

NAHUALISMO, TESTIMONIO Y MEDIO AMBIENTE Una versión mesoamericana sobre la re-volución

Rafael Lara-Martínez

La relación con el otro es una relación con un Misterio. Emmanuel Levinas
Yollotótotl, “pájaros del corazón”, los humanos de allá dicen que cuando nos morimos nues-
tros corazones se transforman en esos pájaros. Códice Florentino

Si digo carne o espíritu
Paréceme que el Diablo
Se ríe del vocablo.
Ramón López Velarde

Introducción

El presente artículo analiza la obra de Alfredo López Austin, el historiador mexicano que se especializa en la religión mesoamericana (López Austin, 1973, 1984, 1993, 1994 1997a, 1997b/c). Específicamente, nos concentramos en el concepto indígena de “persona” con sus múltiples representaciones del alma humana (*tonalli, yóllotl e ihíyotl*), así como en su trágico proceso de creación. Intentamos explicar la idea de un Yo escindido, quien puede proyectar tanto almas como experiencias íntimas hacia el medio ambiente. Esta proyección de ánimas hacia el mundo exterior, desconstruye la dicotomía occidental entre naturaleza y cultura, entre medio ambiente y habitante humano. Las entidades naturales tales como los árboles, animales, ríos y piedras contienen su propia fuerza espiritual, al igual que un alma humana o divina, que les es extraña. Examinamos también el dramático proceso de creación de los seres naturales —la versión mesoamericana del *Big Bang*— por medio del cercenamiento y degradación de las divinidades al mundo histórico de los seres humanos.

Esta perspectiva teórica la aplicaremos a varios escritores centroamericanos, en específico al salvadoreño Manlio Argueta. Nos interesa demostrar cómo el pensamiento crítico sobre la literatura centroamericana, traiciona algunos aspectos fundamentales del discurso campesino testimonial. La omisión más importante radica en el olvido del trasfondo religioso —el legado de la teología de la liberación— que permea toda idea de opresión, cambio y liberación en las comunidades mesoamericanas.

Con relación al ciclo natural de las estaciones, la religión popular —una amalgama de motivos cristianos e indígenas— define la idea de re-volución como el retorno de lo reprimido, el de una fuerza reproductora, femenina, al igual que el de un ritmo temporal inscrito dentro de un orden cósmico. La meta es recobrar aquello que la mayoría de las interpretaciones materialistas, (pos)modernas, han ignorado. Al reducir el otro a lo mismo, desconocemos un sentido premoderno del otro como tal —de la otredad del otro— el cual guíe nuestro entendimiento sobre el testimonio en las sociedades campesinas.

Teología mesoamericana

1. La creación

De acuerdo a la teología mesoamericana, la creación es un acontecimiento dramático y trágico. El período pacífico que precede la creación se vuelca repentinamente hacia una aventura mítica. El cercenamiento de *Cipactli-Tlalteotl* —una deidad acuática, terrestre, caótica y monstruosa original— engendra un Universo dividido en dos corrientes entrelazadas de principios energéticos opuestos: frío y caliente, infernal y celeste, femenino y masculino. A semejanza de la estructura del ADN, estas dos energías, contrapuestas y complementarias, circulan en dirección inversa, a saber: la primera, la oscura, hacia arriba, y la segunda, la clara, en un circuito descendente. Estas dos fuerzas antitéticas se complementan entre sí, adoptando una estructura helocoidal que atraviesa a todo ser en el mundo. Su movimiento contrario da origen al tiempo y divide el ciclo anual en dos estaciones distintas: la estación de lluvias, controlada por el principio femenino, y la estación seca, regida por el principio masculino. Hoy en día, el inicio de cada ciclo se celebra con un rito de paso particular: la estación de lluvias comienza el día de la Cruz, el 3 de mayo y la estación seca empieza el día de muertos, el 2 de noviembre.

El cuerpo divino, mutilado, de *Cipactli-Tlalteotl*, delimita tres planos universales en el eje vertical: cielo-mundo-infierno, supramundo-mundo-inframundo. Su cuerpo conforma también los cuatro polos del mundo situados en las cuatro esquinas del Universo, los puntos cardinales. Cuatro árboles apostados en esos polos, sirven de vía de paso para que las fuerzas divinas del supramundo, del cielo, y del inframundo, del infierno, comuniquen con el mundo humano situado al medio. También, los árboles funcionan como vía de paso para transmitir la energía divina espiritual y para engendrar el tiempo. La mutilación original de la divinidad produce los tres principios numéricos organizacionales más básicos, a saber: 1) la dualidad masculina / femenina, 2) el triángulo cielo, tie-

rra, infierno y 3) “los cuádruples sectores en el horizonte” (López Austin, 1993: 175). El modo de producción de seres mundanos es correlativo al cercenamiento de la figura divina, cuyas partes corporales quedan atrapadas en los seres naturales. En consecuencia, todo ser terrestre comparte una esencia, un alma, que lo identifica con lo divino. Las divinidades, por tanto, son el principio vital de toda existencia.

La original aventura mítica y trágica sucede en *Tamoanchan*, el lugar de la creación. Esta aventura equivale al surgimiento del tiempo y del pecado, debido al entrelazamiento de los principios energéticos opuestos, el masculino y el femenino. La teología indígena establece una correlación entre basura, excremento, pecado sexual y muerte, así como nutrición. Los humanos estamos destinados a ser mortales porque incorporamos una materia muerta, fría, a través de la ingestión de alimentos; más aún, reproducimos la especie al participar del *tlaticpacayotl*, “las cosas de la superficie de la tierra”, esto es, la sexualidad. La humanidad se preserva gracias a la sexualidad. Una desgracia original precipita a los dioses desde el supramundo hacia la tierra. Aunque “mueren”, no desaparecen, sino que habitan en los seres mundanos en los cuales pierden algunos de sus poderes originales. Los seres naturales son así versiones disminuidas de los dioses y de los ancestros. La diversidad de la naturaleza es una réplica de la variedad original de los dioses.

