

El contexto cultural mesoamericano

♦ Gabriela Benítez Fuentes



Lingüísticamente, el término “cultura” está referido al cultivo de la tierra, acepción trasladada al cultivo de los valores del espíritu humano y al “conjunto de conocimientos que permite a alguien desarrollar su juicio crítico”.¹ “Civilización” y “progreso” son enunciados asociados *per se* con cultura. Todo ello al interior del entorno de lo humano. De este modo, “cultura” expone las expresiones de un grupo social determinado. En este tenor, regularmente omitimos considerar nuestra naturaleza de mamíferos, integrados en el ciclo de los ecosistemas del planeta Tierra, y ello desvía nuestras perspectivas al abordar los procesos culturales.

El hecho de pertenecer al reino animal de los mamíferos, con la herencia genética compartida con la familia de los homínidos, implica poseer hereditariamente comportamientos y conductas similares. Una de ellas, considerada aquí relevante, es la migración periódica de las especies del reino animal. Así, el traslado periódico es un acto inherente a la especie humana en su calidad de mamífero, y bajo esta categoría también es probable explicar los comportamientos de supervivencia, organización y aun lúdicos en las descripciones presentes en las sociedades indígenas en

el caso de América o en las catalogadas por Mircea Eliade como arcaicas.²

La descripción clásica de los sistemas culturales no europeos, entre ellos los mesoamericanos, ha estado afectada por la *contaminación* ideológica heredada del siglo XVI y desvirtuada durante el siglo XVIII. Donde el racionalismo aparece como el principal protagonista y lo ideológico o extranjero resultó de poco valor.³ Por ello, en algunos estudios termina devaluado el universo indígena.

Bajo la óptica racionalista, los estudiosos clasifican y definen a la cultura de diferentes mane-

¹ *Diccionario de la Lengua Española*, <http://bit.ly/NjGmtO>, consultado en abril de 2013.

² Mircea Eliade, *Tratado de historia de las religiones*, Era, México DF, 1972 [1948; 1964].

³ Guy Rozat Dupeyron, *Indios imaginarios e indios reales en los relatos de la conquista de México*, UV/INAH, Xalapa/México DF, 2002, pp. 17-26.

♦ Profesora e investigadora, Facultad de Arquitectura, UAEM



ras: como “herencia social, complejo de ideas y hábitos, símbolos interrelacionados y significados asignados bajo forma arbitraria, compartidos por el grupo social”.⁴ De igual manera se han diferenciado subjetivamente según el grado de desarrollo del grupo social. Parten de cultura primitiva con aparente subdesarrollo tecnológico, hacia cultura civilizada. Distinguen el uso de escritura (a la manera familiar de los investigadores) aunado a la producción de nuevos elementos “tecnológicos”.

La cultura sedentaria representa en nuestros esquemas mentales a lo excelso, superior, bueno y positivo; opuesto a lo inferior representado en el nomadismo, equivalente al primitivismo, salvajismo y aspecto poco deseable. La territorialidad, la dominación y la agresión conforman patrones de conducta cuya base se encuentra en el pasado genético de la especie.

Tal circunstancia provoca, según Carl Sagan, el Poder de Hecho (Poder de Facto), donde la fisiología se encarga de otorgar las jerarquías y las responsabilidades.⁵ En opinión de Octavi Fullat, a raíz de la conceptualización de la raíz de la cultura como concepto sociológico,⁶ el Poder de Hecho aspira a ser o se transforma en Poder de Derecho (Poder de Mandato).⁷ Ello sucede ante la necesidad de justificar y legitimar la agresión, la dominación y la territorialidad.

Juan Yadeun proporciona la siguiente explicación atinente al poder y la territorialidad: “El poder necesita discursos y territorios sobre los cuales moverse, creando o destruyendo, siguiendo dos estrategias, una temporal y una espacial donde la forma y la velocidad de la transformación corresponden a cada caso particular”.⁸

Estos dos planteamientos de ejercicio de supremacía bosquejan las características del comportamiento y manejo del poder de los grupos trashumantes y sedentarios. Las estructuras de organización de cada una de estas esferas se basan en la supervivencia del grupo, el primero, y el mantenimiento del control del poder, el segundo.

