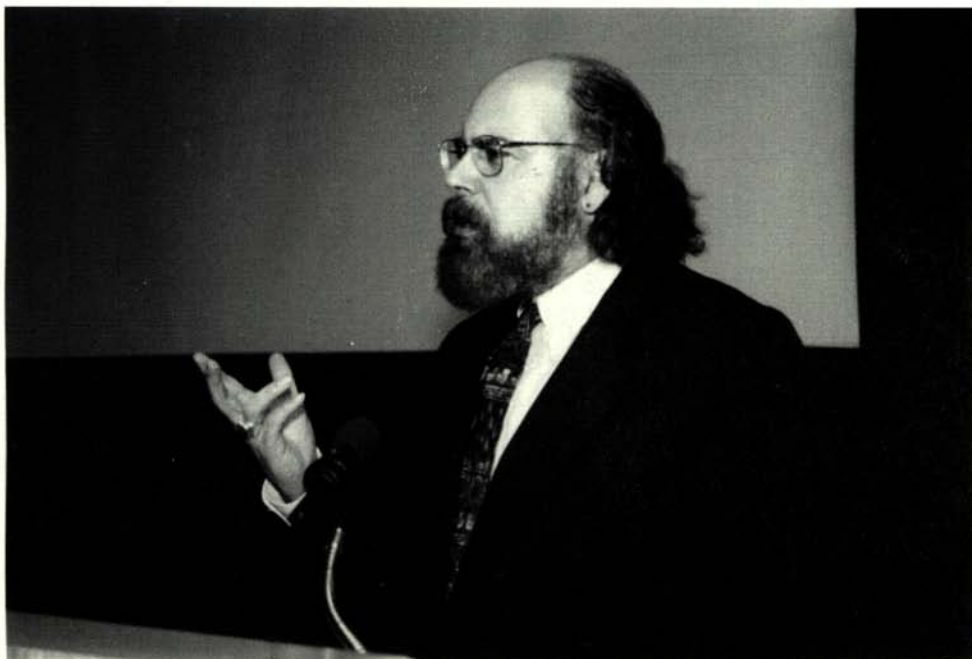


## ENCUENTROS



*Cuando nos visitan los forasteros:  
discurso del milenio, comparación  
y el retorno de Quetzalcóatl*

---

Conferencia de  
**David Carrasco**

## **CENTRO CULTURAL DEL BID**

Directora: Ana María Coronel de Rodríguez

Artes Visuales: Félix Angel

Conferencias y Conciertos: Anne Vena

Asistencia administrativa: Elba Agusti



En Mayo de 1992, el Banco Interamericano de Desarrollo creó el Centro Cultural en su sede de Washington, D.C. con el propósito de establecer una sala de exposición y un foro permanente desde donde difundir las manifestaciones más destacadas de la vida artística e intelectual de sus países miembros, que incluyen a Norte, Centro y Sur América, el Caribe, Europa Occidental, Israel y Japón. A través del Centro, el Banco contribuye de esta forma a realzar la expresión cultural como un elemento integral del desarrollo económico y social de los pueblos. Las actividades del Centro, como exposiciones de arte, conferencias y conciertos, estimulan el diálogo y un mayor conocimiento sobre la cultura de las Américas.

## CUANDO NOS VISITAN LOS FORASTEROS: DISCURSO DEL MILENIO, COMPARACION Y EL RETORNO DE QUETZALCOATL

---

David Carrasco

---

Creo que fue Jorge Luis Borges quien dijo que sólo hay dos tipos de relato sobre los que realmente vale la pena escribir: cuando nos visitan los desconocidos o cuando alguien se va de casa. En esta conferencia sobre la compleja y problemática historia del retorno de Quetzalcóatl, quisiera reflexionar sobre los temas del milenio en ambos tipos de relato, comparando los conocimientos de las formas en que se dice reaccionaron los mexicas de la región central de México ante la llegada de los españoles, y más concretamente de Hernán Cortés, a su territorio. Mi enfoque de los temas relativos al fin del mundo y de lo que José Piedra denomina "el juego de la llegada" se desarrolla desde tres perspectivas. Primero, desde mi trabajo sobre las fuerzas magnéticas y centrípetas de los centros ceremoniales y las ciudades creadas según el ideal mesoamericano, que eran los

teatros políticos en que se representaban los conocimientos cosmológicos y sociales, por ejemplo, mi ensayo *Myth, Cosmic Terror, and the Templo Mayor*. En segundo lugar, desde mi reciente interés en las ceremonias del colonialismo y los encuentros milenarios, tal y como están representados en mi reciente artículo "Jaguar Christians in the Contact Zone". Tercero, desde mi trabajo sobre un puñado de escritores mexicanos y chicanos que utilizan "the borderlands/la frontera" como el principal espacio simbólico de la existencia México-americana, como se representa en mi próximo ensayo titulado "The Religious Vision of Gloria Anzaldúa: *Borderlands/la frontera* as a Shamanic Space"<sup>1</sup>. En mi trabajo sobre la frontera en la literatura chicana, centro la atención no en el tiempo milenario, sino en *los espacios* milenarios de la imaginación

---

Esta conferencia fue pronunciada en el Banco Interamericano de Desarrollo en Washington, D.C., el 7 de junio de 1996 en el marco del Programa de Conferencias del Centro Cultural del BID. La misma forma parte de una serie de charlas sobre el pensamiento y la acción en relación con el milenio en América Latina, desarrollada en colaboración con el Institute for the Advanced Study of Culture.

méxico-americana. Parece como si en la historia y la religión de América Latina siempre se estuviera recibiendo la visita de los desconocidos, ya sea en forma de esclavos, polizones, misioneros o conquistadores arrastrados por los espeluznantes relatos del Nuevo Mundo, por las fuerzas de la diáspora o de las ciudades magnéticas<sup>2</sup>. En mi aproximación a la versión azteca del relato del forastero que nos visita, quisiera primero ligar mis comentarios a dos citas sobre las comparaciones y los encuentros; segundo, resumir la narrativa básica sobre la llegada de los desconocidos (en este caso los españoles) a Tenochtitlán en 1519 y la creencia de que se trataba del retorno de Quetzalcóatl; tercero, pasar revista al discurso del milenio con respecto a este acontecimiento y, cuarto, ofrecer mi propia interpretación.

### Dos citas

La primera cita está tomada del ensayo de Jonathan Z. Smith titulado "*Adde parvum parvo magnus acervus erit*", que fue el prolegómeno de una obra suya muy posterior, *Drudgery Divine: On the Comparison of Early Christianities and the Religions of Late Antiquity*. La traducción de la cita sería: "El proceso de comparación es una característica fundamental de la inteligencia humana, ya sea revelada en la agrupación lógica de clases, en símiles poéticos, en mimesis u otras actividades semejantes. Es decir, la yuxtaposición de dos o más objetos con el fin de observar la existencia de similitudes o diferencias es la subestructura omni-

presente del pensamiento humano"<sup>3</sup>. En este caso, quiero que tengamos presentes las frases "una característica fundamental de la inteligencia humana" y "la subestructura omnipresente del pensamiento humano". Estas palabras de J. Z. Smith parecen más propias del lenguaje que cabría esperar del gran historiador de las religiones, Mircea Eliade.

La segunda cita está tomada del segundo capítulo del Libro XII del *Códice Florentino*<sup>4</sup>. Con el título de "La conquista de México", dicho libro constituye el último volumen de una obra monumental que recoge la investigación etnográfica del sacerdote franciscano Bernardino de Sahagún, quien con ayuda de varios asistentes nativos dedicó más de cuarenta años a estudiar la visión del mundo, las prácticas religiosas y la mitología de los aztecas. Una de las secciones del libro tiene por objeto describir las reacciones iniciales de los mexicas, y *las comparaciones* que hicieron cuando los desconocidos desembarcaron en sus costas. Tras una descripción de tres profecías que marcaban la caída del imperio azteca, los españoles desembarcan en la costa oriental y se inicia el reconocimiento de los nativos en el momento en que los jefes locales salen a recibir a los visitantes. La cita dice: "Y cuando hubiéronse aproximado a los españoles, entonces celebraron la ceremonia consistente en comer tierra junto a la proa de sus botes: pensaban que era Topiltzin Quetzalcóatl el que había llegado". Quiero destacar las frases: "Y cuando hubiéronse aproximado a los

españoles” y “pensaban que era Topiltzin Quetzalcóatl el que había llegado”.