Todos los seres de la tierra están hechos de dos sustancias: una materia pesada que podemos percibir, y una sustancia imperceptible, sutil —la materia ligera— que llena el alma de cada ser. En el caso de un árbol, López Austin mantiene que la materia ligera se compone de cuatro elementos diferentes: 1) la “carga” particular que recibe el árbol al momento de su nacimiento, 2) la carga que «pertenece a la clase “árbol”», 3) la carga de los dioses que habitan el árbol y 4) la carga de los dioses-fuerzas-tiempo “que penetran el árbol diariamente” (López Austin, 1993: 127). Algo similar ocurre en los seres humanos quienes se componen de varios elementos y cuya identidad étnica diferente reproduce una diversidad divina, original, distribuida en *Chicomoztoc*, el sitio de las siete cuevas.

La materia ligera, invisible, se halla en cualquier lugar y cosa, sea como un dios degradado que constituye el alma de piedras, montañas, ríos, árboles y animales, o bien como fuerza-tiempo que se introduce diariamente en los seres mundanos. La geografía está animada y divinizada. Al compartir una esencia, un dios y un objeto presuponen un sistema generalizado de posesión. El ser natural se considera réplica, cascarrón, receptáculo (*ixiptla*), en el cual el dios vierte su fuerza-tiempo. Lo que en la literatura *folk* mesoamericana se conoce como *nahual* —el alter-ego animal de cualquier humano o ser natural— es sólo un fenómeno particular dentro de un sistema global en el que una energía divina degradada se transmite hacia los seres naturales. No se concibe la naturaleza como un simple conglomerado de objetos inertes sino como una geografía viviente. En el medio ambiente, todos nosotros podemos descifrar una tipografía divina, un *graffiti* sagrado (*graphos*, un sistema generalizado de escritura en el sentido derridiano), que vigoriza cada lugar y cada ser. La topografía es un palimpsesto en el cual los dioses han grabado una fuerza-destino y una fuerza-tiempo. La esencia divina conjunta establece una jerarquía de dependencia entre el objeto natural (el poseído, el poseso) y el dios (el poseedor, el dador).

La idea de degradación de la energía es tan esencial que caracteriza también el concepto mismo de humanidad. La palabra para hombre, *tlacatl*, en el sentido de *homo*, deriva de la raíz *tlac*, “mitad”. Los humanos están desprovistos de sus capacidades iniciales para asegurarse así que su poder no sea igual al de los dioses. El humano, *tlacatl*, es el disminuido. Aunque los seres humanos posean una posición intermedia, privilegiada, que enlaza tres diferentes órdenes —cielo/tierra/infierno, divino/humano/animal— su disminución es de hecho pre-histórica. La decadencia de las habilidades humanas no depende de un modo de producción específico. El decremento humano es ontológico. Pero, como en el caso de la esclavitud, la opresión histórica aumenta el rebajamiento de las capacidades humanas. *Tlacotli*, el esclavo, es el humillado, debido a la coerción y explotación social.

2. Energía y centros anímicos

No obstante, el proceso de creación no sólo ocurrió cuando los dioses, habiendo perdido su poder original, se transformaron en seres naturales. Todos los días, con el nacimiento de un nuevo ser, la creación reafirma su interrumpida agenda de transferencia constante de energía divina hacia el mundo humano. Siendo una especie única, la humanidad recibe sus atributos más relevantes en el *Omeyocan*, el lugar de la dualidad, en donde reside el Ser Supremo. En el *Omeyocan*, el último de los nueve cielos, los individuos adquieren su especie única, su diversidad étnica y social, así como su personalidad distintiva. Estas fuerzas originales del destino se combinan con las fuerzas de la energía-tiempo que penetran regularmente cada ser para constituir una historia personal azarosa. El tiempo representa el tránsito diario de energía divina —el destino— desde el mundo de los dioses hacia el mundo humano. Enviar su “propia sustancia en forma de tiempo” equivale a un “acto verbal” (López Austin, 1997: 216). La humanidad recibe las órdenes de los dioses, la Palabra (*Logos*), por medio de la energía vital en movimiento que representa el calendario. El tiempo es *Logos*.

La esencia vital que estimula a los humanos se distribuye a través del cuerpo en la forma de sustancias que riegan y vigorizan el organismo. Sin embargo, la cabeza, el corazón y el hígado son los tres órganos en los cuales la energía anímica se concentra con mayor intensidad. Esta tríada conforma un complejo anímico cuyos elementos pueden transferirse hacia el mundo exterior. Algunas partes del cuerpo —tales como el cordón umbilical y la placenta— lo abandonan y viven en el mundo natural desde el nacimiento; mientras que otras —las uñas y el cabello— evacúan el cuerpo de manera regular, transplantando así energía individual hacia el mundo exterior. Un intercambio similar de almas existe entre familiares y parientes cercanos. El concepto de persona está dividido en varios centros de energía. A su vez, esta energía personal desborda al individuo y se instala en el medio ambiente circundante. El Yo no está auto-centrado. Como la

energía divina, las almas humanas son divisibles y separables del individuo; pueden proyectarse hacia objetos exteriores que actúan como capacidades (*ixiptla*). El término “terruño” o “madre patria” define el lugar en el cual los seres humanos pueden visualizar su complejo anímico y varios de sus órganos corporales en los objetos naturales circundantes.

Según López Austin, el cuerpo humano posee tres almas que se identifican bajo el nombre de *tonalli*, *yóllotl* e *ihíyotl*. Estos tres centros energéticos se sitúan en tres partes específicas del cuerpo: la cabeza, el corazón y el hígado, respectivamente. Su posición vertical —de arriba hacia abajo— subraya su nobleza, por una parte y la naturaleza decreciente de su energía, por la otra. Las tres ánimas se mueven en una jerarquía que desciende de lo divino a lo puramente humano, hasta llegar al nivel de lo animal. La humanidad se coloca al centro, como enlace intermediario entre los dos extremos divino y natural.