En nuestra investigación, los componentes del ejercicio de poder son los estamentos político, económico y militar, y el cuerpo social se encuentra desplazado por los tres anteriores.⁹ Aquí religión, educación y comunicación son los tres dispositivos principales, porque con el discurso propio de cada instrumento hegemónico, las significaciones generadas justifican y legitiman los sistemas socioculturales, sembrándose en la memoria colectiva los conceptos ideológicos.

Los instrumentos

El campo del dispositivo de la educación parte de la premisa de la posesión del conocimiento, el cual se hace accesible a favor de la protección del

⁴ “Definición de cultura”, en Definición.de, <http://bit.ly/14jcSSp>, consultado en junio de 2013.

⁵ Carl Sagan, *Sombras de antepasados olvidados*, Planeta, Barcelona, 1993, pp. 197-212.

⁶ Octavi Fullat, *Filosofías de la educación, paideia*, CEAC, Barcelona, 1992.

⁷ Norberto Bobbio y Michelangelo Bovero, *Origen y fundamentos del poder político*, Grijalbo, México DF, 1985.

⁸ Juan Yadeun, *Toniná*, City Bank, México DF, s/f, p. 29.

⁹ Gabriela Benítez Fuentes, *Lienzo de Tetlama. Respuesta territorial a las tradiciones, costumbres y mitos de los Pueblos de Indios del siglo XVI*, tesis doctoral, UAEM, Cuernavaca, 2012.

grupo trashumante, y restringido cuando atiende los intereses de quienes detentan el poder en la sociedad sedentaria. Relativo al discurso de la comunicación, este se desenvuelve tanto en lo espacial como en lo sensorial; el primero posee un carácter dinámico y el segundo se auxilia de la visión y la audición. Así, al convivir múltiples factores culturales en un asentamiento, la transformación conceptual en los individuos y en el espacio precisa de un orden conciliador de intereses, jerarquías, necesidades y requerimientos.

En concordancia con Anthony Aveni, este ámbito se conforma de una determinada manera “para organizar la vida social de manera adecuada porque la ciudad es el lugar donde las prácticas políticas, económicas, sociales y ecológicas convergen en las instituciones que las culturas establecen para dar vida y celebrar sus ideologías”.¹⁰

En la esfera de lo religioso se recurre a la explicación del origen de los dioses, el tiempo sacro, la creación del mundo, espacios sagrados, mitos, símbolos, además del paradisiaco lugar de origen, el viaje mítico con el eterno retorno y un protagonista legendario. Las manifestaciones sagradas generalmente han sido señaladas a través de los astros, el fuego y el agua; elementos geográficos, la mujer/terra asociada con la fecundidad y el entorno propio como *axis mundi*.

Trashumancia y sedentarismo, el fuego y el agua

En las soluciones urbanas y territoriales mesoamericanas aparece reflejada en la base ideológica cultural la coexistencia entre los conceptos de fuego y agua. Ambos referentes se presentan de múltiples maneras, a modo de ser percibidos y asimilados por la sociedad, frecuentemente insertos en el bagaje de los mitos acompañados de sus ritos.¹¹

Entre las sociedades migrantes, el fuego, su producción y posesión, destaca como elemento básico para la supervivencia del grupo. Florescano cita al respecto a Alexander Marshack: “Si el aprendizaje de hacer y usar el fuego puede variar de una cultura a otra, se desarrolla dentro de los límites impuestos por las necesidades de hacer y mantener el fuego”.¹² Carl Sagan plantea que entre los nómadas y trashumantes, el fuego es uno de los dones más preciados.¹³ Como tal en su visión del mundo, origen y mito, resulta lógica su categoría relevante en el *corpus* divino.

López Austin afirma que dentro del bagaje cultural también están los primeros mitos,¹⁴ resultado de la transmisión de tradiciones propias de cada grupo. Dentro de ellos surgen y se conservan las deidades primigenias, estrechamente relacionadas con el fuego. Acorde con Eliade

¹⁰ Anthony F. Aveni, “Tiempo, astronomía y ciudades del México Antiguo”, *Arqueología mexicana*, núm. 41, vol. VI, enero-febrero de 2000, pp. 22-25. Una manera de lograrlo es a través del análisis, cálculo y previsión del mayor número de variables pertinentes, para generar así el prototipo o modelo de espacio específico que satisfaga las demandas culturales de los usuarios.