### **Comparación de las comparaciones**

El análisis de los principios del pensamiento comparativo según Jonathan Smith incluye la afirmación de que “la comparación puede ser un medio para vencer el desconocimiento”. Todo el que lea los relatos de los testigos de la conquista (Hernán Cortés y Bernal Díaz del Castillo) desde la óptica española puede darse cuenta de que éstos se quedan cortos en comparaciones en su encuentro con lo desconocido <sup>5</sup>. Cortés compara los centros ceremoniales de Tenochtitlán con los de Sevilla y Córdoba, y el mercado de Tlatelolco con Salamanca, mientras que Díaz del Castillo los asemeja a “los encantamientos de que se habla en la leyenda de Amadís” <sup>6</sup>. Los aztecas también hacen sus comparaciones—como un medio para superar el desconocimiento de lo español—cuando creen que las naves son templos flotantes y que Pedro de Alvarado se llama Tonatiuh, el dios sol. El intento más relevante por parte de los aztecas para superar el desconocimiento se produce en la página siguiente a la cita del *Códice Florentino* mencionada anteriormente, en la que se describe que los aztecas identificaron a los españoles con Quetzalcóatl. Ahora la narrativa sitúa la comparación **dentro de la cabeza** del caudillo Moctezuma.

Pensaba y creía que era Topiltzin Quetzalcóatl quien había desem-

barcado. Pues eran de la opinión de que él habría de retornar, que aparecería, que volvería a su puesto de autoridad porque se había alejado en aquella dirección (hacia el oriente) cuando se marchó <sup>7</sup>.

Este pasaje contiene las partes vitales del reino milenario del mito del retorno de Quetzalcóatl que tanto han ocupado a los eruditos y a los legos en la materia a lo largo de los siglos <sup>8</sup>. Dichas partes son las siguientes: 1) el soberano azteca creía que Cortés era Topiltzin Quetzalcóatl, 2) que retornaba para 3) restablecer su glorioso reinado, y una de las pruebas más contundentes era 4) la dirección de donde venía; es decir, el hecho de que los recién llegados procedieran del oriente, que era precisamente la dirección en que él había desaparecido cuando abandonó su patria algunos siglos atrás.

De hecho, esta expectación ante un reino milenario, la inminente y profunda transformación de este mundo como consecuencia de un acontecimiento milagroso o mágico, toma cuerpo en dos relatos diferentes del encuentro de Cortés con Moctezuma Xocoyotzin, el *tlatoani* azteca. El más antiguo aparece en la segunda carta de Cortés al emperador Carlos V, en la que Moctezuma, en presencia de un escribano, da la bienvenida al capitán español como si de un caudillo o antepasado que retorna se tratara, y que según la historia sagrada mexica está destinado a regir la tierra y a ser obedecido por todos. Como Cortés procede del lugar de donde sale el sol, y en razón de lo que Cortés ha mencionado

sobre el Rey de España, estamos “seguros de que él es nuestro señor natural” y de que ahora el reino le pertenece <sup>9</sup>. Es notable que este discurso se registre en 1520, en medio de los acontecimientos militares y políticos cambiantes, violentos e inciertos que abrumaron tanto a los españoles como a los mexicas. Igualmente notable es la segunda crónica de esta alocución, que aparece en el *Códice Florentino* cuando Moctezuma da la bienvenida a los españoles. Según cuentan las crónicas, el *tlatoani* parece que dijo, “Oh Señor nuestro, habéis sufrido fatigas... habéis venido a regir la ciudad de México... habéis venido a posaros sobre vuestro escabel, a ocupar vuestro trono que yo he guardado para vos... Y ahora que se ha cumplido, visitad el palacio” <sup>10</sup>.

Volviendo a la segunda carta de Cortés, encontramos un segundo discurso de abdicación en el que Moctezuma ya no da la bienvenida a Cortés, sino que se dirige a todos sus “jefes de las ciudades de los alrededores” y repite los temas milenarios del final inminente de su reino y la llegada de un antecesor sagrado, y recuerda a los soberanos aliados:

...bien sabéis que siempre lo hemos esperado... y por la dirección de donde dice que procede, estoy seguro... que éste es el mismo señor que hemos estado esperando... de ahora en adelante deberéis obedecer al gran Rey, pues es él, con todo derecho, vuestro señor y como su representante reconocer que éste es su capitán. Y todos los tributos y

servicios que hasta ahora me habéis rendido a mí, habréis ahora de rendírselos a él... <sup>11</sup>.

En esta versión, Moctezuma traspasa su autoridad al soldado español. A nadie escapa la habilidad política de Cortés en este relato, pero hay mucho más que oír y comprender como veremos enseguida.

### **El debate: ¿Cómo perciben los "nativos" a los europeos?**

Uno de los problemas más importantes en la historia de los estudios religiosos y antropológicos se ha expresado en el interrogante: “¿Qué piensan los nativos?” Pasando revista rápidamente a las formulaciones clásicas, desde Lucien Lévy-Bruhl y Edward Burnett Tylor a las revisiones de Bronislaw Malinowski, Mircea Eliade y Claude Lévi-Strauss, se observa que el estudio de la religión ha sido motivado con frecuencia por este problema, o al menos ha sido un acicate <sup>12</sup>. Independientemente de que los “nativos” sean los pueblos indígenas del Nuevo Mundo, de Oceanía, Australia, África, o los “otros” de las culturas tradicionales, el saber occidental sobre la religión se ha centrado en tratar de penetrar “en los mitos de otros pueblos”, en su cabeza, en su pensamiento, en su visión del mundo y en sus procesos de reflexión <sup>13</sup>. La complejidad del problema se puso de manifiesto recientemente en los ensayos de Charles H. Long sobre los estudios post-coloniales, en los que acusa de que el interrogante con respecto a la manera en que piensan los nativos forma parte de una grandiosa significación ilustrada, destinada

a otorgar privilegio interpretativo a los intelectuales occidentales <sup>14</sup>. Según Long, la formación del pensamiento de la Ilustración estaba profundamente implicada en las conquistas y los colonialismos de las culturas europeas, a partir de los cuales desarrolló nuevas teorías raciales, nuevas formas de genocidio y estrategias inauditas de explotación de los seres humanos. La combinación de los métodos y las epistemologías de la Ilustración con la apertura de un Nuevo Mundo se tradujo no tanto en un mejor entendimiento de los “otros” cuanto en estrategias intelectuales que “prepararon el camino de un pensamiento evolucionista histórico, teorías raciales y formas de simbolismo de los colores que hicieron justificable y defendible la conquista económica y militar de varias culturas. Con este movimiento se crearon de nuevo a lo largo y ancho del mundo nuevas religiones y culturas y nuevos pueblos—es decir, se les dio significado—a través de las disciplinas académicas” <sup>15</sup>. En relación con esta acusación, ha vuelto a plantearse con nueva virulencia el interrogante: ¿Qué piensan los nativos? Asimismo, se ha producido un cambio de enfoque en los intercambios entre dos grandes antropólogos: Gananath Obeyesekere y Marshall Sahlins <sup>16</sup>. Ahora el interrogante se formula en estos términos: “¿Cómo perciben los nativos a los europeos cuando los encuentran invadiendo las islas, las playas, las comunidades y las ciudades del mundo que les pertenece?” O bien en el contexto de esta conferencia: “¿Qué tipo de compara-

ciones establecen los nativos ante la visita de los desconocidos?”

El debate (o el combate) específico entre Obeyesekere y Shalins se centra en la siguiente pregunta: ¿Fueron percibidos, interpretados y tratados el capitán Cook y su tripulación como Lono, el dios de Hawai, por los nativos que los recibieron, les dieron la bienvenida, intercambiaron y, en última instancia, asesinaron al capitán inglés? La profunda significación del tema “cómo perciben los nativos, y cómo han llegado los eruditos a pensar que los nativos percibían a los europeos” se refleja en la especial intensidad de las andanadas intelectuales que se lanzan entre sí los dos antropólogos, metodológica y personalmente <sup>17</sup>. A mí personalmente me parece muy interesante el que ambos escritores se refieran al problema del retorno de Quetzalcóatl (por ejemplo, en la segunda cita) para introducir cierto peso interpretativo en su discusión sobre Cook y Lono. Tanto uno como el otro se refieren brevemente al debate suscitado en los estudios mesoamericanos sobre la forma en que los aztecas percibieron, concibieron y contrastaron su visión cosmomágica del mundo ante la invasión de los españoles y, especialmente, ante la llegada de Cortés.

En dicho debate, han participado Miguel León-Portilla, Tzvetan Todorov, H. B. Nicholson, Inga Clendinnen, James Lockhart, Rolena Adorno y un servidor. El debate en cuestión nos interpela para que aclaremos cómo y en base a qué métodos, supuestos e instrumentos interpretativos damos sentido a los dramáticos encuentros y procesos de interacción resultantes de los

contactos entre los pueblos mesoamericanos y los españoles en el siglo XVI. En dicho debate, se han planteado interrogantes como “¿Creían en realidad los nativos que los españoles eran seres divinos y encajaban el acontecimiento en la idea del milenio, o todo esto no es más que un invento de los europeos que se ha introducido en los textos?” En la rúbrica del tema que nos ocupa, “¿Se trata de un milenio azteca o de un milenio español? ¿Cómo podemos saber lo que *pensó* Moctezuma de los españoles, si el primer vestigio que tenemos al respecto es una carta española y la primera constancia de los relatos nativos pertinentes no aparece sino hasta la década de 1530? ¿Qué fórmula de relato utilizaron los nativos para construir la historia de que el supremo soberano de un pujante reino abdicara renunciando a su trono en favor de alguien con quien, evidentemente, no tenía parentesco alguno? ¿Cuándo empieza a plasmarse en la crónica literaria la identificación de Cortés por parte de Moctezuma como el rey y sacerdote que volvía a su reino en 1520, 1530, 1550, 1570? Y, ¿qué revela la respuesta con respecto a inventos posteriores a la conquista?” De lo que parece tratarse, en parte, es de: “¿Quién controló el discurso del siglo XVI con respecto a estos intercambios teñidos de milenio?”

