

CORRIENTE ALTERNA

El punto de vista nahua

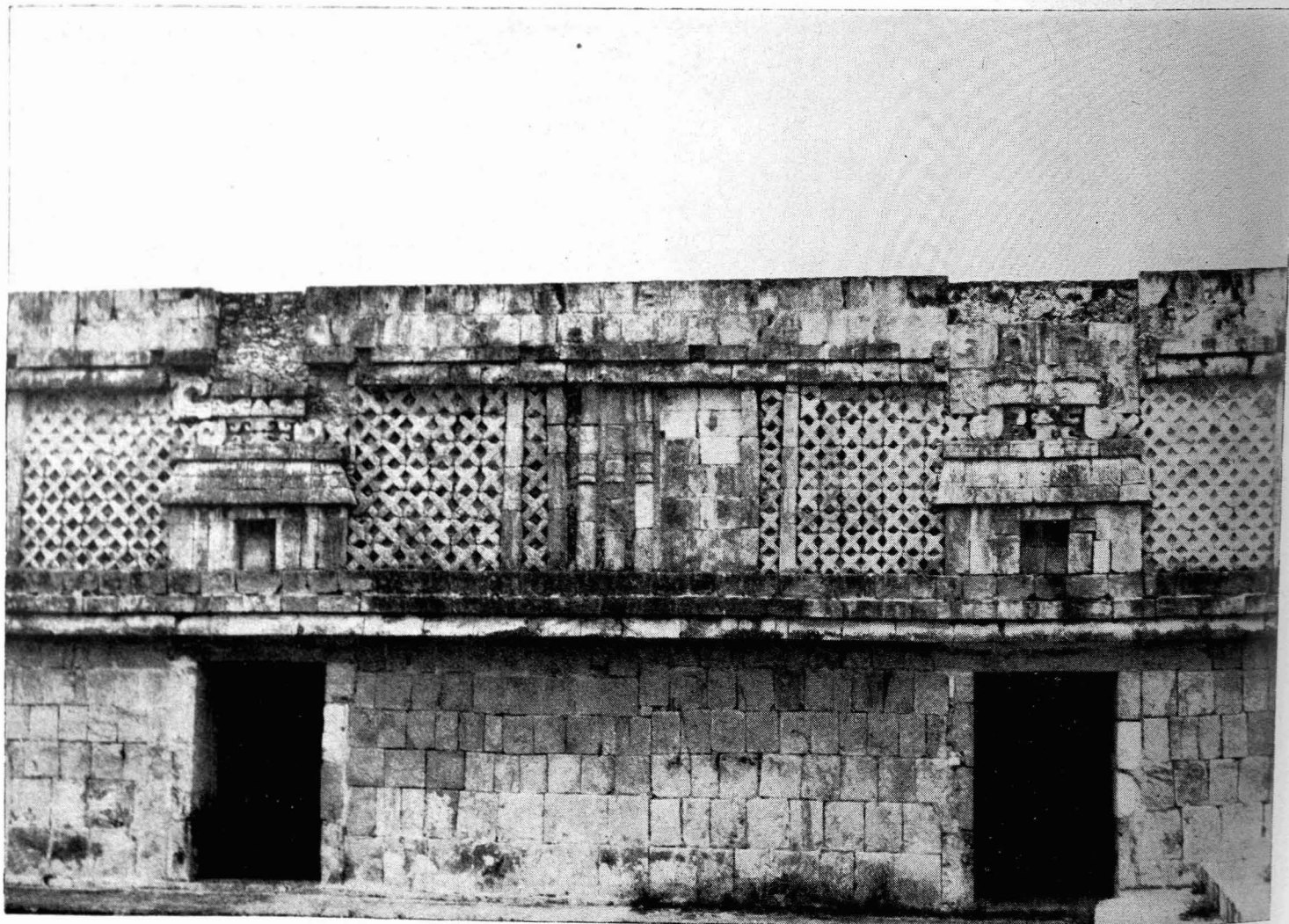
Por Octavio PAZ

Todas las culturas indígenas de México son ramas de una misma civilización. Puede discutirse si nacieron de una raíz común —los "olmecas" y la gente del preclásico— o si hubo brotes independientes, aunque más o menos simultáneos, en las distintas zonas; no puede discutirse la relación íntima entre ellas, tanto en el tiempo como en el espacio. Por lo primero, la civilización mesoamericana presenta una continuidad mayor de dos milenios; por lo segundo, una contigüidad geográfica no menos definida. Parece inútil extenderse sobre este punto. Técnicas, concepciones religiosas, instituciones sociales y estilos artísticos se presentan ante el espectador como partes de un mundo coherente y dueño de una acusada unidad. Inclusive podría decirse que lo sorprendente no son las diferencias sino las semejanzas. El arte maya del periodo clásico, por ejemplo, parece el antípoda del teotihuacano de la misma época, pero esas diferencias no son mayores de las que separan, en Occidente, al gótico florido del renacentista, al barroco del neoclásico. En la esfera de las ideas religiosas y de su fundamento o substrato psíquico, las creencias cosmogónicas, la uniformidad no es menos visible: si los dioses y las fuerzas que mueven al cosmos y a los hombres cambian de nombres y atributos en Monte Albán, Palenque, El Tajín o Teotihuacán, la visión del mundo y del trasmundo es análoga.

Una vez aceptado el principio de la unidad de la civilización mesoamericana, desde los "olmecas" hasta los aztecas, la prudencia aconseja matizar esta afirmación. Se trata de una unidad flúida; una corriente más que un esquema, una sensibilidad más que un estilo, una visión del mundo más que una teología. O para decirlo con los términos de la lingüística, aplicados con tanto brillo por Lévi-Strauss a la antropología:

