico y los tzutujiles del lago Atitlán, o bien Cerro de Oro según los tepehuas actuales, nombre que alude a las riquezas contenidas en él (p. 39-40). Predominan las evocaciones de riqueza vegetal en los testimonios, aunque otros productos modernos se han incorporado al interior del Monte Sagrado, equiparado con una enorme caja, con una troje, con una tienda e incluso con un rascacielos de vidrio y de cemento. Aseguran los tzeltales de Cancuc que ahí se resguardan radios, televisores, armas de fuego, teléfonos, refrigeradores y hasta automóviles y helicópteros (p. 62).⁵ Ahora bien,

⁴ El texto procede del libro de Isidro Fábregas Sala, *Cuentos y leyendas chinantecas*, México, Oficina de Misiones Salesianas, 1990, p. 275.

⁵ Pedro Pitarch Ramón, *Ch'ulel: una etnografía de las almas tzeltales*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 110.

nos advierten Alfredo y Leonardo “que la riqueza encerrada no son los bienes tal como se conocen en el mundo, sino sus semillas-corazones, esto es, la porción esencial de cada una de las clases de seres mundanos, la parte indispensable para su nacimiento y permanencia sobre la superficie de la tierra” (p. 61). De ahí la necesidad de realizar pactos con el Dueño o con los dueños del Monte Sagrado para tener acceso a estas riquezas, así como para pedir muy diversos beneficios:

Se cuenta que en el umbral [del Monte], mediante un pacto, se puede adquirir salud, vitalidad, oro, ricas cosechas, caza abundante o incremento en el ganado; buena voz o el manejo virtuoso de instrumentos musicales; conocimientos de medicina, hechicería o prestidigitación; suerte en el juego; destreza en el bordado; agilidad para torear, domar animales bravos y realizar actos de acrobacia; habilidad en el comercio; facultades para escapar de prisión o de la muerte, y hasta el incremento en el tamaño del pene. (p. 65).

López Austin y López Luján proceden después a describir a los habitantes del Monte Sagrado, desde su dueño principal Tláloc entre los nahuas prehispánicos hasta los innumerables moradores divinos o animales que fungen como dobles, avatares o servidores del dueño principal. Después de analizar el nombre de Tláloc que significa “el terroso”, “el que es la encarnación de la tierra”, los autores subrayan que este numen es dueño del recipiente de agua, verdadero cuerpo del Monte Sagrado (p. 82). Es también la ocasión de evaluar el peso de las influencias occidentales que llevaron a identificar al Dueño del Cerro, habitante del espacio subterráneo, con la figura del Diablo, influencia que se manifiesta por los castigos infligidos a los transgresores que en ocasiones terminan como esclavos del Demonio después de su muerte. No obstante, López Austin y López Luján señalan con justa razón que “por regla general, en lugar de la tremenda carga moral que provoca el miedo a la condenación eterna, domina el pragmatismo característico del principio de reciprocidad que rige las relaciones entre el indígena y sus dioses” (p. 66). Otro elemento significativo es la asociación en el mundo indígena del inframundo con lo húmedo y lo frío; en cambio el cristianismo asegura que el infierno es un sitio sumamente caliente.

Sin lugar a dudas, el lector quedará sorprendido por el número y el carácter ecléctico de la población del Monte Sagrado. Además de la figura polifacética del Dueño mismo, los autores clasifican a lo que llaman los “súbditos del Dueño del Monte Sagrado” en no menos de nueve grupos: rayos o enanos de la lluvia; protectores o dueños de las distintas clases de criaturas; *tonaltin* o animales compañeros; seres maléficos

como los aires; hombres que fueron muertos por seres acuáticos; hombres vivos con poderes sobrenaturales como los graniceros; cautivos encerrados por distintas transgresiones; animales domésticos de los enanos como son armadillos, venados y serpientes; especies animales del mundo exterior como los tecolotes, las ranas y hasta los coyotes; de quienes los mazatecos aseguran que son los policías del Dueño del Monte (p. 88-92).