### **Miguel León-Portilla y el milenio azteca**

El problema de nuestra generación para hallar respuesta en el contexto del milenio a lo que pensaban los nativos de los

europeos que llegaron a sus tierras se inicia con la popularísima publicación de Miguel León-Portilla, *Visión de los vencidos: Relaciones indígenas de la conquista*, conocida en inglés con el título de *The Broken Spears: The Aztec Account of the Conquest of Mexico*<sup>18</sup>. León-Portilla es un pionero de los estudios aztecas, cuyas delicadas y clarividentes traducciones de la literatura nahuatl al español dieron otro punto de vista de la conquista por primera vez, después de siglos de voces españolas representadas en la obra monumental de William Prescott y sus seguidores<sup>19</sup>. Prescott no sólo describió la conquista con la voz y la mirada de los españoles, sino que, además, los subió a un magnífico corcel en el que desfilaron por campos y ciudades. A través de la compilación que León-Portilla realizó de fuentes del siglo XVI, bajo el epígrafe de “relato azteca”, nos encontramos de pronto con la posibilidad de acceder a las voces y las miradas de los conquistados que, a semejanza de lanzas quebradas, yacían en los caminos, dispersas. Desde diferentes lugares y puntos de vista, nos brindaban la visión indígena de lo que se gestaba en los lagos, las playas, los caminos, los palacios y los templos durante los fatídicos años de la conquista. León-Portilla fue confeccionando un mosaico recurriendo a varias fuentes coloniales y creó un espacio que permitió el paso de las voces indígenas o, al menos, de su eco, tanto al mundo académico como al terreno popular. Algunas de sus crónicas fueron compiladas en fecha temprana (1528), otras en fecha más tardía (1560), pero el escritor mexi-



cano las presentó todas ellas como voces aztecas, visiones mexicas, relatos indígenas. La publicación de este libro lanzó a los cuatro vientos las demandas de León-Portilla sobre las comparaciones establecidas por los nativos y, en cierto sentido, estimuló el tema que estamos tratando aquí.

Uno de los momentos sobresalientes en el trabajo de recomposición de estos fragmentos realizado por León-Portilla es la identificación de Cortés como Quetzalcóatl y la conciencia indígena de que el mundo, tal y como ellos lo conocían, estaba acercándose rápidamente a un final catastrófico. Las profecías que aparecieron diez años antes de la llegada de los españoles indican claramente que el universo azteca empezaba a desmoronarse. La segunda cita que ya hemos mencionado, en su introducción escribe simplemente que “Moctezuma pensó que era Quetzalcóatl el que había llegado”<sup>20</sup>. Su comentario da la impresión de que ésta era la visión nativa de lo que pensaba el propio Moctezuma o de lo que los escribas nativos creían que él pensaba. La presentación de León-Portilla en *Visión de los vencidos* es fenomenológica en su tono, sin dar una idea clara de la complejidad de todos estos fragmentos ni de las sospechosas circunstancias en que se produjo su composición. Yo sospecho que todos los eruditos que he mencionado reaccionan con distintos grados de intensidad frente a la forma en que León-Portilla ordenó el material del siglo XVI.

**Inga Clendinnen: El milenio azteca, una trama de ficciones españolas**

En su elocuente artículo “Fierce and Unnatural Cruelty: Cortés and the Conquest of Mexico”, Inga Clendinnen indica que la pretensión de que los aztecas pensaran que Cortés y los españoles eran Quetzalcóatl que volvía es “una idea espléndidamente improbable—salvo por el hecho de que muchos la creyeran”<sup>21</sup>. Basándose en el análisis anterior de J. H. Elliot y Anthony Pagden, Clendinnen sostiene que la elegante habilidad literaria de Cortés, sobre todo en su segunda carta al Rey de España, *exigía* la invención de la analogía “Cortés = Quetzalcóatl” a partir de una “trama de ficciones” que tenían su origen en “hilos concretos de la cultura política española”. El Capitán de Castilla desarrolló una estrategia legalista, una estrategia que se conformaba a las exigencias de sus obligaciones con la corona y que obligaban a Moctezuma a abdicar su autoridad no en Cortés, sino en el gran Emperador Carlos de España. Cortés presenta un “desarrollo de los acontecimientos estrictamente narrativo”, cuya sustancia no proviene de la participación o la mitología de los nativos, ni siquiera de su aplicación por parte de los nativos. Es más bien el “arte de adaptación e improvisación” de los españoles el que controla toda la narración<sup>22</sup>. En palabras de Clendinnen, la narrativa de Cortés garantiza que “nosotros, al igual que el real destinatario de la misiva, debemos sentirnos impresionados por la forma en que domina a los hombres y los acontecimientos; dominar y engañar a Moctezuma; neutralizar la deslealtad española apelando al deber, a la ley y a la fe; mane-

jar a los indios con palabras amables, justicia severa y demostraciones de la superioridad de las armas de España y de la prioridad de su Dios”<sup>23</sup>.

No pongo en duda que Cortés esté esforzándose por impresionar al augusto soberano con su capacidad de mando. Lo que me preocupa es la afirmación de Clendinnen en el sentido de que esta ficción política de los españoles fuera recogida por Sahagún, que la “reforzó notablemente” pensando que se trataba de una creencia india cuando, en realidad, “era un cuento muy posterior, que salió a la luz por primera vez treinta y tantos años después de la Conquista”<sup>24</sup>.

La inferencia más asombrosa es que esta ficción inventada por los españoles se pasea a lo largo de los años por la literatura y el saber y es asimilada por comentaristas menos cautelosos que Clendinnen hasta llegar a León-Portilla, que se rinde a la carismática pluma de Cortés junto con todos nosotros. De lo que se deduce que toda la formación náhuatl de León-Portilla y su sentido del genio azteca (por no mencionar lo sumamente familiarizado que está Sahagún con los intercambios entre españoles y nativos) no aportan ningún juicio realmente crítico en relación con el arte literario de los españoles. El engaño y el invento de los españoles, que posteriormente ni ellos mismos reconocerían y que un cierto número de indígenas admitieron como propio, “lleva el sello de la utilización como chivo expiatorio, después de la conquista, de un líder que, en vida, franqueó de hecho las puertas de la ciudad a los españoles y al que, después de

morir, se le hizo cargar con el peso de las consecuencias imprevisibles de sus actos”<sup>25</sup>.

La forma en que Inga Clendinnen indaga en lo que pensaban unos de otros, los indios y los españoles, y cómo luchaban entre sí es muy digna de admiración. Podría decirse que, gracias a sus extraordinarias dotes de interpretación, los antagonistas casi cobran vida nuevamente ante nuestros ojos para nuestro gozo y comprensión. Pero, al igual que Prescott y Tzvetan Todorov, otorga a Cortés y a sus dotes literarias una categoría casi trascendente. ¿Es posible afirmar que la idea de una fábula inventada por los españoles—independientemente de que Sahagún haya o no contribuido a ella—representa adecuadamente los complejos y potentes significados y las vastas versiones del reinado y el retorno de Quetzalcóatl? ¿O que la segunda carta de Cortés y el Libro XII de Sahagún tengan su origen solamente en una trama de ficciones inventada por los españoles? ¿Acaso no tenían los cholulas, los tlaxcaltecas y los mexicas su propia trama de ficciones que influyó en la forma en que los españoles experimentaron, percibieron e interpretaron el encuentro? Clendinnen parece satisfecha argumentando que fueron las plumas y la historia españolas las que “tiñeron” las crónicas nativas de la Conquista. ¿Qué ocurriría si descubriéramos que, con respecto al mito del retorno de Quetzalcóatl, hubiera constancia escrita, tanto en los **primeros** como en los últimos años después de la conquista, describiéndolo como el producto de un *paisaje cultural* en

*formación compartido y disputado*, un paisaje en el que diversas necesidades y deseos políticos rivalizaron por hacerse oír y actuaron unos sobre otros? Es evidente que la estrategia narrativa de Cortés para adquirir legitimidad política ante el Rey de España influyó en las crónicas indígenas y en otros relatos españoles. También parece probable que los planes y las interpretaciones de los indígenas influyeran en Cortés y otros, y que al mismo tiempo éstos los utilizaran como fuente de inspiración.