la civilización mesoamericana es un sistema de signos cuyas combinaciones producen textos diferentes aunque correspondientes, como las variaciones de una composición musical o las imágenes y ritmos de un poema. La aparición de un nuevo grupo dominante alteraba la jerarquía de las deidades: cambiaba la distribución de los elementos del cuadro, no las relaciones contradictorias y complementarias entre sus componentes. El ascenso de los aztecas provocó, como si se tratase de una rima, el de Huitzilopochtli, antes obscuro dios tribal: se modificó la posición de los elementos, no la lógica del sistema. Soustelle sostiene que todo el esfuerzo sincretista de la casta sacerdotal mexicana tenía por objeto insertar a sus dioses, celestes y guerreros, en el panteón de las antiguas divinidades agrarias de Anáhuac. Algo semejante debe haber ocurrido en Tula. La leyenda de Quetzalcóatl es tanto el relato mítico de una guerra intestina como de una disputa teológica. En suma, me parece imposible desdeñar las variaciones y modificaciones, a veces verdaderas rupturas, que sufrieron las creencias e instituciones de los mesoamericanos en el transcurso de cerca de tres mil años de vida.

En los últimos años se tiende a interpretar la civilización mesoamericana desde los textos e informaciones recogidos por los misioneros españoles en el siglo xvi. Esta tendencia, por supuesto, es más común entre los historiadores y críticos de arte que entre los arqueólogos y antropólogos. Los admirables trabajos de Ángel K. Garibay y Miguel León Portilla, que nos han revelado un mundo de imágenes y pensamientos de extraordinaria riqueza, han contribuido a popularizar y justificar lo que llamaría el *punto de vista nahua*. Sus ventajas son innegables y no las discutiré. Tenemos una idea bastante completa del periodo azteca y es legítimo compararlo



"una sensibilidad más que un estilo, una visión del mundo más que una teología"

con un atalaya, desde la cual podemos contemplar y aun reconstruir un paisaje que se extiende durante milenios. Pero los peligros y limitaciones de este punto de vista también me parecen innegables. El primero es el de confundir la parte con el todo; el segundo, suprimir las variaciones y rupturas, es decir, anular el movimiento de una civilización. El ejemplo de la India me servirá para aclarar el sentido de mi reserva.