El *tonalli* reside en la cabeza (*cuaitl*). Su nombre deriva de la raíz *tona*, irradiar, relacionando así su origen con el sol, la estrella que influye en todos los seres. El *tonalli* sirve como vínculo personal con el mundo divino. Se representa por medio de un hilo que emerge por fuera de la cabeza. Es una fuerza luminosa, diurna y caliente, la cual regula el destino de cada individuo por el día de su nacimiento. Dos fuerzas divinas gobiernan este día: un número y un nombre. En la actualidad, una versión de este sistema sobrevive bajo el culto a los santos patronos y a los santos que controlan cada día del calendario.

El *tonalli* puede separarse del cuerpo y vaga en el mundo después de la muerte del individuo. Las uñas y el cabello transfieren una fracción importante de *tonalli* hacia el mundo exterior. Durante estados de inconsciencia tales como una enfermedad, ebriedad, cópula o sueño, el *tonalli* puede evacuar temporalmente el cuerpo; deambula en el exterior y, en ocasiones, adopta otro cascarón (*ixiptla*). Las plantas, animales, cosas y objetos fabricados también poseen un *tonalli*. Por ejemplo, el dios patrono de un pueblo (*altepetl*, agua-cerro) se llama *tonalte-*

petl, el *tonalli* del cerro. Puesto que el *Tonalamatl* —el calendario lunar— determinaba su naturaleza, durante la Colonia, el *tonalli* se convirtió en el alter-ego animal o *nahual* de un individuo o cosa. El *tonalli* representa un mecanismo de defensa que protege en contra de la ineficiencia humana; de tal suerte, la persona puede enfrentar el peligro que lo acecha en el mundo natural.

Como entidad distinta, el *yóllotl* es inseparable del individuo. Se concentra en el corazón y actúa como principio dinámico del cuerpo. El conocimiento, la razón y la voluntad residen en esta segunda alma. El *yóllotl* es indivisible e inmortal. Después de la muerte, regresa a su Creador, a menos que haya ocurrido un accidente prematuro. En este caso, ambula por la tierra en búsqueda de un nuevo cascarón. En el cielo, el *yóllotl* se transforma en pájaro. Otro nombre del dios patrono de un pueblo es *altepeyóllotl*, “corazón del pueblo (del agua-cerro)”.

El *ihíyotl* (hijillo, en español rural) es un soplo, una esencia gaseosa concentrada en el hígado (*elli*). Puede separarse del cuerpo y, puesto que aparece como espíritu nocturno —como fantasma— se le identifica con las exhalaciones corporales de los cadáveres. Como el *tonalli*, puede introducirse también en otro ser natural. El *ihíyotl* rige las pasiones, la amargura, los deseos, los sentimientos oscuros y los apetitos nefastos. Su vapor produce enfermedad tal como el mal de ojo. Las fuerzas naturales pueden revitalizarlo. Las divinidades insuflan esta tercera alma en los niños cuando entran en contacto con el agua durante su segundo nacimiento o bautismo. El término *xoquía* (chuquía, en español centroamericano) se halla relacionado al concepto de *ihíyotl*. Describe los gases nocivos que exhala el cuerpo durante el parto, así como los vapores que emite la carne antes de cocerse.

La página 44/27 del *Códice Laud* ilustra la dispersión de las tres entidades espirituales después de que *Mictlantecuhtli* —levantándose atrás del individuo— ha poseído a una persona desconocida (Martínez Marín, 1961: 81). Podemos percibir una serpiente emergiendo de la cabeza (*tonalli*), otra serpiente bajo el maxilar (*yóllotl*) y una tercera figura opaca inferior (*ihíyotl*).

En la actualidad, a pesar de quinientos años de conquista y colonización, la creencia en este complejo se halla vigente. En *Los tres ejes de la vida*, los antropólogos italianos Alessandro Lupo e Italo Signorini han confirmado recientemente que la tríada *tonalli-yolo-ecahuil*, una variante de la Prehispánica, es una creencia común entre los nahuas del estado de Puebla (Lupo y Signorini, 1988 y 1989). Existen reportes similares en la región maya y en otros grupos étnicos mesoamericanos¹.

En síntesis, sostenemos que a la mentalidad indígena le resulta imposible concebir al “ser humano como un súper-ser a quien todo el mundo le ha confiado su Ser, un Ser que el sujeto tiene a su disposición y que puede hacer uso de El” (Henry, 1991: 157-158). Más aún, también es inconcebible la idea occidental de tecnología como “la sujeción incondicional de Todo el ser, el cual se vuelve Objeto del hombre, quien se vuelve el Sujeto y, luego, lo dispone ante sí y lo dispone para sí”. El sujeto indígena es realmente humilde; acepta de inmediato las fuerzas sociales y divinas que lo regulan y disponen de él. La “sujetividad indígena es ser rehén”, no sólo de la comunidad —tal como lo ha reconocido la crítica testimonial— sino, ante todo, de las divinidades (Levinas, 1989: 116).²

Del testimonio

Quienes desde el principio fueron testimoniantes y ministros de la Palabra [*Logos*]. Lucas, 1:2

No sé por qué en El Salvador los grandes problemas políticos siempre suceden a la par de terremotos, inundaciones y otras catástrofes [naturales]. Miguel Mármol

1. El papel político de lo religioso

Dos novelas testimoniales clásicas de Centroamérica autentican el papel que la religión juega en el cambio político. *Un día en la vida* de Manlio Argueta y *Yo, Rigoberta Menchú* certifican que la religión funciona como catalisis del cambio social:

Hasta que de pronto, los curas fueron cambiando. Nos fueron metiendo en movimientos cooperativistas, para hacer el bien al otro [...] también cambiaron los sermones [...] los padres comenzaron a abrirnos los ojos y oídos [...] uno de ellos nos repetía siempre: para ganarnos el cielo primero debemos luchar por hacer el paraíso en la tierra [...] vinieron los curas y los muchachos y formaron la federación cristiana y la unión de trabajadores campesinos [...] los hombres se han hecho más serios porque ya tienen una mística (Argueta, 1980: 20 y 153).