### **Tzvetan Todorov y el milenio semiótico**

La interpretación más influyente—y a mi juicio, la más problemática—de los aspectos milenarios del encuentro entre los mexicas y los españoles es la que ofrece Tzvetan Todorov en su muy difundida obra *The Conquest of America: The Question of the Other*, que se basa en parte en la afirmación de que “nuestra genealogía se inicia con Cristóbal Colón”<sup>26</sup>. Casi todos los análisis de la invasión del Nuevo Mundo, así como el debate entre Sahlins y Obeyesekere con respecto al Capitán Cook, responden a la semiótica de Todorov. Según Todorov, el encuentro de los europeos con América fue “el más asombroso encuentro de nuestra historia [occidental]”<sup>27</sup>. Esta coincidencia de descubrimiento y destrucción se realiza, e incluso se ensambla, en parte mediante un estilo semiótico y un privilegio hermenéutico en la forma en que ejercemos hoy día el saber. En el complejo proceso del descubrimiento y la destrucción de Mesoamérica, Todorov ve “que se produjo—o más bien se

reveló—un gran cambio en los albores del siglo XVI”. Este cambio fue el intento sistemático de los pueblos de Europa occidental de eliminarse unos a otros “para acabar con la alteridad exterior”, desarrollando una hermenéutica en la que la comprensión se conjugaba no con el amor o al menos el auténtico conocimiento del otro, sino más bien con la conquista y la eliminación de su voz y la subyugación física. Siguiendo su análisis del ejercicio semiótico de Cristóbal Colón, que ejecutó una estrategia finalista de interpretación, en el sentido de que el significado último viene dado desde el principio y proviene de las enseñanzas cristianas, independientemente de los objetos que presentase el Nuevo Mundo, Todorov recurre al más destacado intérprete de la realidad mesoamericana: Hernán Cortés. Precisamente en este punto, Todorov hace una serie de distinciones que se basan casi totalmente en su propio proyecto semiótico y que no logran lo que Todorov exige de otros eruditos: permitir que se escuche la voz de los aztecas. Argumenta que Cortés y Moctezuma representan dos grandes formas distintas de comunicación que contribuyeron notablemente a la victoria de los españoles. Mientras que en la forma en que Cortés percibe los mensajes, los acontecimientos políticos y el comportamiento, se hace hincapié en la comunicación entre los seres humanos (Cortés plantea una interrogación praxeológica: “¿Qué hay que hacer?”), Moctezuma toma sus decisiones sobre la base de las comunicaciones entre los seres humanos y la naturaleza, los seres humanos y los seres

sobrenaturales y, finalmente, entre unos humanos y otros (Moctezuma adopta un enfoque epistemológico muy diferente: “¿Cómo vamos a saber?”). Mientras que Moctezuma, que tenía “una magnanimidad fatal”, se debatía entre calendarios, profecías y mensajes recibidos en sueños, Cortés estableció una red de información militar y política superior, que manipuló a su antojo para asegurarse la conquista. El resultado, escribe Todorov, fue que “gracias a su dominio de los signos, Cortés tomó el control del antiguo imperio mexicano”<sup>28</sup>. El ejemplo más notable de la capacidad de Cortés para entender y hablar la lengua del otro y transformar esta capacidad en formas de conquista es su contribución al desarrollo del mito del retorno de Quetzalcóatl. Según Todorov, Cortés descubre, durante la marcha de Villa Rica de la Vera Cruz a Tenochtitlán, la creencia milenaria de los aztecas en que un gran héroe y caudillo militar de sus antepasados, Quetzalcóatl, se había transformado en un dios tras su fuga de Tollan y había prometido retornar del oriente para reorganizar su reino. Todorov considera posible que Moctezuma y los otros interpretaran en un principio la llegada de Cortés como el retorno de la Serpiente Emplumada. Y Cortés, consciente de las oportunidades que esta identificación le brindaba, se aviene a seguir el juego y encarna el mito. Ello contribuyó a la eventual abdicación de Moctezuma. Si bien Todorov reconoce la importancia que tuvieron en la conquista la superioridad de las armas españolas, el impacto de las enfermedades y las sublevaciones indí-

genas contra Moctezuma, es la habilidad semiótica de Cortés la que subyuga y transforma la capital azteca.

A pesar de la atracción que siento por la notable agilidad mental de Todorov, su enfoque de la conquista basado en la semiótica presenta varios problemas graves. En primer lugar, glorifica demasiado como héroe a Cortés. Aunque no cabe duda de que su astucia, su valentía y las tácticas empleadas fueron un factor importantísimo en la victoria de los españoles, Todorov no toma suficientemente en serio la idea de Ralph Beal, en el sentido de que “la conquista de Tenochtitlán tuvo menos de conquista que de rebelión de unos pueblos dominados”<sup>29</sup>. Fueron los guerreros tlaxcaltecas, texcocas y de otros pueblos mesoamericanos, que formaban parte de una fuerza de infantería compuesta por más de diez mil hombres, los que “leyeron los signos” de la sociedad azteca y determinaron el resultado de la guerra. Como sucede con tantos otros eruditos de los primeros tiempos del período colonial, se atribuye a los españoles un papel enorme y exagerado en los acontecimientos que se desarrollaron en Tenochtitlán en 1521. El sesgo que muestra Todorov a favor del estilo semiótico de Cortés guarda relación con otra distinción injustificada, a saber, que los aztecas vivían en “una sociedad excesivamente estructurada”, dentro de la cual “la distinción jerárquica era de primordial importancia”. En estos términos Todorov define aspectos de cualquier sociedad urbana, incluida la española. Es natural que los aztecas parezcan exce-

sivamente estructurados en comparación con los españoles: el drama se desarrolla en su propia ciudad, en su estructura, y contraviene el orden social y primordial de este pueblo. Los españoles, por su parte, se encuentran lejos de su patria y forman un ejército indisciplinado, confuso y carente de estructuras, que ha pasado una gran parte del tiempo en altercados y peleas dentro de su propio seno.

Ahora bien, esta actitud refleja un problema más grave a la hora de entender la identificación de Cortés con Quetzalcóatl, a saber, quién estaba improvisando frente a quién. El argumento central de Todorov, reflejo de la sociedad de la conquista que afirma detestar, es que la tradición escrita se traduce en improvisación, mientras que las culturas de transmisión oral sufren las inhibiciones derivadas de un exceso de organización ritual. "La conducta simbólica de los aztecas me lleva a observar no sólo la diferencia entre dos formas de simbolización, sino también la superioridad de una sobre la otra. Existe una tecnología de los símbolos que tiene tanta capacidad de evolución como la tecnología de los instrumentos y, desde esta perspectiva, los españoles están más *adelantados* que los aztecas (generalizando el principio, las sociedades que poseen una tradición escrita son más avanzadas que las sociedades que carecen de ella), si lo que nos interesa es una diferencia de grado"<sup>30</sup>. Sin embargo, si se trata de la improvisación, es evidente que Todorov no ha estudiado con suficiente atención el concepto de "los otros" en Mesoamérica. La historia mesoamericana,

vista desde sus propios horizontes, está marcada por improvisaciones, innovaciones y adaptaciones en los sistemas económicos, tecnológicos y de comunicación. Los aztecas y los mayas, que transformaron el arte, la arquitectura y las tradiciones religiosas de la región central de Mesoamérica en formas innovadoras y tradicionales, especialmente en tiempos de orden político excéntrico e insurrecciones sociales, pueden considerarse como pueblos improvisadores. Es imposible creer que una tradición urbana u oral de cualquier otro tipo, escrita, escultórica o de pintura, pueda desarrollarse durante 1500 años a menos que incluya una buena dosis de improvisación en su mitología, su tecnología, el arte de la guerra y la semiótica. Si algo hemos aprendido en los últimos veinte años de investigación sobre los aztecas y los mayas es que los pueblos mesoamericanos combinaron sus compromisos primordiales con una serie de adaptaciones, aplicaciones y diestras maniobras que resultaron muy eficaces. No es que los españoles estén improvisando a partir del mito azteca, sino que son los aztecas los que están improvisando sobre el mito azteca y los adelantos de los españoles. Todorov se ve así envuelto en su propia improvisación semiótica que lo devuelve a una forma encubierta e improvisatoria de la "mentalidad primitiva" de Lévy-Bruhl. Los nativos de Todorov *piensan* de la misma manera que *pensaban* los nativos de Lévy-Bruhl, sin que ello indique ningún sentido de superioridad por estar escrito. ¡Sólo indica un privilegio tecnológico en las manos de Todorov!