Al igual que los innumerables habitantes del Monte Sagrado, son también múltiples las funciones asignadas a este espacio. Ya mencioné que funcionaba como *axis mundi*, eje de comunicación entre los espacios celestes y subterráneos. El Monte Sagrado aparece también como punto de ascenso y ocaso de los astros —según el principio de proyección del *axis mundi* en los extremos oriental y occidental del cosmos—, puntos de circulación de los cuerpos celestes. Múltiples testimonios históricos y sobre todo etnográficos describen el Monte Sagrado como una bodega subterránea llena de riquezas, así como “refugio de la flora y de la fauna frente a los abusos de los hombres”, anticipando de alguna manera las reservas ecológicas actuales pero —quiero imaginar— con mayor éxito. Morada del dios patrono, el Monte Sagrado aparece en varios relatos como lugar de origen de los hombres. Ahora bien, con cautela los autores advierten que es necesario distinguir entre los mitos de origen de la humanidad y los que narran el origen de los diferentes grupos humanos. Es motivo para examinar de nuevo —profundizando el magistral estudio de López Austin, *Cuerpo humano e ideología*— las complejas concepciones anímicas de los pueblos mesoamericanos según las cuales ciertas entidades anímicas se vinculan con espacios cósmicos específicos. Después de reconocer que “en el pensamiento indígena, el hombre ya como ser grupal, ya como ser individual, es tremendamente complejo”, los autores señalan que el hombre

se ramifica en forma invisible para entrelazarse anímicamente con la comunidad, la naturaleza y el espacio divino, está cargado de derechos y obligaciones que trascienden con mucho la limitada noción de individuo que predomina en el actual pensamiento urbano. Es un ser participante en la reciprocidad que existe entre el ecúmeno y el anecúmeno (p. 111).

El Monte Sagrado aparece también como morada de los muertos; de hecho López Austin y López Luján describen los atavíos de papel comunes a las deidades de la lluvia y a los dioses de la muerte. Las implicaciones formales de estas distintas características son las siguientes: “En resumen, el rostro del Monstruo de la Tierra tiene en

la mitad superior la ladera del Monte, su cumbre y su Árbol Florido; en la inferior, el lugar de la muerte, que muchas veces comprende la cueva acuática con peces” (p. 122).

Cabe comentar aquí un fenómeno recurrente en la cosmovisión mesoamericana: el de la proyección, que los autores manejan en diversas ocasiones en su libro. En efecto, en diversos esquemas se constata la proyección de un elemento central en réplicas que reciben la esencia de su modelo. Por ejemplo, se observa la proyección horizontal del modelo del Monte Sagrado que puede multiplicarse, formando cuatro montes en los puntos cardinales y un quinto en el centro, según el modelo del *quincunce*. Ahora bien, “entre las cuatro proyecciones del Monte, destaca la occidental como almacén, mientras que la oriental es considerada como punto de entrega del don. En suma, en extremos cardinales opuestos se sitúan las dos funciones complementarias de una troje: guardar y entregar el grano” (p. 129).

Sumamente interesantes son las páginas que los autores dedican a la “unidad y pluralidad del Dueño del Monte”, personalidad multifacética en verdad que se manifiesta en diversos avatares y a la vez reúne aspectos distintos pero articulados alrededor de la personalidad compleja de un numen como Tláloc. Significativo es el caso de la sirena —personaje en ocasiones desdoblado en una pareja, “Sireno y Sirena”— presente en varios pueblos indígenas actuales. Sin descartar las influencias europeas en la génesis de estos personajes, López Austin y López Luján detectan conductas como la de atraer a los hombres para ahogarlos, que corresponden a las actuaciones del *ahuítzotl*, nahual de Tláloc, en la antigua mitología nahua. De la misma manera, al notar que “la Sirena puede conceder lluvias en tiempos de sequía, proteger de las precipitaciones excesivas y evitar los daños a las cosechas”, los autores concluyen que se trata del aspecto femenino del Dueño del Monte Sagrado (p. 141).

Otros moradores distinguidos del Monte Sagrado son las serpientes. Omnipresentes en las fuentes antiguas y actuales, representan un verdadero reto para los especialistas que intentan descifrar su simbolismo. En efecto, aparecen asociadas a espacios, a tiempos, a elementos, a deidades sumamente diversos, lo cual dificulta sobremanera su cabal comprensión.⁶ Entre otros elementos, López Austin y López Luján

⁶ De manera lírica, señalan los autores: “Sucintamente podemos afirmar que la serpiente es flujo, camino, conducto, vehículo y carga. Es tanto curso como cauce: se erige como la vía que comunica los distintos espacios cósmicos; es corriente de tiempo, aguas, vientos, vapores, fuego, astros, dioses, fuerzas fertilizantes, luz, oscuridad, mandatos divinos, entidades anímicas de los muertos [...] Asciende desde el origen lodoso del mundo hasta la ígnea sequedad del presente solar; y desciende de la plenitud vital a la corrupción de la muerte” (p. 152-153).