¹¹ Gabriela Benítez Fuentes, *Lienzo de Tetlama...*, *op. cit.*, p. 190.

¹² Alexander Marshack, *The roots of civilization: the cognitive beginnings of man's first art; symbol and notation*, Weindenfeld & Nicholson, Londres, 1972, pp. 112-113; Enrique Florescano, *Memoria mexicana*, FCE, México DF, 1994 [1987], p. 259.

¹³ Carl Sagan, *Sombras...*, *op. cit.*, pp. 132-133; Carl Sagan, *Los dragones del edén*, Grijalbo, México DF, 1984 [1977], pp. 107-132.

¹⁴ Alfredo López Austin, “La cosmovisión mesoamericana”, en Sonia Lombardo y Enrique Nalda (coords.), *Temas mesoamericanos*, INAH, México DF, 1996, p. 484.



y Le Goff, en los grupos trashumantes también adquiere importancia el mito de origen,¹⁵ distinguiéndose entre el tiempo de origen y el tiempo humano. Además, aunque se carezca de registro material, queda grabado el referente originario en el inconsciente atávico a través del mito, el cual contiene esta memoria ancestral y genética de los trasladados. La capacidad de adaptación e integración de estos grupos con el entorno es significativa y los efectos de ello permean los mitos y las tradiciones, siendo posteriormente compartidas con las sociedades sedentarias. Así, la trashumanza puede ser concebida como desarrollo de la cultura del fuego, basados también en el desplazamiento y cambio periódico de lugar.

John Clark propone que el comportamiento social general muestra desprendimiento de *céluas* del grupo respecto de su "cultura trashumante madre" y creación de un nuevo grupo.¹⁶

Así como el fuego es jerárquicamente primordial para los grupos nómadas y trashumantes, el agua lo es respecto de los núcleos sedentarios. Consecuentemente, sus mitos de origen y posteriormente de destino, aparecen íntimamente ligados con estas jerarquías. El antecedente de no pertenencia en unos y arraigo en otros hace que el entendimiento, valoración y prácticas culturales varíen respecto de la vida y la muerte. Así,

en la vida cotidiana de las culturas, en especial las sedentarias, existen asociaciones conceptuales por la observación del entorno y su recíproca relación con los humanos: "La gran variedad de escenas, interacciones y fenómenos comparables en la naturaleza provoca ciertas asociaciones que encuentran su lugar en las creencias, en el simbolismo y en las explicaciones del mundo que rodea al hombre, es decir, en la cosmovisión".¹⁷

Estos "eventos", además de formar parte del *corpus ideológico*, la mayoría de las veces quedan registrados. Sin embargo, en la reconstrucción e interpretación de dichos registros confrontamos el hallazgo de divergencias entre las perspectivas culturales de quienes lo realizan.¹⁸

Dupeyron sustenta la imposibilidad de que los textos y fuentes "indígenas" del siglo XVI en adelante sean totalmente "indios", por la "contaminación" cristianizada de las fuentes primarias, manufacturadas durante el siglo XVI en Mesoamérica.¹⁹ La confusión generada por este hecho impacta a las ciencias enfocadas en el estudio de estos casos. La historia contemporánea, al no percibir esta diferencia, tiene dificultades al leer e interpretar los textos, particularmente los elaborados bajo supervisión hispana.

Este antecedente permite cuestionar las circunstancias de los informantes, a quienes dirigían

¹⁵ Mircea Eliade, *Tratado de historia...*, op. cit.; Jacques Le Goff, *El orden de la memoria. El tiempo como imaginario*, Paidós Ibérica, Barcelona, 1991 [1977]; Patrick K. Johansson, "Tira de la Peregrinación (Códice Boturini)", *Arqueología mexicana*, núm. 26, edición especial, diciembre de 2007.