### James Lockhart y el milenio periódico

Uno de los avances más significativos y mejor recibidos con respecto a los estudios sobre los nahuas han sido las notables traducciones e interpretaciones de los documentos náhuatl relativos a la conquista y la vida de los nahuas después de la conquista, realizadas por James Lockhart<sup>31</sup>. Tras laboriosos años de estudio, Lockhart presenta una nueva lectura de los textos relativos a los encuentros entre los españoles y los aztecas, que se plasmó en una nueva publicación—*We People Here*—que constituye, en parte, su respuesta a la *Visión de los vencidos* de León-Portilla. Lockhart traduce un puñado de textos náhuatl sobre la conquista y los coloca en forma paralela a efectos de comparación<sup>32</sup>. En otro trabajo—un artículo titulado “*Sightings: Initial Nahuatl Reactions to Spanish Culture*”, Lockhart presenta una ligera revisión de su metodología y de la interpretación que hace Sahagún del Libro XII, así como de las primeras reacciones de los nahuas frente a los españoles<sup>33</sup>.

Lockhart sostiene que el Libro XII del *Códice Florentino* de Sahagún contiene dos tipos de memoria y narración. En la segunda parte del documento, el capítulo 18, que describe la masacre de los nativos perpetrada por los españoles en el festival de Toxcatl, contiene descripciones que Lockhart considera basadas en el testimonio de testigos oculares y que “constituyen auténticas tradiciones orales que se han conservado relativamente intactas con respecto a su forma original. Al parecer, sólo alguien que hubiera estado presente y

hubiera visto con sus propios ojos lo ocurrido (aunque no lo hubiera oído) podría ser su autor, como la historia de la catapulta”<sup>34</sup>. Este material, que no incluye el material de Cortés/Quetzalcóatl, representa la voz de los nahuas incontaminada por los españoles o la vida colonial. Sin embargo, los dieciocho primeros capítulos, en los que se describen las profecías que anuncian la llegada de los españoles y la identidad de Cortés y Quetzalcóatl, son “el resultado de posteriores reinterpretaciones y reconstrucciones, un proceso explicativo sumamente interesante *per se*, pero realizado por pueblos diferentes, con propósitos diferentes, utilizando el concepto y las actitudes de una época también diferente”. En otras palabras, los autores de esta sección fueron un grupo de “intelectuales mexicas” inmersos en un “vasto y consciente proceso de reescritura, por no decir de composición original con todas las de la ley”. Lo que esto significa, aunque Lockhart podría haberlo explicado más claramente, es que las profecías y la asociación de Quetzalcóatl con Cortés son un invento, posterior a la conquista, de la segunda generación de portavoces nahua de los que hablan los informantes de Sahagún, cuyo esfuerzo narrativo refleja una opinión tlatelolca provinciana y rivalizante, no una tradición oral que data de los acontecimientos de 1519-21.

La actitud crítica de Lockhart se apoya en parte en el prolijo análisis de las fuentes en la obra *Aztec Kings* de la antropóloga Susan Gillespie<sup>35</sup>. Esta maniobra de recurrir a Gillespie tiene por objeto ubicar la aplicación del mito de

Quetzalcóatl con los españoles de finales de la segunda generación del período colonial. En un ejemplo de concentración admirable, por otra parte, mientras que analiza complicadas fuentes y contextos relativos a la tradición azteca de gobierno, Gillespie se adentra en una tergiversación idiosincrática de fechas y mensajes con respecto a las fuentes primarias de Quetzalcóatl y Tollan para afirmar, en palabras de Lockhart, que “el mito de Quetzalcóatl no fue tomando forma gradualmente hasta los años posteriores a la conquista—otro mecanismo explicativo *a posteriori*—y que sólo alcanzó su forma plena y definitiva hacia la década de 1570, en la que también se estaban dando los últimos toques al *Códice Florentino*”<sup>36</sup>. La cuestión es que el mito de Quetzalcóatl es una historia que apareció en una época tardía y, por lo tanto, un invento de la segunda generación que no la recibió ni del relato de testigos presenciales ni de las tradiciones indígenas.

La alianza de Lockhart y Gillespie con respecto a esta cuestión presenta una serie de problemas. El más directo consiste en que ambos tratan de convertir lo que con toda probabilidad no es más que un relato de los años 1540, transmitida y recogida por Motolinía y Sahagún, en un relato muy posterior “que alcanza su forma última y definitiva... en torno a la década de 1570”, para hacerlo encajar en la periodización lingüística desarrollada por Lockhart. Como muy acertadamente señala Susan Cline en su obra sobre el Libro XII del *Códice Florentino*:

Sahagún comenzó a recopilar información sobre la conquista a principios de su carrera, aprovechando una prolongada estancia en Tlatelolco durante los años 1542 a 1558. A más tardar en 1555, y posiblemente ya en 1547, Sahagún había obtenido información de algunos nativos supervivientes que habían participado en los sucesos. Al concluir la versión revisada de su historia de la conquista en 1585, señalaba a los lectores en el prólogo que el manuscrito había sido redactado hacia más de treinta años. En el texto en castellano del *Códice Florentino*, Sahagún afirma que “esta historia... se escribió en un tiempo en el que aún vivían quienes habían tomado parte en la conquista”. El *Códice Florentino* menciona quiénes fueron los informantes, “y quienes relataron estos hechos eran personas muy principales de buen discernimiento y se cree que contaron toda la verdad”. En la revisión de 1585, Sahagún aporta más detalles sobre los informantes: “Los que ayudaron a redactar la historia eran ancianos prominentes, muy versados en todas las materias, no sólo en lo relativo a la idolatría, sino también al gobierno y sus funciones, que estuvieron presentes en la guerra cuando fue conquistada esta ciudad”<sup>37</sup>.

A mí personalmente me parece muy interesante el hecho de que estos eruditos tiendan a pasar por alto el análisis más detallado y puntual de la formación de la

historia del retorno de Quetzalcóatl, es decir, la obra de H. B. Nicholson<sup>38</sup>. Dicha obra indica claramente que Motolinía, o Fray Toribio de Benavente, uno de los doce primeros franciscanos que llegaron a la Nueva España el 13 de mayo de 1524, recopiló la información para sus dos obras—*Historia y Memoriales*—antes de 1542, y encontró pruebas de la creencia en el retorno de Quetzalcóatl y de que *al principio* los aztecas creían que Cortés era el antepasado<sup>39</sup>. Según Nicholson, el estudio de Motolinía representa “la obra de una personalidad vigorosa, que estuvo íntimamente asociada a los indígenas hasta su muerte en 1565, cuando se desencadenó el gran entusiasmo proselitista que barrió las órdenes mendicantes que operaban en Nueva España en la primera mitad del siglo XVI”<sup>40</sup>. Motolinía, en el período que sin duda alguna abarca la primera generación (paralelo a la sección de testigos presenciales del *Códice Florentino* de Lockhart, mucho antes de 1540) recopiló información sobre Topiltzin Quetzalcóatl, que salió de “Tull” y se dirigió hacia “la costa de Covazacualco”. Nicholson resume así este material: “Siempre se esperó su retorno y cuando aparecieron las naves de Cortés, al avistar la altas velas blancas, dijeron que era Quetzalcóatl el que llegaba trayendo templos (*teocallis*) flotantes sobre el mar. Pero al desembarcar, dijeron que no era su dios sino muchos dioses”<sup>41</sup>. Lo que Nicholson deja claro en su investigación es que la historia del retorno de Quetzalcóatl y su aplicación a Cortés era con toda probabilidad un “relato bastante antiguo”, que seguramente se basaba en la

historia sagrada prehispánica que se enseñaba en las numerosas *calmecac* o escuelas sacerdotales del imperio azteca.

### Lugares milenarios, tiempos milenarios

En una serie de reflexiones celebradas recientemente sobre estos temas, he desarrollado un enfoque distinto del milenio azteca y del retorno de Quetzalcóatl. Recordando la afirmación de Borges de que sólo hay dos tipos de relato sobre los que realmente vale la pena escribir: “cuando nos visitan los forasteros” o “cuando alguien se va de casa”, me impresionó la fuerza que, en ambos casos, tienen *el lugar y el espacio*. En el primero de ellos, un grupo de forasteros errantes encuentran un nuevo centro, mientras que en el segundo, el hijo pródigo abandona el hogar, pero lo que importa también es la categoría de lugar.