destacan que las fuentes presentan a las serpientes como subordinadas a los rayos, de la cual comentan que este hecho responde a «uno de los principios básicos de la cosmovisión mesoamericana: la menor jerarquía de los poderes acuáticos y femeninos de las lluvias frente al poder masculino del Rayo». Asimismo, acerca de representaciones de monstruos terrestres o de deidades como Chac o como Tláloc, o bien de felinos que fueron plasmados con ofidios entre los dientes, proponen que: “tomando en cuenta la identificación del Monte Sagrado con el Dueño, nos atrevemos a interpretar a estos seres portadores de serpientes como manifestaciones del Monte; las fauces y las bocas dentadas serían el orificio de la cueva, mientras que los cuerpos serpentinos serían el flujo acuático originado en las entrañas de la gran bodega subterránea” (p. 162).

Sumamente valiosas son las nuevas interpretaciones propuestas por López Austin y López Luján al reexaminar el simbolismo del Templo Mayor. Cabe destacar nuevamente la erudición de su aparato crítico, así como el excelente manejo de los materiales arqueológicos y de las fuentes.

Al revisar detalladamente la documentación disponible —testimonios escritos y hallazgos arqueológicos— acerca del famoso *coatepantli*, muro de serpiente, los autores concluyen que dicho muro rodeaba solamente la pirámide doble de Mexico-Tenochtitlan y no todo el conjunto del Recinto Sagrado, como se había pensando anteriormente (p. 223-228). Bien conocidas son las dificultades encontradas por los arqueólogos para asignar una función a los edificios que excavan. En una obra anterior, Leonardo López Luján reveló, después de un minucioso análisis, que la Casa de las Águilas era el escenario de una parte importante de los ritos de entronización de los reyes mexicas.⁷ Al examinar los cuartos de la plataforma del Templo Mayor de la Etapa IV, los autores se percataron de que éstos contenían banquetas rituales con el mismo programa iconográfico arcaizante de tipo tolteca que las banquetas de la Casa de las Águilas correspondientes a la Etapa II. Ahora bien, a nivel cronológico, sabemos que durante la Etapa IVa, solamente existía en el lugar de la Casa de las Águilas un modesto edificio que carecía de cuartos y de banquetas. Este conjunto de elementos llevan a López Austin y a López Luján a proponer “que los ritos penitenciales previos a la coronación se fueron trasladando

⁷ *La Casa de las Águilas. Un ejemplo de la arquitectura religiosa de Tenochtitlan*, 2 v., México, Mesoamerican Archive and Research Project/Harvard University/Instituto Nacional de Antropología e Historia, Fondo de Cultura Económica, 2006.

paulatinamente de la plataforma del Templo Mayor a la Casa de las Águilas, es decir, a un espacio análogo pero mucho mayor” (p. 321).⁸

Junto con las fuentes arqueológicas e históricas, los autores toman en cuenta avances en materia de antropología física. Así, a la luz de recientes estudios de Ximena Chávez Balderas sobre los restos contenidos en las urnas de las Ofrendas 10 y 14, López Austin y López Luján descartan las hipótesis según las cuales dichas urnas contenían las cenizas del soberano mexica Motecuhzoma Ilhuicamina o bien las de Moquíhuix, *tlatoani* de Tlatelolco.⁹ En efecto, sabemos ahora que en cada urna se encuentran los restos de un individuo diferente (p. 338-341).

Otra revisión crítica digna de ser mencionada es la que contempla el análisis de los petrograbados empotrados en la pirámide y en la plataforma del Templo Mayor. Algunos petrograbados tienen connotaciones acuáticas (*chalchíhuítl*, olla, remolino, lagartija), otros un simbolismo astral (*yacametzli*, *xonecuilli*), éstos últimos encontrándose en la parte meridional del edificio dedicada a Huitzilopochtli (p. 350-351). En cuanto a los glifos calendáricos que salpican el Templo Mayor, parecen desafiar cualquier intento de interpretación: “En efecto, existe la posibilidad de que se trate de nombres de dioses, fechas míticas o fechas históricas, y para colmo algunas de éstas —las que tienen los signos *ácatl*, *técpatl*, *calli* y *tochtli*— pueden ser días o años” (p. 351). Ahora bien, sabemos que estos signos fueron interpretados como fechas y utilizados por Eduardo Matos Moctezuma y después por Emily Umberger para datar las diferentes etapas constructivas del Templo Mayor.¹⁰ Después de analizar dichos petrograbados y a pesar de reconocer el carácter frágil de las interpretaciones, López Austin y López Luján afirman sin embargo: “estamos persuadidos de que la presencia de algunos petrograbados obedece al deseo de dejar memoria de un presente inmediato en la simbología cosmológica del Templo Mayor [...]” (p. 357). Si bien reconocen que algunos de los petrograbados con fechas pueden estar vinculados con el mito de Huitzilopochtli, me parece que los autores no se atreven a llegar hasta las últimas consecuencias de su análisis; es decir, que no existen bases firmes para establecer la cronología de las diferentes etapas construc-

⁸ Añaden los autores “De esta manera, para la Etapa V de la pirámide ya no habría sido necesaria la construcción de los cuartos de la plataforma”.