Yo era catequista desde la edad de doce años [...] y mi papá era un cristiano dedicado [después] comenzamos a estudiar la *Biblia* como texto principal [...] comenzamos a identificar esa realidad con la nuestra [...] tome el “Éxodo” [...] habla mucho de [...] opresión [...] Tomamos el ejemplo de Moisés para los hombres y tenemos el ejemplo de Judit, que era una mujer muy famosa [...] el pueblo no puede triunfar sin una guerra justa (Menchú, 1981: 80 y 130-131).

Ambos testimonios nos revelan la importancia de una lectura radical de las Escrituras para la transformación política y la reforma social en la Centroamérica rural.

En la novela de Argueta, Lupe nos refiere el papel relevante que jugó la Iglesia Católica en el desarrollo de la conciencia social en el norte de El Salvador. En Menchú, una lectura autónoma de la *Biblia* le concedió a los líderes del pueblo varios modelos a seguir en su lucha en contra de la opresión del ejército.

De manera semejante a la creación de un “Rey indígena y un Cristo indígena”, descritos por Victoria Bricker en su trabajo clásico del mismo nombre, al aceptar los campesinos el mensaje bíblico, la comunidad entera concluye con dos actos significantes: la investidura de una Judit indígena, primero, y la de Menchú misma como líder profética de su pueblo, seguidora (Bricker, 1981).

La defensora salvadoreña de los derechos humanos, María Teresa Tula, reafirma también el poder de la Palabra para la transformación política. En su búsqueda de los cuerpos desaparecidos de sus familiares, adapta el modelo de las mujeres seguidoras de Cristo en Marcos 16 y Mateo 28 a la arena política salvadoreña. Para Tula y los miembros de su grupo —Comité de Madres y Familiares de Presos, Desaparecidos y Asesinados Políticos de El Salvador (COMADRES)— leer la *Biblia* en compañía con el

Arzobispo Arnulfo Romero fue una de las fuentes del feminismo y de la acción política (Tula/Stephens, 1995: 56-58). Finalmente, en los tres casos que hemos mencionado —Argueta, Menchú y Tula— la influencia de la Teología de la Liberación como acercamiento para entender la esfera religiosa impulsa a los campesinos e indígenas a reclamar su dignidad y sus derechos sociales.³

Creemos que toda explicación materialista de estos testimonios que ignore el componente religioso de la motivación campesina por el cambio —por una “guerra justa”, en palabras de Menchú— traiciona al otro como tal, al hacer caso omiso del núcleo religioso que impulsa su agenda política original. En verdad, si el testimonio se dota de un poderoso impacto por descubrir la verdad, esta relevancia de la verdad deriva directamente de la fe que el testimoniante le otorga a la Palabra. Al aceptar pasivamente el *Logos*, el testimonio imita un acto de posesión. El testimoniante —como cascarón del *altepeyollotl*, “el corazón del pueblo”— profiere una Palabra común que constituye el legado de su propio grupo social.

Si, a través de una interpretación materialista, se evacua la función política de la fe, entonces, debemos insistir que estamos simplemente asimilando lo otro a lo mismo —“*the rest to the west*”— y destituyendo el carácter específico del clamor mesoamericano por los derechos humanos. Si este reclamo es tan distintivo, esto se debe a la combinación de las religiones cristiana e indígena —reconocida por la antropología— la cual caracteriza a todos los grupos del área mesoamericana. El sujeto del testimonio es humilde: reconoce su sujeción con respecto al *Logos*, así como con la comunidad entera.

2. Revolución social y medio ambiente

Uno de los grandes méritos de *Un día en la vida* es que establece un paralelismo entre cambio social y renovación del medio ambiente en conformidad al sincretismo religioso de las comunidades campesinas. Como ejemplo de

este sincretismo, los dos acontecimientos más connotados en la novela —la cabeza de Justino en un palo de jiote y la negativa de Lupe por reconocer el cadáver de su esposo, José— alude al libro sagrado de los Quiché, el primero, y a los Evangelios, el segundo (Argueta, 1980: 115 y 148; *Popol Vuh*, 1979: 59). Mientras la muerte de Justino reduplica la de Hun-Hunahpú, la de José reproduce la muerte de Cristo, con la negación de Lupe remedando la de San Pedro. El canto del gallo al inicio de la novela —a las 5:30 am y luego a la 1 pm— contrapuntea el mismo canto que anuncia la denegación de San Pedro.⁴ Dejo a discreción del lector juzgar si Justino y José son de hecho cascarones (*ixiptla*) de las dos figuras —Hun-Hunahpú y Jesucristo— cuya muerte reiteran.

Esta doble ofrenda sacrificial establece el cimiento religioso sobre el cual se erige la lucha política. Por una parte, el sacrificio apunta hacia el sincretismo tradicional de la mentalidad campesina mesoamericana y, por la otra, relaciona el acontecimiento al medio ambiente: al final de la estación seca, al inicio de las lluvias y del ciclo liberador, femenino, y de fertilidad natural. El recuerdo de Lupe con respecto a las enseñanzas de su esposo recalca la idea de sacrificio y de destino:

Pues un día me dice Chepe: si a mí me toca derramar la sangre, mi sangre, no importa, si es por el bien de todos. Así es él. La conciencia, me dice, es sacrificarse por los explotados [...] porque para mí todo era parte de la naturaleza. El que es, es. Cada quien traía su destino [tonalli] él siempre está dispuesto a sacrificarse por los demás (Argueta, 1980: 135-136).