Mis trabajos sobre centros ceremoniales y capitales me han hecho darme cuenta de que el sentido azteca de lugar, lugar social y simbólico, no se localiza exclusivamente en el espacio, sino también en *el tiempo*. Lugares en el tiempo, lugares como Tenochtitlán y el palacio de Moctezuma, pero también las *Cartas* de Cortés, que constituyen igualmente “un lugar”, sólo pueden entenderse en relación con el tiempo. Esto resulta especialmente cierto cuando pensamos en la forma en que los aztecas percibían los ritmos del tiempo en su universo que siempre entrañaba al menos tres tipos de tiempo. Como de manera tan brillante ha expuesto Alfredo López-Austin, para los aztecas el cosmos



era una interacción de 1) el tiempo de la era primordial antes de que los dioses actuaran, 2) el tiempo de las aventuras de los dioses, y 3) el tiempo humano. Cada momento del *tiempo humano* estaba impregnado de las influencias de las aventuras de los dioses, de modo que no existía un solo acontecimiento histórico simple y unidimensional. Una forma de acercarse al mito del retorno de Quetzalcóatl es preguntarse lo siguiente: “¿Qué sentido tenía para los aztecas su lugar en el tiempo? ¿Qué pensaban del origen del tiempo, de su estructura, de su retorno y de su final?” A mi juicio, todo ello es clave para entender mejor el milenio azteca. En sus escritos sobre otra área cultural, el antropólogo Stanley Tambiah nos ha demostrado cómo el tiempo sagrado, especialmente el que se contiene en los mitos y las estructuras míticas, influye constantemente en el sentido de lugar, en el tiempo de una cultura. Hablando de las cosmologías, señalaba que “casi siempre, y con frecuencia las clasificaciones, tienden a percibirse como disposiciones duraderas de cosas y personas, cuyas premisas básicas y ordenación inicial tienen una existencia ajena al flujo de las expectativas y los eventos ordinarios que cambian cada día, o motivan y generan hasta cierto punto los fenómenos cotidianos superficiales del tiempo presente”<sup>42</sup>. A mi juicio, las tradiciones prehispánicas sobre Quetzalcóatl y otros mitos cósmicos más amplios eran justamente una disposición de cosas y personas que contribuyó a la interpretación de los fenómenos cotidianos, incluida la

llegada de los españoles, en el momento del encuentro y después.

Afortunadamente, contamos con tres grandes relatos de la historia sagrada de los aztecas, que nos indican cómo entendía este pueblo su lugar en el tiempo. Del primero de ellos se desprende que tenían un sentido de habitar en un cosmos milenario. El relato de los mitos de los soles, que fueron el origen de la existencia de la era azteca nos revela un cosmos inestable, tenso y dinámico. El universo, antes de la era azteca, había pasado por cuatro eras, cada una de las cuales había sido destruida por una catástrofe. La primera era había sido destruida por jaguares que descendieron sobre la tierra y devoraron a todos los seres vivientes. A esta edad 4 del jaguar, siguió la edad 4 de los vientos, en la que los huracanes soplaron por todo el mundo, arrasando a sus habitantes y barriendo todo lo que encontraban a su paso. A continuación, la edad 4 de lluvia de fuego y 4 de agua repitieron la historia milenaria de una total destrucción, en este caso del mundo. Finalmente se creó la Quinta Edad, cuando los dioses se reunieron en la oscuridad en Teotihuacán y se ofrecieron en sacrificio para que fuera creado el sol y pudiera cruzar los cielos. Este era el lugar de los aztecas en el tiempo cósmico, un tiempo cósmico de milenios repetidos, cada uno de ellos con un nombre que ponía de relieve las fuerzas de la destrucción<sup>43</sup>.

Según cuenta otra leyenda, toda la comunidad, bajo la inspiración de un dios que apareció en un sueño, se marchó del hogar y se vio desamparada, teniendo que

enfrentar una serie de crisis durante decenios mientras vagaba por la tierra en busca de una nueva patria. Es la historia de la ciudad milenaria, la ciudad que se buscaba y que prometía ser “la reina de todas las ciudades”. A ella llegarían y de ella quedarían prendados los nobles y los guerreros de otras sociedades. Eran forasteros que llevaban sobre sus hombros la esperanza milenaria de que su sufrimiento en la historia, como muy bien sabían, acabaría con un milagro. Este es el relato mexica del éxodo de Chicomoztoc, “el lugar de las siete cavernas”, y su eventual llegada a la cuenca de México. En todas y cada una de las distintas narraciones de esta migración, existen referencias e imágenes del año que salieron de Aztlán, de los años pasados en tal o cual lugar, y del año de su llegada. Iban en busca de un nuevo centro, o modo de ser, en el que pudieran ser los desconocidos que se presentan en un lugar. Habida cuenta de lo sumamente conocida que era esta historia, para los mexicas no fue ninguna sorpresa la aparición de los españoles en las fronteras de su civilización, con ojos hambrientos en busca de un lugar que dominar.

El tercer relato, que era crucial para los mexicas y especialmente para sus gobernantes, hablaba de su gran espacio ancestral en el tiempo de Topiltzin Quetzalcóatl. H. B. Nicholson y yo hemos utilizado varias fuentes primitivas en las que se describen el ascenso, el auge y la caída del reino de Tollan bajo el cetro de uno de los grandes hombres—dios de la historia mesoamericana: Topiltzin Quet-

zalcóatl. Los aztecas tenían constantemente presente esta tradición y la enseñaban a sus sacerdotes y reyes. En pocas palabras, el sentido azteca de lugar dependía de la repetición del *tiempo* del Tollan de Quetzalcóatl, que se caracterizó por la abundancia en la agricultura, la excelencia en las artes, las proezas militares y la armonía con los dioses. Es la historia de una repetición milenaria, pero la historia del reino de Tollan bajo el cetro de Quetzalcóatl contenía también una genealogía subversiva en la que se producía la ruina del gobernante paradigmático cuando los desconocidos llegaban a su ciudad en forma de “espejo de humo”—Tezcatlipoca—destronaban a Quetzalcóatl. En uno de los relatos, esto ocurría cuando Tezcatlipoca lograba introducir un espejo mágico en el palacio del emperador, en el que se reflejaba su cuerpo envejecido, le arrastraba a una orgía etílica y retorció su corazón. A partir de entonces, caminaba errante hasta llegar a la costa oriental donde, o bien era quemado y se convertía en el planeta Venus, o era transportado en una balsa de serpientes en dirección al lugar por donde sale el sol. En cualquier caso, el Quetzalcóatl a quien se recordaba como parte de las “disposiciones duraderas” que motivaron los acontecimientos contemporáneos y las interpretaciones de esos acontecimientos, *era a la vez un gobernante que se marchó de su patria y un soberano que, al igual que todos los héroes y deidades aztecas, habría de volver un día como antepasado o incluso como desconocido al lugar de donde salió.*

Como casi siempre suele suceder, los poetas hablan mejor y más alto que los eruditos. Así pues, sea Octavio Paz, el poeta más famoso de México, el que cierre esta reflexión sobre el héroe milenario de México Quetzalcóatl. En su obra *Retorno al laberinto de la soledad*, Octavio Paz se inspira en el escritor francés Claude Lévi-Strauss y aplica sus teorías al caso del Quetzalcóatl milenario:

Para Levi-Strauss hay una diferencia esencial entre poesía y mito: el mito puede traducirse en poesía, pero ésta es intraducible. Yo creo precisamente lo contrario: creo que el mito y la poesía son traducibles, aunque la traducción conlleve transmutación o resurrección. Un poema de Baudelaire, traducido al español, es otro poema y a la vez el mismo poema. Lo mismo puede decirse de los mitos: las antiguas diosas de los tiempos precolombinos renacen con la Virgen

de Guadalupe, que las traduce a la cristiandad de la Nueva España... El caso de Quetzalcóatl es muy diferente... en la imaginación popular muchos de nuestros héroes no son más que traducciones de Quetzalcóatl. Son, de hecho, traducciones inconscientes, y esto es importante, porque la esencia del mito de Quetzalcóatl es la legitimación del poder. Esta era la obsesión de los aztecas y la de los criollos de la Nueva España <sup>44</sup>.

Podríamos añadir que era una obsesión por el poder milenario, que compartían por igual los aztecas supervivientes y los españoles dominantes en su esfuerzo por negociar su nuevo espacio en el tiempo de la realidad colonial.



## NOTAS

1. David Carrasco, "Myth, Cosmic Terror, and The Templo Mayor", en Johanna Broda, David Carrasco y Eduardo Matos Moctezuma, *The Great Temple of Tenochtitlan: Center and Periphery in Aztec Religion*, 124-162 (Berkeley: University of California Press, 1987); "Jaguar Christians in the Contact Zone", *Enigmatic Powers: Syncretism with African and Indigenous Peoples' Religions among Latinos*, 69-79, edición de Anthony M. Stevens-Arroyo y Andrés I. Pérez Y. Mena (Nueva York: PARAL/Bildner Center for Western Hemisphere Studies, 1995), y "The Religious Vision of Gloria Anzaldúa: *Borderlands/La Frontera* as a Shamanic Space", documento presentado en febrero de 1996 en la conferencia "New Directions in the Study of Chicano Religion", University of California, Santa Barbara, que se publicará próximamente en un volumen de University of California Press.
2. Véase, por ejemplo, Nélida Piñón, *The Republic of Dreams [A república dos sonhos]* (Río de Janeiro: Francisco Alves, 1984), traducción de Helen Lane (Austin: University of Texas Press, 1991), en donde uno de los protagonistas, Madruga, llega a Brasil: "Tras una noche de sueño intermitente en este lugar, Madruga seguía tumbado esperando el alba. Sabía que desembarcarían en Río de Janeiro de un momento a otro y estaba listo para lanzarse sobre una ciudad desbordante de placer y poblada por extrañas criaturas que habrían sido protagonistas de muchas historias espeluznantes. En ese continente, estaba a punto de encontrarse con una cultura predominantemente indígena, en la que los blancos eran una minoría".
3. Jonathan Z. Smith, "Adde parvum parvo magnus acervus erit", *History of Religions*, 11, No.1 (agosto de 1971): 67-90.
4. Bernardino de Sahagún, *Códice Florentino: Historia general de las cosas de Nueva España* (13 volúmenes), edición y traducción al inglés de Charles E. Dibble y Arthur J.O. Anderson (Santa Fe: School for American Research and University of Utah, 1955-1982), Libro XII: "Conquista de México". Véase también la edición facsímil a todo color del *Códice Florentino* (3 vols.), México: Secretaría de Gobernación, 1979.
5. Smith, "Adde parvum", 67.
6. Hernán Cortés, *Letters from Mexico [Cartas de relación]*, edición y traducción al inglés de Anthony Padgen (New Haven: Yale University Press, 1986), 102-103; Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de Nueva España [The Discovery and Conquest of Mexico 1517-1521]*, edición de Genaro García, traducción al inglés, introducción y notas Alfred P. Mausly (Nueva York: Farrar, Straus and Giroux, 1956), 190.