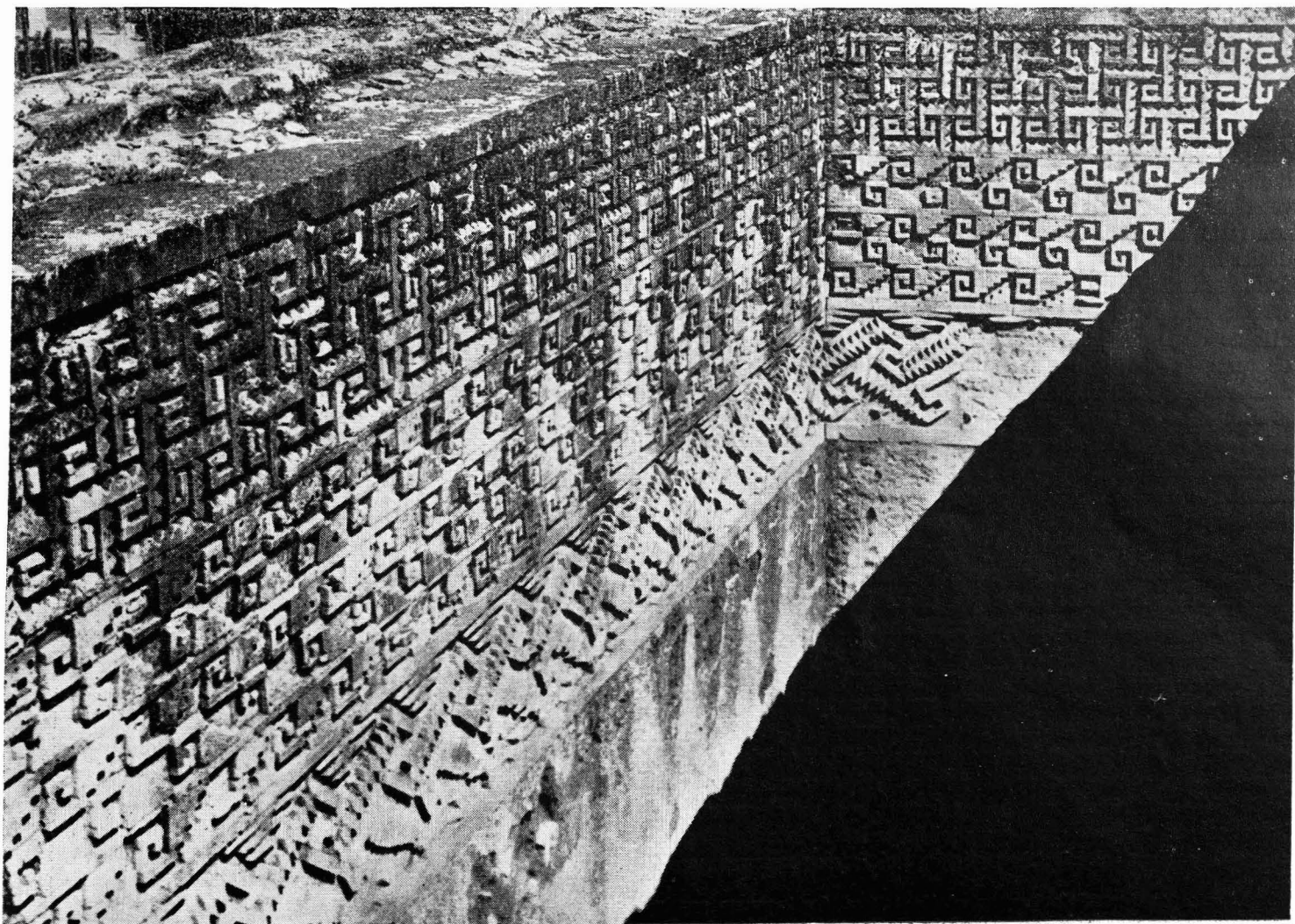
La unidad de la civilización de la India no es menos acentuada que la de Mesoamérica. Al mismo tiempo, su flexibilidad y su resistencia han sido mayores. La primera invasión, la de los arios, se remonta al segundo milenario antes de Cristo; la última, la de los europeos, se inicia en el siglo xvi y aún no termina (cesó la ocupación física, no la psíquica). A pesar de tantas intromisiones e influencias extrañas, el substrato mental, la visión del cosmos y las divinidades populares, no han variado fundamentalmente durante más de cuatro mil años: el dios asceta y fálico y la diosa de fecundidad de Mohenjodaro son el origen de los que hoy veneran los campesinos de Travancor y los bramines de Bengala. * Por otra parte, entre la religión védica y la de la India moderna se interponen dos acontecimientos de primera magnitud, para no hablar de otros cambios menores: la reforma budista y la contrarreforma hindú. Estos hechos son de tal importancia que ignorarlos sería tanto como ignorar en qué consiste realmente la civilización india: una continuidad de milenios y una ruptura, una permanencia y una contradicción. Esa continuidad y esa ruptura, simultáneamente, son la civilización de la India: la primera hace inteligible a la segunda y viceversa. Todo estudio de un periodo determinado de la historia del subcontinente debe tener en cuenta, al mismo tiempo, ambos puntos de vista.