¹⁶ Este caso se puede aplicar a la propuesta sobre la formación de las sociedades sedentarias en Mesoamérica a partir de la cultura mokaya. John E. Clark, "Antecedentes de la cultura olmeca", en John E. Clark (coord.), *Los olmecas en Mesoamérica*, Ediciones del Equilibrista/Turner Publicaciones, México DF/Madrid, 1994, pp. 31-41.

¹⁷ Ivan Sprajc, *Venus, lluvia y maíz*, INAH, México DF, 1998 [1996], p. 127.

¹⁸ Gabriela Benítez Fuentes, *Lienzo de Tetlama...*, op. cit., p. 192.

¹⁹ Guy Rozat Dupeyron, *Indios imaginarios...*, op. cit., p. 32.

los relatos y textos gráficos y lo que realmente quisieron explicar por su contenido. Entre las conclusiones de Rozat Dupeyron se encuentra la afirmación referida a la construcción de la historia americana, la cual además de estar afectada y escrita por los vencedores, “tiene la verdadera finalidad de despojar a los vencidos de su memoria, presentándoles un sistema de significación tal que no puedan jamás regresar a un estado de conciencia histórica anterior”.²⁰

Las inferencias conducen a reconocer la imposibilidad de alcanzar aquello realmente acontecido. Consiguientemente, fueron construidas disertaciones de origen distorsionadas, consecuencia de la manipulación ejercida sobre las fuentes. Existe la predisposición inconsciente a sepultar la verdadera identidad del aborígen americano, perceptible en la mayor parte de los textos documentales, lo cual confirma la posición de Michel de Certeau relativa a la historiografía.²¹

Esta conciencia permite apreciar la “contaminación” del discurso y la perspectiva histórica, circunstancia legada del academicismo virreinal del siglo XVIII, cuyo origen se encuentra en la versión de la historia americana elaborada por la Europa colonialista, la cual justifica las agresiones en

nombre de la civilización.²² El indígena en esta historia europea “desempeña bien su papel de indio: dócil, pobre y lastimero, siempre mendigando una caridad que calmará la mala conciencia de los turistas de la historia”.²³ Consecuentemente, nuestra percepción contextual mesoamericana queda corrompida, al omitir principios nucleares de la tradición y cosmovisión aborígen americana.

La cosmovisión puede ser vista como un hecho histórico en constante evolución, conservando la esencia de su origen nómada y trashumante. En este trabajo los significados del fuego y el agua muestran una lenta transformación respecto a otros símbolos. Según López Austin, dicha cosmovisión funciona en calidad de instrumento operativo en los ámbitos generales de la percepción/acción frente a los fenómenos cósmicos; y reflexivamente, frente al propio individuo.²⁴

La visión del mundo mesoamericana también es vista aquí a modo de comprensión mestiza del mundo,²⁵ donde oscilan los conceptos interrelacionados del agua y el fuego, propios de cada uno de los dos tipos de grupos establecidos inicialmente en este apartado. Esta mezcla ideológica explica la dualidad intrínseca de las interpretaciones físicas, divinas y sobrenaturales.

²⁰ *Ibid.*, p. 334.

²¹ Michel de Certeau, *La escritura de la historia*, UIA, México DF, 2006 [1975], pp. 33-41; Guy Rozat Dupeyron, *Indios imaginarios...*, *op. cit.*, pp. 37-50; Gabriela Benítez Fuentes, *Lienco de Tetlama...*, *op. cit.*, p. 234.

²² De acuerdo con Rozat Dupeyron (*Indios imaginarios...*, *op. cit.*, pp. 15-26), es una sociedad constructora de un mundo político y económico nuevo, la cual modificó los esquemas ideológicos en el planeta a favor de los procesos colonialistas y de agresión territorial, entre múltiples acciones. Asimismo, los intelectuales construyeron el nuevo discurso histórico bajo el cual se legitimaban y justificaban dichas acciones a favor de la hegemonía.

²³ *Ibid.*, p. 23.

²⁴ Alfredo López Austin, “La cosmovisión...”, *op. cit.*, p. 472.

²⁵ *Ibid.*, p. 474.