Es obvio que José (Chepe) concibe que su propia muerte debe entenderse como sacrificio, en términos de una escala religiosa, es decir, como una renovación del orden político a través de la construcción social de lo sagrado, literalmente un *sacrum-facere*. Este sacrificio en contra de la opresión —contra la disminución campesina o “esclavitud”— representa una ley inmanente inscrita en el curso de la historia (Argueta, 1980: 158). Dado que la antropología mesoamericana considera la palabra castellana “destino” como sinónimo de *tonalli*, llamaré a ese destino el *tonalli* de José. El controla una

vasta cantidad de energía —“tiempo”— y de “resistencia”; él es el alma [*yóllotl*] de la cooperativa” (Argueta, 1980: 158 y 88). Sin lugar a dudas, de estas fuerzas espirituales deriva José la fortaleza superior de su carácter, al igual que su voluntad de “sacrificarse por los otros”. No sólo se le compara con la ceiba —el *axis mundi* sagrado de los mayas— sino, aún más, su visión religiosa revela la manera en que el asiento natural está habitado por múltiples y diversas almas. La presencia de estas fuerzas espirituales le otorgan una significación superior a la vida campesina, la cual establece un vínculo directo con el medio ambiente:

Yo soy una enamorada del vapor de agua, tomando en cuenta que es el río donde navegan los espíritus, por donde andan flotando los ángeles que fueron hijos. Mi papá me decía que se debe creer en estas cosas, pues sólo así tiene sentido la vida [...] De mi papá no se diga: creía en el duende, el Cipitío, la Siguanaba, el Cadejo. Y no sólo por creer sino que le habían salido más de una vez. Como era un poco pícaro, le salían estas cosas a manera de castigo (Argueta, 1980: 113).

También existe el alma, me decía José. Poco importa saber para dónde se va. Es el alma del pueblo que vive aquí en la tierra (Argueta, 1980: 158).

Al inicio puede parecernos difícil identificar el vapor de agua con una de las tres fuerzas espirituales. No obstante, el Cipitío, la Siguanaba y el Cadejo fácilmente pueden concebirse como tipos de *ihíyotl* debido a su apariencia fantasmagórica. En la segunda cita, la expresión “el alma del pueblo” traduce literalmente al castellano la voz que, según López Austin, define al dios patrono de un pueblo, esto es, los ancestros. En efecto, los antepasados moran en el medio ambiente; arraigan la comunidad en el pasado y, por tanto, le permiten proyectar su esperanza hacia el futuro. Como en época prehispánica, el medio ambiente se percibe como un palimpsesto en el cual se inscribe la historia de la comunidad por medio de la correlación entre seres naturales y ancestros.

En el caso de Justino, el hecho de que su cabeza cuelgue de un palo de jiote, encuadra la acción en un período particular del año, en una fecha relevante: el 3 de mayo, el día de la Cruz.⁵ Esta celebración marca el fin de la estación seca

y el principio de las lluvias: el ciclo femenino de reproducción natural. Tal como el mismo escritor lo menciona en su novela *Cuzcatlán donde bate la mar del Sur*, el jiote hace referencia directa a la festividad de la Santa Cruz, el 3 de mayo (Argueta, 1986: 234-235). Esta festividad identifica el símbolo cristiano de la Cruz con los cuatro rumbos indígenas del Universo. En este día, los pobladores ofrecen las primicias de la cosecha al pie de la Cruz, la cual está hecha de palo de jiote. La cabeza de Justino podría entonces percibirse como un ritual renovador de primavera del sistema político vigente.

El cambio —mejor aún— la revolución funciona en consonancia con un patrón cíclico de renovación natural, el cual está regulado por dos estaciones: seca/luvia, las cuales remedan la dualidad helocoidal de lo masculino/femenino, con las lluvias y el agua como símbolo del ciclo femenino de reproducción. En la novela, la presencia de las cigarras (chicharras) predice el final del ciclo seco, masculino, mientras los azacuanes anuncian el inicio de las lluvias. Durante la Cuaresma, los insectos vaticinan la muerte de Cristo (7 am y 10:30 am, en la novela), esto es, el ritual de primavera que renueva la esfera política. Una vez más, como en el caso de José, la sociedad se revive cíclicamente a través del sacrificio. Los pájaros, en cambio, anticipan la profusión de lluvias, una buena cosecha y, por tanto, la esperanza por el cambio social bajo el reinado del principio femenino, reprimido (1 pm). Los azacuanes vuelan en forma de “V”, anticipando la victoria del mundo por venir.

Al igual que otros pájaros en la novela, los azacuanes localizan el acontecimiento histórico en un espacio-tiempo específico: en el medio ambiente cuzcatleco, relacionando la historia a los ciclos de las estaciones. Un orden cósmico regula así el paso de la historia. Por ello, un análisis detallado de la fauna y flora —que a veces confirma y otras contradice el tiempo actual del reloj— debe reemplazar la obvia división que utiliza el autor en veintiuna horas o fragmentos del día. Para no rebasar el ámbito de la investigación actual, baste señalar que los pájaros —los portadores del tiempo— se corresponden con los *yollotótl*, según el epí-

grafe inicial. Las aves parecen también reflejar las almas de los desaparecidos y de los asesinados por el ejército salvadoreño, de acuerdo a una versión nahua de la “Leyenda de los Soles” recopilada por Eric Thompson:

Tercera creación. 4 *Quiauitl* [“Lluvia”] era su nombre. *Tlaloc* era el sol. Después de seis veces cincuenta y dos años [seis siglos] llovió fuego del cielo y se formó lava [...] los sobrevivientes [los desaparecidos del Sol precedente] se transformaron en pájaros (Thompson, 1975: 399).

La correspondencia entre almas y pájaros se vuelve tanto más aparente si comparamos el mito nahua al recuerdo de Lupe. La identidad alma-pájaro gana en relevancia ya que la dicta la voz de una de las fuerzas anímicas de Lupe: “a mí me gusta recordar. Es la voz de la conciencia [...] quizás el espíritu sea la memoria que se mete en la cabeza” (Argueta, 1980: 110 y 113). Conciencia social, memoria histórica y recolección (*Logos*) del pasado son funciones dependientes de una de las tres almas. Más aún, los pájaros reciben atributos humanos al mediodía: “también los pájaros comen a las doce como cualquier cristiano [= humano]” (Argueta, 1980: 127). Para Lupe, las almas-pájaros regresan a la par de los desaparecidos; por eso, debemos poner atención a su presencia y reportar su testimonio:

No sé por qué me estoy acordando de vos [...] el canto del zenzontle, de las guacalchías y las tortolitas, ha venido con vos [...] Esto les digo también, Justino, para que vos lo oigás. Porque yo sé que estás aquí [...] Yo lo sé porque dejo regueros de ceniza cerca del cántaro mientras ando en el patio y mientras duermo y ahí encuentro tus huellas (Argueta, 1980: 136-139).