Los presupuestos del budismo y del hinduismo son los mismos: transmigración, concepción cíclica del tiempo, ausencia de la noción de un dios creador, indiferencia ante la historia, prácticas ascéticas y místicas análogas. Pero el mismo alfabeto —y más: el mismo repertorio de frases— en un contexto distinto produce significados diferentes. Otro tanto puede decirse

* La civilización del valle del Indo es y no es india. Sus afinidades con Mesopotamia son mayores que con el mundo ario, que la substituye en el subcontinente. No obstante, después de un periodo que llamaríamos subterráneo, sus dioses reaparecen en los cultos populares y, más tarde, entre las castas superiores.

de la especulación filosófica y religiosa. La filosofía de Sankara es el pensamiento de Nagarjuna al revés; en esto radica precisamente su originalidad: allí donde el teólogo budista escribe *sunya* (vacuidad), Sankara dice *ser*, unidad. Una y otra afirmación deben verse como oposición de términos excluyentes; asimismo, esa oposición es la continuidad de la filosofía india: ambos pensadores hablan de lo mismo y su querella es un diálogo en el interior de un lenguaje. Si por una catástrofe semejante a la conquista española hubiese desaparecido la literatura budista, ¿sería lícito acercarse al arte de Gandhara o al de Sanchi desde la perspectiva de la literatura religiosa de la India medieval? El crítico que tomase como guía a los *Puranas* correría el riesgo de confundir un bodisatva con una representación de Visnú o de Shiva. Sería tanto como tratar de identificar a los personajes de un mosaico bizantino por medio de un libro de oraciones protestante. El historiador que no advirtiese que las imágenes de Buda y Shiva son *contradictorias* y *complementarias*, ignoraría el sentido de la tradición india, la lógica que une y separa, alternativamente, al budismo y al hinduismo. No niego la relación filial entre las *yakshas* de Bharhut y las figuras femeninas de Konarak: afirmo que sus diferencias me hacen más sensible su continuidad. Son su continuidad.