⁹ Ximena Chávez Balderas, *Rituales funerarios en el Templo Mayor de Tenochtitlan*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2007.

¹⁰ Eduardo Matos Moctezuma, *Una visita al Templo Mayor*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1981; Emily Umberger, “Events Commemorated by Date Plaques at the Templo Mayor: Further Thoughts on the Solar Metaphor”, en Elizabeth Boone (ed.), *The Aztec Templo Mayor*, Washington, Dumbarton Oaks, 1987, p. 411-449.

tivas del Templo Mayor. En consecuencia ¿no sería más prudente renunciar a la correlación cronológica aceptada hasta ahora entre etapas constructivas y reinos de los soberanos mexicas?

Otros debates sobre los cuales López Austin y López Luján nos ofrecen perspectivas novedosas son los relativos a la concepción de centro del mundo atribuido al Templo Mayor. Sin extenderme sobre los argumentos vertidos, entre los cuales destacan los de Michel Graulich,¹¹ quien considera que un edificio doble no podía corresponder a un solo centro cósmico —sobre todo cuando existía también una pirámide doble en la vecina Tlatelolco. López Austin y López Luján contestan, desde mi punto de vista con justa razón, que tanto en Mesoamérica como en otras civilizaciones, el centro cósmico podía proyectarse en espacios distintos: templos, palacios, viviendas, etcétera, y que la multiplicación de estos centros del mundo no era contradictorio en el marco de la cosmovisión mesoamericana. Para reforzar su argumentación, los autores recurren a un testimonio de los tzotziles de San Pablo Chalchiuhuitan. Evidentemente consideran los lugareños que su pueblo es el centro del mundo: “El hecho de que los nativos de comunidades vecinas reivindiquen lo mismo para su localidad no impresiona en absoluto a los pableros. Por una parte, dicen que aquéllos son conocidos como mentirosos y, por otra, que se sabe suficientemente dónde está el ombligo del mundo, que después de todo siempre ha estado en San Pablo” (p. 233).¹²

Para terminar, quisiera comentar algunas de las conclusiones de los autores, en las cuales reúnen los argumentos que demuestran que el paradigma del Monte Sagrado se puede aplicar —López Austin y López Luján hablan de “proyección total”— al conjunto del Templo Mayor. En cuanto a la estructura general del Templo Mayor, se enfatiza nuevamente la identificación de la plataforma como la proyección del somonte del gran edificio cósmico, es decir, la boca de la cueva que corresponde a la puerta inferior del Monte Sagrado. Me parece sumamente sugerente la interpretación según la cual se trata del sitio preciso donde, “no sólo para que los hombres entreguen a los dioses las máximas ofrendas, sino para establecer allí el intercambio necesario en una religión que se caracteriza por el profundo valor de la reciprocidad” (p. 470). El “comedero de Huitzilopochtli”, donde el

¹¹ Michel Graulich, “El simbolismo del Templo Mayor de México y sus relaciones con Cacaxtla y Teotihuacan”, *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, v. 79, 2001, p. 5-28.

¹² Se basan los autores en el libro de Ulrich Köhler, *Chombilal ch'ulelal – Alma vendida. Elementos fundamentales de la cosmovisión y religión mesoamericana en una oración maya-tzotzil*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1995, p. 14.

dios recibía a las víctimas sacrificiales se interpreta al mismo tiempo como el “lugar de la estera de agua” donde los dones simbolizados por las serpientes de colores brotaban del Monte hacia la superficie de la tierra. Muy convincente es también la interpretación de los cuatro cuerpos que conforman la pirámide doble, los cuales corresponderían a los cuatro primeros niveles superiores del cosmos, con lo cual las capillas de Huitzilopochtli y de Tláloc representarían los accesos que conducían a los nueve cielos superiores. La presencia de sostenedores del cielo Ilhuicatzitzique en la parte superior del Templo Mayor sustenta con fuerza esta propuesta (p. 473).