7. James Lockhart, *We People Here: Nahuatl Accounts of the Conquest of Mexico* (Berkeley: University of California Press, 1993), 63.
8. Véase un excelente resumen de estas inquietudes en Jacques LaFaye, *Quetzalcoatl and Guadalupe: The Formation of Mexican National Consciousness, 1531-1813* (Chicago: University of Chicago Press, 1976).
9. Cortés, *Cartas de relación*, 86.
10. Sahagún, *Códice Florentino*, Libro 12: 44.
11. Cortés, *Cartas de relación*, 98-99.
12. Véase, por ejemplo, Lucien Lévy-Bruhl, *How Natives Think [Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures]* (París: F. Alcan, 1910), traducción al inglés de Lilian A. Clare (Princeton: Princeton University Press, 1985); Edward Burnett Tylor, *Primitive Culture: Research into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom* (Boston: Estes and Lauriat, 1864); Bronislaw Malinowski, *Myth in Primitive Psychology* (Londres: Kegan Paul, Trench, Trubner, 1926); Mircea Eliade, *From Primitives to Zen: A Thematic Sourcebook of the History of Religions* (Nueva York: Harper and Row, 1967); Claude Lévi-Strauss, *The Savage Mind [La pensée sauvage]* (París: Plon, 1962) (Chicago: University of Chicago Press, 1966).
13. Wendy Doniger O'Flaherty, *Other People's Myths: The Cave of Echoes* (Nueva York: Macmillan, 1988).
14. Charles H. Long, *Significations: Signs, Symbols, and Images in the Interpretation of Religion* (Filadelfia: Fortress Press, 1986).
15. *Ibid.*, 4.
16. Gananath Obeyesekere, *The Apotheosis of Captain Cook: European Mythmaking in the Pacific* (Princeton: Princeton University Press, 1992); Marshall Sahlins, *How "Natives" Think, About Captain Cook, for Example* (Chicago: University of Chicago Press, 1995).
17. Clifford Geertz escribe acerca de este debate: "Así pues, de lo que se trata en este caso es de una cuestión que ha obsesionado a los antropólogos por más de cien años y nos obsesiona, incluso aún más, ahora que trabajamos en un mundo descolonizado: ¿Qué sentido tenemos que dar a las prácticas culturales que se nos antojan raras e ilógicas? ¿Hasta qué

punto son raras? ¿Hasta qué punto ilógicas? ¿En dónde estriba precisamente la razón? Este interrogante debemos planteárnoslo no sólo con respecto a los hawaianos del siglo XVIII que, desfilando en medio de una gran algarabía con imágenes de piel de pájaro, tomaban el tronco de un cocotero (un hombre con la cabeza en la tierra y los testículos al aire) por el cuerpo de un dios y envolvían su vida en una maraña tan complicada de sacralidad y prohibición—el famoso tabú—que a veces no pueden ni moverse; no, debemos planteárnoslo también con respecto a los marineros y navegantes ingleses del siglo XVIII que surcaban la mar oceánica, sin mujeres a su lado, en busca de nuevos descubrimientos—arcadias, curiosidades, fondeaderos, exquisiteces y la ruta del noroeste—y con respecto a la sociedad inquisitiva y agresiva, al mundo que considera que la gloria está en el saber y que, con la esperanza puesta en última instancia en una salvación temporal, envió al inglés por esos rumbos” [“Culture War”, *The New York Review* (30 de noviembre de 1995): 4-6, 6].

18. Miguel León-Portilla, *Visión de los vencidos: Relaciones indígenas de la Conquista* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1959) y *The Broken Spears: The Aztec Account of the Conquest of Mexico*, traducción de Lysander Kemp (Boston: Beacon Press, 1962).

19. William H. Prescott, *History of the Conquest of Mexico: With a Preliminary View of the Ancient Mexican Civilization* (Nueva York: Harper, 1843).

20. León-Portilla, *The Broken Spears*, XXV.

21. Inga Clendinnen, “Fierce and Unnatural Cruelty: Cortés and the Conquest of Mexico”, *Representations*, 33 (Invierno 1991): 65-100, 69.

22. *Ibid.*, 69

23. *Ibid.*

24. *Ibid.*

25. *Ibid.*

26. Tzvetan Todorov, *The Conquest of America: The Question of the Other* [*La conquête de l'Amérique: La question de l'autre* (París: Seuil, 1982)], traducción al inglés de Richard Howard (Nueva York: Harper and Row, 1984).

27. *Ibid.* 4
28. *Ibid.* 119
29. Véase Eric Wolf, *Sons of the Shaking Earth* (Chicago: University of Chicago Press, 1959), especialmente 152-175. Citado por Ralph Beal en 154-155.
30. Todorov, *The Conquest of America*, 159-160.
31. James Lockhart, *The Nahuas After the Conquest: A Social and Cultural History of the Indians of Central Mexico, 16th-18th Centuries* (Stanford: Stanford University Press, 1992).
32. Lockhart, *We People Here* (Berkeley: University of California Press, 1993).
33. Lockhart, "Sightings: Initial Nahua Reactions to Spanish Culture", en *Implicit Understandings: Observing, Reporting and Reflecting on the Encounters between Europeans and Other Peoples in the Early Modern Era*, edición de Stuart Schwartz (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), 218-248.
34. *Ibid.*, 235.
35. Susan D. Gillespie, *The Aztec Kings: The Construction of Rulership in Mexica History* (Tucson: University of Arizona Press, 1989).
36. Lockhart, "Sightings", 246.
37. Susan L. Cline, "Revisionist Conquest History: Sahagún Revised Book XII", en *The Work of Bernardino de Sahagún: Pioneer Ethnographer of 16th Century Aztec Mexico*, 93-106, J.Jorge Klor de Alva, H. B. Nicholson y Eloise Quiñones Keber (Albany: Institute for Mesoamerican Studies, State University of New York y Austin: University of Texas Press, 1988).
38. H. B. Nicholson, "Topiltzin Quetzalcóatl of Tollan: A Problem in Mesoamerican Ethnohistory", tesis doctoral, Universidad de Harvard, 1957.
39. Motolinía, Toribio de Benavente, *Historia de los indios de la Nueva España [History of the Indians of New Spain]*, traducción al inglés de Elizabeth Andros Foster (Berkeley: Cortés Society, 1950) y *Memoriales, o Libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella*, edición, notas, estudio y apéndices de Edmundo O'Gorman (México:

Universidad Nacional Autónoma de México, 1971). Gillespie lo menciona en su obra, pero en gran parte, deja al margen su importancia cuando resume su posición.

40. Nicholson, "Topiltzin Quetzalcóatl", 72.

41. *Ibid.*, 75.

42. Stanley Jeyaraja Tambiah, *Culture, Thought and Social Action: An Anthropological Perspective* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1985), 83.

43. "El mito azteca de los cinco soles", conocido también como la "Leyenda de los soles", puede consultarse en *Codex Chimalpopoca: The Text in Nahuatl: With a Glossary and Grammatical Notes*, edición y traducción de John Bierhorst (Tucson: University of Arizona Press, 1992).

44. Octavio Paz, *El laberinto de la soledad; El otro México, Retorno al laberinto, México y los Estados Unidos, El ogro filantrópico*, traducción al inglés de Lysander Kemp, Yara Milos y Rachel Phillips Belash (Nueva York: Grove Press, 1985), 355.



**David Carrasco** nació en Bainbridge, Maryland, en 1944 y cursó estudios de literatura inglesa en el Western Maryland College de Westminster, Maryland, donde obtuvo su licenciatura (B.A.) en 1967 y más tarde le fue otorgado el título de Doctor en letras y humanidades (Honorary Degree) en 1984. En 1974 y 1977, respectivamente, obtuvo la maestría y el doctorado en historia de las religiones por la Universidad de Chicago, Illinois. Desde 1976 a 1993 fue profesor de estudios religiosos en la Universidad de Colorado en Boulder. En 1993, se incorporó a la Universidad de Princeton (New Jersey) como catedrático de historia de las religiones donde es rector del Mathey College desde 1994.