En Mesoamérica ocurrieron revoluciones espirituales que, dentro del ámbito cerrado de esa civilización, no fueron menos profundas que el budismo y la reacción hindú. Empezamos a tener una idea más clara de lo que sucedió en Tula: la leyenda de Quetzalcóatl es, a un tiempo, relato mítico, poema épico y crónica histórica. Sin embargo, no logramos asir del todo el sentido de la oposición entre Quetzalcóatl y Tezcatlipoca. Tal vez el primero representa la tradición religiosa de las grandes teocracias y el segundo la religión de los nuevos pueblos, guerreros y nómadas. Sólo que esta hipótesis substituye la explicación mítica por la histórica sin aclararnos el sentido religioso de la oposición: ¿Topiltzin-Quetzalcóatl regresa a las religiones del periodo teocrático o propone una nueva?, ¿su prédica fue una reforma o una contrarreforma?, ¿o la dualidad Tezcatlipoca-Quetzalcóatl es un rasgo religioso *permanente* de las civilizaciones americanas? Krickeberg cita como ejemplo de paralelismo entre las creencias y costumbres de los indígenas de Norte y Mesoamérica "la división de la tribu en un pueblo de la tierra y otro del sol, cuya rivalidad



"la forma en que se manifiesta el movimiento contradictorio de la historia"



"La ruptura afirma la continuidad"

es necesaria para el florecimiento del cosmos". Lévi-Strauss destaca también esta concepción dual o binaria, no sin analogías con el Yin y Yang de los chinos, entre las tribus de Amazonia. No acertamos a comprender el fondo de la lucha civil y religiosa de Tula porque ignoramos cuál era la relación entre la religión de Quetzalcoatl, tal como fue interpretada por los toltecas, y las de las grandes teocracias, especialmente la de Teotihuacán. El culto de Quetzalcoatl es muy antiguo y tuvo su origen, según parece, en la costa del Golfo; desde ahí ascendió, por decirlo así, hasta el Altiplano y Teotihuacán. Aunque los toltecas adoptaron esta divinidad de modo tan completo que el reformador y caudillo religioso Topiltzin se llamó también Quetzalcóatl, no es posible hablar de una conversión tolteca en el sentido usual de la palabra. Tal vez lo contrario sea cierto: la conversión fue la del dios. * Quiero decir: aquel que se convierte a otra religión también transforma el culto que adopta. En fin, nada podemos afirmar con certeza, excepto que el relato mítico alude a una ruptura en el seno de la sociedad tolteca. Esa ruptura, a su vez, es eco de otra: la extinción de las viejas culturas teocráticas y la aparición de un nuevo estilo histórico, el "tolteca", que será el arquetipo de los aztecas. Esas rupturas implican una continuidad, son la forma con que se manifiesta el movimiento contradictorio de la historia. Ciertamente, sabemos poquísimo de la historia de las grandes teocracias (inclusive si realmente lo fueron); no tanto, sin embargo, como para impedirnos aventurar que no fue ajena a su fin una crisis espiritual, acompañada o precedida o seguida por una material. Esta crisis no debe haber sido menos grave que la de Tula. ¿Cisma o revolución religiosa? Lo único que podemos decir es que fue una ruptura.

Nuestra ignorancia de la historia del periodo clásico o teocrático explica que se nos escape, en buena parte, el sentido de sus creaciones. Su arte fue religioso pero nos faltan muchas claves para desentrañar la verdadera significación de las formas. En arte, como en el resto de las manifestaciones humanas, las formas son significativas: las formas son ya el contenido porque en sí mismas son lenguaje. Ante las ruinas "olmecas" o frente a Teotihuacán, la posición del crítico recuerda a la

* El culto de Quetzalcóatl, en su versión tolteca, fue impuesto por la violencia en Yucatán y los mayas no dejaron de verlo como una herejía sangrienta.

de un lingüista inclinado sobre un texto en un idioma desconocido: a pesar de que distingue los signos, vislumbra sus relaciones y adivina que esa compacta escritura encierra una gramática, una sintaxis y una visión del mundo —no sabe que es lo que dicen exactamente esos trazos extraños. En ese momento de perplejidad interviene el punto de vista nahua. Apenas utilizamos su clave las formas cobran sentido, el conjunto adquiere coherencia y el texto se vuelve inteligible. Temo que se trate de una comprensión engañosa. El punto de vista nahua, por ser el de la ruptura, anula las diferencias entre una época y otra, nos da la parte por el todo. A un tiempo aclara y desfigura la visión, quita con una mano lo que nos regala con la otra. Si aceptamos que la unidad de la civilización mesoamericana es fluida —o sea: que está hecha de variaciones— el punto de vista nahua nos da la ilusión de una realidad estática y uniforme. Y agregaré: tendenciosa.