Por otra parte, los autores explican el predominio de Huitzilopochtli en las fuentes como dios patrono por el peso de la tradición militarista mexicana, pero sobre todo por la frecuencia “en la tradición mesoamericana [de] que los elementos que integran un conjunto binario sean representados por el elemento dominante, y que sean enunciados en su totalidad, como conjunto, con su nombre” (p. 474). Esta aseveración me recordó las reflexiones de Claude Lévi-Strauss sobre lo que llamó “el dualismo asimétrico de los amerindios”, basándose en mitos relativos a la gemelidad en América que analizó en *Histoire de Lynx*.¹³ Sea como fuere, en el penúltimo capítulo, “La distribución espacial de los símbolos”, López Austin y López Luján emprenden un brillante ejercicio de interpretación sobre lo que llaman las “variantes de distribución simbólica” y luego los “espacios del Coatépetl”, tratando de resolver las aparentes contradicciones de ciertas asociaciones simbólicas. En efecto, aseguran los autores, “en este conjunto iconográfico [del Templo Mayor] se dan simultáneamente varios programas que conforman variantes de la distribución especial de los símbolos y cada una de las variantes constituye una clave específica de la interpretación” (p. 475). Al inspirarse en el método estructural de Lévi-Strauss —los cuadros que presentan evocan algunos de los que salpican las famosas *Mythologiques* del Maestro francés— los autores logran superar las asociaciones unívocas y proponen de manera novedosa un modelo dinámico que da cuenta de muchos matices de la compleja cosmovisión mexicana plasmada en el Templo Mayor.

Quisiera concluir con una bella anécdota que López Austin y López Luján utilizan para dar cuenta de la presencia de peces en la parte inferior del Monte Sagrado: “Se dice que una noche, estando Alfonso Caso en la plaza central de Monte Albán, se abrió milagrosamente un pozo de agua al pie de una de las pirámides. Dentro flotaba una jícara roja, y en ella había un pez dorado. Caso, en vez de asustarse, tomó

¹³ Claude Lévi-Strauss, *Histoire de Lynx*, París, Plon, 1991.

el recipiente, y el pez que estaba dentro le reveló dónde se encontraba el tesoro de la tumba 7” (p. 98).¹⁴ Solamente quisiera expresar mi deseo de que, en un futuro no muy lejano, Alfredo López Austin y Leonardo López Luján presencien portentosas apariciones semejantes y que los peces dorados con que se topen en su camino los inspiren para brindarnos otros tesoros de erudición y de inteligencia como el libro que nos ofrecen ahora.

GUILHEM OLIVIER

Natalio Hernández, *De la exclusión al diálogo intercultural con los pueblos indígenas*, México, Plaza y Valdés, 2009.

Recuerdos, reflexiones y atisbos acerca del destino de los cerca de trece millones de mexicanos indígenas se entretajan en las páginas del más reciente libro del maestro náhuatl Natalio Hernández. *De la exclusión al diálogo intercultural con los pueblos indígenas* es el título de esta publicación editada por la Universidad Intercultural de Chiapas y la Editorial Plaza y Valdés en este año.

Paso a paso, con conocimiento de causa, Natalio Hernández hurga en la historia para identificar las situaciones, no sólo adversas sino con frecuencia también dramáticas, en que han vivido estos pueblos desde la Conquista hasta el presente. Marginados, sometidos y explotados, perduran ellos gracias a una férrea voluntad que hunde sus raíces en el legado de su cultura y se manifiesta en la variedad de sus lenguas. Así han superado reiterados intentos de globalización cultural desde tiempos en que nadie empleaba dicha expresión.

Como lo hace ver Natalio Hernández, muchos de los gobernantes que ha tenido México, participando en un arraigado centralismo, pensaron que esos pueblos de lenguas y culturas diferentes debían ser absorbidos en el contexto de la mayoría de los habitantes del país. Y no sólo pensaron esto sino que trataron de imponerlo una y otra vez. La resistencia de los mayas, zapotecos, mixtecos, nahuas, yaquis y otros, ha impedido que se consolidara tal propósito. Este se dirigía, aunque suene inconcebible, a hacer desaparecer sus culturas con tantos elementos y creaciones valiosas. Y al pretender que no se escucharan más sus lenguas, se estaba buscando suprimir perspectivas que per-

¹⁴ El mismo Alfonso Caso narra esta anécdota en “Monte Albán, Richest Archaeological Find in America”, *National Geographic Magazine*, octubre 1932, p. 487-512.