Además, el método que utiliza Lupe para determinar la presencia silenciosa del alma de Justino, ambulando por la casa, leer sus huellas en la ceniza, los antropólogos lo han reconocido como manera tradicional de descubrir el *nahual*.⁶

Traduciendo *nahual* por “mi atuendo”, por “lo que está en mi superficie, en mi piel, o alrededor mío”, el medio ambiente en su conjunto se vuelve de inmediato no en un simple paisaje de trasfondo, sino en una presencia viva

(López Austin, 1973: 118). La naturaleza entera es el *nahual* de la comunidad y, en este sentido, la defensa de los derechos humanos equivale también a una defensa por preservar el medio ambiente. El concepto indígena de sociabilidad es más amplio que el occidental. Incluye el mundo humano, el asiento natural, así como la esfera divina.

Desde la perspectiva de Lupe, la vida no es sólo una cuestión de “cosas [materiales que] lo hacen vivir: arroz, a veces, cuando hay. Maíz, para hacer tortillas. Sal”; la vida está hecha de “esperanza”, de sentido y de creencias (Argueta, 1980: 114). A pesar de la falsa dicotomía que crea la traducción al inglés de la novela —real/misterioso, equivalente a materia/espíritu— la visión campesina percibe un campo unificado de realidad en el cual la esperanza posee una cualidad material y el maíz, una espiritual. De manera similar a la armonía que existe entre ciclo histórico y ritmo natural, un diseño holístico informa la visión del mundo campesino.⁷ La creencia no es una superestructura; la religión es el motor mismo de la revuelta. Llena la vida de significación, mientras mantiene viva la esperanza de renovación futura. El mito no es un mero “símbolo nostálgico, sino un mecanismo explicativo y reorganizador de la visión contemporánea del cosmos”, al igual que del sistema económico que oprime a las sociedades campesinas (Báez-Jorge, 1998: 86).

3. A guisa de conclusión

Podríamos extender el análisis al testimonio indígena de Rigoberta Menchú, así como al realismo mágico de Gioconda Belli. En el caso de Menchú, podemos identificar varios elementos del complejo anímico, a través de la temática fundamental de la novela, tales como: 1) limpiar niños en agua luego del nacimiento, 2) recibir el bautismo como rito de transformación del niño en miembro activo de la comunidad, 3) encontrar un nombre apropiado para el *nahual*, búsqueda que Menchú prefiere mantener secreta, 4) ofrendar el Yo a una causa social superior y, finalmente, 5)

definir el testimonio como “luto”, y como la aceptación del ser-para-la-muerte (Menchú, 1984: 9, 11-12, 18-20, 246 y 199-201). Para Menchú, el testimonio —“el inventario [...] de la vida”— consiste en un procedimiento por el cual “un anciano” transmite “los secretos de los ancestros, [su] propia experiencia [y] reflexiones” a las nuevas generaciones, “antes de morir” (Menchú, 1984: 201-203). El testimonio es así una manera de compartir y comunicar una parte relevante del complejo anímico —de la energía-alma y de la fuerza-tiempo— de los ancianos hacia las generaciones jóvenes. El testimonio representa el “paso” de las almas individuales, una transmigración anímica, para asegurarse el bienestar futuro de la comunidad entera (Menchú, 1984: 203).

En su novela de corte realista mágica, *La mujer habitada*, Belli narra la creación de una guerrillera feminista, poseída por el alma de una antigua nicarao quien ha vivido bajo la forma de naranjo. La escritora identifica al árbol mismo como el verdadero testimoniante por el uso de la primera persona singular a todo lo largo de la novela. En esta obra, la invención literaria de la guerrillera va de la par al rescate de una tradición poética azteca: “*in xochitl in cui-catl*”, flor y canto, *anthos-logos*.⁸

En conclusión, deseamos recalcar la necesidad que posee la crítica testimonial por trascender una filosofía de corte materialista posmoderna. Si el cambio político significa una “manera distinta de ser”, las sociedades campesinas contemporáneas representan una “manera distinta de ser” occidental (Levinas, 1998). Para entender la otredad del otro, debemos incorporar al análisis la auto-percepción que las comunidades campesinas poseen de sí mismas. Aunque algunas de las categorías indígenas sean incompatibles con nuestros valores laicos posmodernos, la cuestión central aquí es un principio ético, a saber: el respeto de las creencias del otro que reclamamos representar.

Tanto los resultados de la antropología de campo, como los de la historia de las religiones en Mesoamérica nos conducen a la misma conclusión.⁹ Debemos “complementar los estudios [...] sobre la interacción de la etnicidad y de las

clases, explorando [...] la auto-percepción y la creencia [...] porque es en su propio idioma que la gente [...] busca influenciar el proceso continuo de la vida social” (Monaghan, 1995: 12). En síntesis, el desafío para la teoría testimonial consiste en establecer un balance entre el marco materialista actual sobre el poder y la opresión social con una visión interna, cultural, de las propias comunidades mesoamericanas bajo estudio. La visión del mundo campesina es inevitablemente una perspectiva religiosa y mítica. El imaginario religioso es tan universal y determinante que incluso un enfoque materialista a la explotación capitalista nunca lo ha puesto en duda. El testimonio es un capítulo en “la historia del pecado original de la economía”, denunciando una “acumulación primitiva de capital” cíclica e interminable (Marx, 1977: 483).¹⁰