En 1982 el doctor Carrasco fundó el Proyecto de Archivos y Estudios Mesoamericanos, que dirige desde entonces. En 1986 recibió una subvención de diez años del Moses Trust para organizar seminarios eruditos sobre el estudio de las religiones mesoamericanas. El doctor Carrasco dicta frecuentemente conferencias sobre la religión y los rituales aztecas, la hermenéutica creativa de Mircea Eliade, la mitología y la cosmología mesoamericana y la cultura latina y chicana contemporánea.

Entre 1984 y 1993 fue miembro del Comité de Planificación para el Estudio de la Historia y las Culturas de las Américas en la Universidad de Colorado en Boulder, así como miembro del Comité Ejecutivo de Estudios Críticos del Comité de las Américas.

Desde 1993 forma parte del Consejo Editorial de la revista "American Indian Religions: An Interdisciplinary Journal" y ha colaborado en la edición de *Mesoamerican World Book Series*, University Press of Colorado, Niwot. En 1994, se incorporó al Grupo de Trabajo sobre Diversidad en el Programa de Estudios en Princeton y en 1995 ocupó el puesto de Jefe de Redacción de *The Oxford Encyclopedia of Mesoamerican Cultures*, Oxford University Press, Nueva York.

El doctor Carrasco es autor de numerosos artículos y críticas literarias y ha publicado, además, las siguientes obras: *Quetzalcoatl and the Irony of Empire: Myths and Prophecies in Mesoamerica*, Chicago: University of Chicago Press, 1982 (revisado en 1992); *Waiting for the Dawn: Mircea Eliade in Perspective*, en edición conjunta con Jane Marie Law, Boulder: Westview Press, 1985 (revisado en 1991); *The Great Temple of Tenochtitlan: Center and Periphery in the Aztec World*, en colaboración con Eduardo Matos Moctezuma y Johanna Broda, Berkeley: University of California Press, 1987; *The Imagination of Matter: Religion and Ecology in Mesoamerican Religions*, publicado por Oxford: British Archaeological Reports, International Series 515, 1989; *Religions of Mesoamerica: Cosmovision and Ceremonial Centers*, San Francisco: Harper & Row, 1990; *To Change Place: Aztec Ceremonial Landscapes*, publicado por Niwot: University Press of Colorado, 1991; *Moctezuma's Mexico: Visions of the Aztec World*, en colaboración con Eduardo Matos Moctezuma, Niwot: University of Colorado Press, 1992.

Otras publicaciones disponibles de la serie *Encuentros*:

- *Casas, voces y lenguas de América Latina*  
Diálogo con José Donoso, novelista chileno.  
No. 1, marzo de 1993.
- *Cómo empezó la historia de América*  
Conferencia de Germán Arciniegas, destacado historiador colombiano.  
No. 2, abril de 1993.
- *Año internacional de los pueblos indígenas*  
Conferencia de Rigoberta Menchú, líder indígena guatemalteca y Premio Nobel de la Paz en 1992. No. 3, octubre de 1993.
- *Narrativa paraguaya actual: dos vertientes*  
Conferencia de Renée Ferrer, escritora y poeta paraguaya.  
No. 4, marzo de 1994.
- *El Paraguay en sus artes plásticas*  
Conferencia de Annick Sanjurjo Casciero, historiadora paraguaya.  
No. 5, marzo de 1994.
- *El porvenir del drama*  
Conferencia de Alfonso Sastre, dramaturgo español.  
No. 6, abril de 1994.
- *Del baile popular a la danza clásica*  
Conferencia de Edward Villella, bailarín estadounidense y director artístico del Ballet de la Ciudad de Miami. No. 7, agosto de 1994.
- *Belice: una perspectiva literaria*  
Conferencia de Zee Edgell, novelista beliceña y autora de *Beka Lamb*.  
No. 8, setiembre de 1994.
- *El desarrollo de la escultura en la Escuela Quiteña*  
Conferencia de Magdalena Gallegos de Donoso, antropóloga ecuatoriana.  
No. 9, octubre de 1994.
- *Arte en contexto: estética, ambiente y función en las artes de Japón*  
Conferencia de Ann Yonemura, curadora norteamericana de arte japonés de las Galerías Freer y Sackler de la Institución Smithsonian. No. 10, marzo de 1995.

- *Hacia el fin del milenio*  
Conferencia de Homero Aridjis, poeta mexicano y ganador del Premio Global 500 de las Naciones Unidas. No. 11, setiembre de 1995.
- *Haití: una experiencia de dos culturas*  
Conferencia de Edwidge Danticat, novelista haitiana y autora de *Krik! Krak!*. No. 12, diciembre de 1995.
- *Los significados del milenio*  
Conferencia de Bernard McGinn, teólogo norteamericano de la Universidad de Chicago. No. 13, enero de 1996.
- *Milenarismos andinos: originalidad y materialidad (siglos XVI - XVIII)*  
Conferencia de Manuel Burga, sociólogo peruano de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. No. 14, febrero de 1996.
- *Apocalipsis en los Andes: zonas de contacto y lucha por el poder interpretativo*  
Conferencia de Mary Louise Pratt, lingüista canadiense de la Universidad de Stanford. No. 15, marzo de 1996.
- *Cuando nos visitan los forasteros: discurso del milenio, comparación y el retorno de Quetzalcóatl.* Conferencia de David Carrasco, historiador norteamericano de la Universidad de Princeton. No. 16, junio de 1996.
- *El mesianismo en el Brasil: notas de un antropólogo social*  
Conferencia de Roberto Da Matta, antropólogo brasileño de la Universidad de Notre Dame. No. 17, setiembre de 1996.
- *El milenio de los pueblos: el legado de Juan y Eva Perón*  
Conferencia de Juan E. Corradi, sociólogo argentino de la Universidad de Nueva York. No. 18, noviembre de 1996.
- *Breves apuntes sobre la literatura ecuatoriana y norteamericana*  
Conferencia de Raúl Pérez Torres, poeta ecuatoriano. No. 19, marzo de 1997.
- *Sociedad y poesía: los enmantados*  
Conferencia de Roberto Sosa, poeta hondureño. No. 20, mayo de 1997.
- *Architecture as a Living Process*  
Lecture by Douglas Cardinal, Canadian architect whose projects include Washington, DC's National Museum of the American Indian. No. 21, July, 1997.

- *Cómo se escribe una ópera: una visita tras bambalinas al taller del compositor*  
Conferencia de Daniel Catán, compositor mexicano cuyas obras incluyen *Florencia en el Amazonas*. No. 22, agosto de 1997.
- *Welcoming Each Other: Cultural Transformation of the Caribbean in the 21st Century*. Lecture by Earl Lovelace, Trinidadian novelist and winner of the 1997 Commonwealth Prize. No. 23, January, 1998.
- *De vuelta del silencio*  
Conferencia de Albalucía Angel, novelista colombiana y pionera del posmodernismo latinoamericano. No. 24, abril de 1998.
- *How Latino Immigration is Transforming America*  
Lecture by Roberto Suro, North American reporter for *The Washington Post*, and former Bureau Chief for *The New York Times*. No. 25, May, 1998.
- *The Iconography of Painted Ceramics from the Northern Andes*  
Lecture by Felipe Cárdenas-Arroyo, Colombian archaeologist from the University of Los Andes in Bogota. No. 26, July, 1998.
- *Celebrating the Extraordinary Life of Elisabeth Samson*  
Lecture by Cynthia McLeod, Surinamese novelist and author of *The High Price of Sugar*. No. 27, August, 1998.
- *Un país, una década*  
Conferencia de Salvador Garmendia, escritor venezolano y ganador del Premio Juan Rulfo y del Premio Nacional de Literatura. No. 28, setiembre de 1998.
- *Aspectos de creación en la novela centroamericana*  
Conferencia de Gloria Guardia, escritora panameña, miembro de la Academia Panameña de la Lengua y correspondiente de la Real Academia Española. No. 29, setiembre de 1998.
- *Made in Guyana*  
Lecture by Fred D'Aguiar, Guyanese novelist and winner of the Whitbread First Novel Award, and the Guyana Prize for Fiction and Poetry. No. 30, November, 1998.

---

○ Versiones en inglés y en español

La Serie *Encuentros* es distribuída gratuitamente a las bibliotecas municipales y universitarias de los países miembros del Banco Interamericano de Desarrollo. Las entidades interesadas en obtener la serie deberán dirigirse al Centro Cultural del BID, en Washington, D.C., a la dirección que aparece en la contratapa.



**Banco Interamericano de Desarrollo**

CENTRO CULTURAL

1300 New York Avenue, N.W.  
Washington, D.C. 20577  
U.S.A.

Tel: (202) 623-3774  
Fax: (202) 623-3192  
[IDBCC@iadb.org](mailto:IDBCC@iadb.org)