Sabemos que los aztecas no sólo reelaboraron por su cuenta las antiguas creencias sino que reinventaron su historia, movidos sin duda por un sentimiento de ilegitimidad frecuente entre bárbaros y usurpadores. Aconsejado por Tlacaélel, el cuarto tlatoani, Itzcóatl, ordenó la quema de los códices. Con este acto se inició una inmensa tarea que en términos modernos llamaríamos de rectificación de la historia. La desfiguración y enmienda de las tradiciones, los mitos y la teología tuvo el doble propósito de borrar los orígenes rústicos del pueblo mexica y de sus dioses y, así, legitimar su pretensión de ser los herederos de los toltecas. La decisión de Itzcóatl hace pensar en las falsificaciones de la historia de la revolución rusa durante la época de Stalin y, sobre todo, en la destrucción de los libros clásicos ordenada en 213 a.C. por Shih Huang Ti a instigación de un consejero que, como Tlacaélel, era también un intelectual: el ministro Li Ssu. Pero la quema de los libros tuvo en China un sentido distinto; con ella el fundador de la dinastía Ch'in afirma que comienza una época y de ahí que se haya hecho llamar al Primer Emperador. La ruptura quiso ser total y absoluta: borrar y cuenta nueva (por eso fracasó). En Tenochtitlán la ruptura se propone santificar una tradición: los aztecas son los sucesores legítimos de Tula y Culhuacán. La ruptura afirma la continuidad. En realidad la medida inspirada por Tlacaélel es comparable a la sistemática deformación de la historia espiritual de la India, llevada a cabo por la casta de los bramínes durante el llamado periodo medieval. Como en el caso de los aztecas, la reinterpretación del pasado se aliaba a una especulación sincretista tendiente a absorber dioses y creencias en una suerte de magma espiritual, el hinduismo. Para muchos bramínes Buda no es sino uno de los avatares de Visnú; la misma lógica vital lleva a los aztecas a levantar el templo de su dios tribal enfrente del santuario de Tlaloc, adorado desde tiempos inmemoriales por todos los pueblos de México antiguo.

La quema de libros y el sincretismo azteca son apenas un episodio que refleja otro hecho, éste sí capital en la historia mesoamericana: la disgregación de las grandes teocracias. Sobre esto los aztecas y las otras fuentes contemporáneas nada nos dicen. Teotihuacán era un mundo tan desconocido para ellos como lo es para nosotros. Todos sus esfuerzos tendían a establecer su identidad filial con los toltecas, esto es, con aquella sociedad que es el punto de división, la ruptura entre las culturas clásicas y las históricas. Si debemos usar los textos aztecas con cierta reserva para comprender el periodo tolteca y el de Culhuacán, ¿qué decir cuando se pretende que nos sirvan de guías para estudiar el arte de las épocas anteriores? Compararé de nuevo la civilización mesoamericana a un texto cifrado, del que sólo conocemos, así sea de manera incompleta y tendenciosa, la mitad de la clave. Con esa mitad podemos interpretar los signos del periodo histórico, desde Tula hasta Tenochtitlán. Aplicarla a otras épocas o a zonas distantes, como la maya-tolteca (esta última plantea problemas específicos) es como ennegrecer las tinieblas. ¿Quiero decir que debemos confiar únicamente en los trabajos de la arqueología? No; el punto de vista nahua puede ser decisivo en la lectura de la mitad aún ilegible —a condición de que se le utilice como hipótesis contradictoria. Dentro de la unidad fluida que es la civilización mesoamericana, lo nahua expresa una ruptura: es el punto de vista contrario al de las épocas clásicas.

Delhi, a 29 de septiembre de 1965.