Notas

1. Dentro de la extensa bibliografía sobre el tema hemos consultado: Lupo y López Austin, 1998; Chamoux, 1989; Furst y Nahmad, 1972; Galinier, 1990; Ichon, 1973; Monaghan, 1995 y Vogt, 1993/1976. Acerca del papel político de los hombres dioses o cascarones (*ixiptla*), véase: Gruzinski, 1989.
2. Véase también el artículo de Levinas “God and Philosophy” (Dios y la filosofía). Ahí Levinas anota que “Dios es [...] otro que el prójimo [*autre qu'autrui*], otro de otra manera, otro con una alteridad anterior a la alteridad del otro, anterior al enlace con otro y diferente de todo vecino” (Levinas, 1989: 179). Un reciente comentario sobre Levinas —sobre la ética como la “esencia de lo religioso” y del otro como “axioma religioso”— la ofrece Alain Badiou, 1993: 23.
3. Si, como lo reconoce Stephens, “las Comunidades Cristianas de base [fueron] el primer lugar donde [varias mujeres] cuestionaron las relaciones de género en la familia”, la Teología de la Liberación representa también uno de los principios fundacionales del feminismo en Centro América (Tula/Stephens: 1995: 213). Hemos de recalcar además el trasfondo religioso del reclamo por la justicia: “la pobreza y la explotación eran consideradas un pecado” (Tula/Stephens, 1995: 2).
4. El vínculo decapitación- árbol aparece también en la mitología indígena salvadoreña, véase: Schultze-Jena, 1977: 22-23.

5. Para los mayas actuales, Vogt ofrece la descripción clásica de la celebración del día de la Cruz, *K'in Krus*, literalmente, la fuerza-tiempo de la Cruz (Vogt, 1976: 97-115). Según Vogt, las ceremonias del *K'in Krus* "se concentran en la tierra y en el agua", así como en los ancestros, en los desaparecidos, "los primeros poseedores de" los "derechos sobre el agua y la tierra". Ellos son la "fuente del saber tradicional y del poder que puede tratar con el tacaño Señor de la Tierra". Los rituales "trazan la diferencia entre dos subdivisiones fundamentales del año natural: las estaciones seca y lluviosa [...] y median entre varias oposiciones culturales esenciales: masculinidad y feminidad, casas y bosques, Cultura y Naturaleza". Las ceremonias "conectan humanos, dioses y santos en una manera continua e interminable". En la novela de Argueta, la narrativa del cambio social ocupa un momento decisivo en estos rituales de renovación divina, social y natural, al igual que de reconciliación de los opuestos.
6. Para una explicación de los pájaros como emisarios divinos, véase: Ichon, 1973: 52, 62, 70. En la novela de Argueta, "el güis es como un mensajero. Trae y lleva mensajes" (Argueta, 1980: 65). En la mitología indígena salvadoreña, el pájaro descubrió la planta sagrada, el maíz, véase: Schultze-Jena, 1977: 27-28. Sobre la "metamorfosis" de los ancestros y miembros familiares desaparecidos, "de una forma de vida hacia otra", véase: Marcus y Flanery, 1994: 59.
7. Nótese que la oración "esas varias cosas [= creencias] lo hacen vivir" la traduce el inglés por "*those mysteries facilitate life; but so do real things*". La falsa dicotomía misterio/real (no real), estructura/superestructura, es una alternativa impuesta en el texto por la traducción al inglés. Tal como el filósofo argentino Enrique Dussel lo sugiere, la Teología de la Liberación rechaza la falsa dualidad materia/espíritu, estructura/superestructura: "la moralidad y la ética consisten básicamente en la praxis, en relaciones reales con personas. La moralidad y la ética son ambas corpóreas, carnales y tangibles. Son elementos infraestructurales (entendiendo por este término todo lo que concierne a la naturaleza productiva o económica, todo lo que este conectado con la vida y la corporalidad)" (Dussel, 2001: 304).
8. Los trabajos clásicos sobre la poesía nahuatl son: Garibay, 1971, León-Portilla, 1975 y, más recientemente, Segala, 1990. Vale la pena notar la manera en que Belli traspone los códigos históricos coloniales del centro de México hacia el legado nicarao prehispánico. Siendo extranjera para los Nicaraos, la adaptación de la herencia poética mexicana engendra la ilusión de una larga duración (*long durée*) de guerra

y de resistencia artística en Nicaragua, a la vez que identifica las fuentes literarias de Belli.

9. La dicotomía entre los "antropólogos escribiendo sobre asentamientos y subsistencia, mientras los humanistas escriben sobre religión y cosmología" apunta hacia la necesidad de combinar los dos enfoques complementarios a las otras culturas (Marcus y Flannery, 1994: 55). Sobre el estado de la crítica testimonial en los EEUU, véase: Gugelberger, 1996.
10. La crítica contemporánea, tal como la del Grupo de Estudios Subalternos Latinoamericanos, aboga por un reclamo semejante del concepto religioso de fe: "seguir poniendo nuestra fe en los proyectos de los pobres" (Rodríguez, 2001: 3). Una perspectiva neomarxista valida también el papel fundador de lo religioso a través de la irrupción de lo mesiánico como única posibilidad de crítica "externa al sistema global" de la sociedad contemporánea (Moreiras, 2001: 41).

Bibliografía

Argueta, Manlio. *Un día en la vida*. San Salvador: UCA-Editores, 1980. Traducción al inglés: New York: Vintage Books, 1983.

. *Cuzcatlán donde bate la mar del sur*. Tegucigalpa" Editorial Guaymuras, 1986.

Badiou, Alain. *Ethics. An Essay on the Understanding of Evil*. London/New York: Verso, 2001.

Báez-Jorge, Félix. "Entre los nagueles y los santos". Alessandro Lupo y Alfredo López Austin. *La cultura en plural, Reflexiones sobre diálogo y silencio en Mesoamérica*. México, D. F.: UNAM, 1998.

Belli, Gioconda. *La mujer habitada*. Navarra: Editorial Txalaparta, 1992.

Bricker, Victoria. *The Indian Christ, the Indian King. The Historical Substrat of Mayan Myth and Ritual*. Austin: U. of Texas P., 1981.

Chamoux, Marie-Noëlle. "La notion nahua d'individue: un aspect du *tonalli* dans la région du Huachinango, Puebla". Ouvrage Collectif, *Enquêtes sur l'Amérique*

- moyenne. Mélanges offerts à Guy Stres-ser-Péan.* México, D. F.: INAH/CONACYA /CEMCE, 1989: 303-311.
- Dussel, Enrique. "Ethics and Community". David Jobling, Tina Pippin y Ronald Schleifer (Eds.), *The Postmodern Bible Reader.* Oxford: Blackwell P., 2001.
- Furst, Peter T. y Salomón Nahmad. *Mitos y artes huicholes.* México, D. F.: Sep-Setentas, 1972.
- Galinier, Jacques. *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes.* México, D. F.: UNAM/INI, 1990.
- Garibay, Angel María. *Historia de la literatura nahuatl.* México, D. F.: Editorial Porrúa, 1971.
- Gruzinski, Serge. *Man-Gods in the Mexican Highlands. Indian Power and Colonial Society, 1520-1800.* Stanford, CA: Stanford U. P., 1989.
- Gugelberger, Georg M. *The Real Thing. Testimonial Discourse and Latin American.* Durham/London: Duke U. P., 1996.
- Henry, Michel. "The Critique of the Subject". Eduardo Cadava, Peter Connor y Jean-Luc Nancy (Eds.), *Who comes after the Subject?* New York/London: Routledge, 1991.
- Ichon, Alain. *La religión de los totonacos de la sierra.* México, D. F.: INI, 1973.
- León-Portilla, Miguel. *Trece poetas del mundo azteca.* México, D. F.: UNAM, 1975.
- Levinas, Emmanuel. "Substitution". Seán Hand (Ed.), *The Levinas Reader.* Cambridge: Blackwell, 1989: 88-125.
- . "God and Philosophy". Seán Hand (Ed.), *The Levinas Reader.* Cambridge: Blackwell, 1989: 166-189.
- . *Otherwise than Being, or, Beyond Essence.* Pittsburg, PA: Duquesne U. P., 1998.
- López Austin, Alfredo. *Hombre-Dios. Religión y política en el mundo náhuatl.* México, D. F.: UNAM, 1973.
- . *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas.* México, D. F.: UNAM, 1984.
- . *The Myth of the Opossum. Pathways of Mesoamerican Mythology.* Albuquerque: U. of New Mexico P., 1993.
- . *El conejo en la cara de la luna. Ensayos sobre mitología en la tradición mesoamericana.* México, D. F.: INI/CONACYA, 1994.
- . "Ofrenda y comunicación en la tradición mesoamericana". Xavier Noguez y Alfredo López Austin, *De hombres y dioses.* Zamora: El Colegio de Michoacán/El Colegio Mexiquense, AC, 1997a: 209-227.
- . *Tlalocan – Tamoanchan.* México: F. C. E., 1997b. Boulder: U. P. of Colorado, 1997c.
- . "Herencia de las distancias". Alessandro Lupo y Alfredo López Austin. *La cultura en plural, Reflexiones sobre diálogo y silencio en Mesoamérica.* México, D. F.: UNAM, 1998.
- Lupo, Alessandro e Italo Signorini. "Las fuerzas anímicas en el pensamiento nahua". México D. F.: *México Indígena*, No. 20, enero-febrero 1988: 13-21.
- . *Los tres ejes de la vida.* México: Editorial Veracruzana, 1989.
- Lupo, Alessandro y Alfredo López Austin. *La cultura en plural, Reflexiones sobre diálogo y silencio en Mesoamérica.* México, D. F.: UNAM, 1998.

- Marcus, Joyce y Kent V. Flannery. "Ancient Zapotec Ritual and Religion: An Application of the Direct Historical Approach". Colin Refrew y Ezra B. W. Zubrow (Eds.), *The Ancient Mind. Elements of Cognitive Archaeology*. Cambridge: Cambridge U. P., 1994.
- Martínez Marín, Carlos. *Códice Laud*. México, D. F.: INAH, 1961.
- Marx, Karl. *Selected Writings*. New York: Oxford U. P., 1977.
- Menchú, Rigoberta. *I, Rigoberta Menchú. An Indian Woman in Guatemala*. New York /London: 1984.
- Monaghan, John. *The Covenants with Earth and Rain. Exchange, sacrifice, and Revelation in Mixtec Sociality*. Norman/London: U. of Oklahoma P., 1995.
- Moreiras, Alberto. *The Exhaustion of Difference. The Politics of Latin American Cultural Studies*. Durham: Duke U. P., 2001.
- Popul Vuh. Las antiguas historias de los Quiché*. Introducción, traducción y notas por Adrián Recinos. México, D. F.: FCE, 1979.
- Rodríguez, Ileana. "Reading Subaltern Across Texts, Disciplines, and Theories: From Representation to Recognition". Ileana Rodríguez (Ed.), *The Latin American Subaltern Studies Reader*. Durham: Duke U. P., 2001: 1-32.
- Schultze-Jena, Leonhard. *Mitos y leyendas de los Izalco*. San Salvador: Ediciones Cuzcatlán, 1977.
- Segala, Amos. *Literatura nahuatl. Fuentes, identidades, representaciones*. México, D. F.: Editorial Grijalbo/CONACYA, 1990.
- Seler, Eduard. *Comentarios al Códice Borgia*. México D.F.-Buenos Aires: FCE, 1963.
- Thompson, Eric. *Historia y religión de los mayas*. México, D. F.: Editorial Siglo XXI, 1975.
- Tula, María Teresa. *Este es mi testimonio: María Teresa Tula, luchadora pro-derechos humanos de El Salvador (con Lynn Stephen)*. San Salvador: Editorial Sombrero Azul, 1995.
- Vogt, Evon Z. *Tortillas for the Gods. A Symbolic Analysis of Zinacantan Rituals*. Norman /London: U. of Oklahoma P., 1993/1976.