

## EL BINOMIO HOMBRE-NATURALEZA EN EL INDIO MESOAMERICANO

(Visión diacrónica a partir de sus fuentes artísticas)

Víctor Valembois

### Introducción

Esta colaboración surgió de una serie de encuentros que organizó un grupo de colegas de la Universidad de Costa Rica, todos provenientes de diversas disciplinas, pero a su vez preocupados todos en una dimensión ecológica. La contribución del suscrito consistió en una descripción a través del tiempo de la relación Hombre-Naturaleza en el contexto mesoamericano. A la base de este escrito queda también el impacto que causó el texto "Five cosmologies" (1) de Johan Galtung. En su análisis, Galtung establece una diferencia entre "civilización" y "cosmología", de la siguiente manera: Por el primer término entendemos, dice, "la cultura compartida por grandes grupos de la humanidad, por encima de regiones y naciones, incluso por encima de continentes e incluso más allá de amplias dimensiones de tiempo" (2). Por el término de cosmología "entiende: "un concepto que se relaciona con la civilización de igual modo que la palabra "personalidad", en sentido psicológico, se refiere al comportamiento humano" (3).

Sobre esta base, que no es del caso ampliar aquí, Galtung establece cinco cosmologías: 1) la occidental expansiva, 2) la occidental contractiva, 3) la hindú, 4) la sino-oriental y 5) la nippon-oriental (4). Respecto del objeto nuestro, el famoso profesor reconoce que deja fuera de estudio las civilizaciones amerindias (de norte y de sur). Pero aclara que "el enfoque aquí se orienta hacia el modo de análisis, que no hacia su carácter exhaustivo" (5). Desde este punto de vista es que las observaciones que siguen pueden contribuir a reforzar el análisis propuesto.

Ahora bien, en su propuesta estipula seis categorías que le sirven para estructurar las cosmologías. Son:

- 1) el concepto y la vivencia del espacio
- 2) el concepto y la vivencia del tiempo
- 3) la organización del conocimiento
- 4) la relación hombre-naturaleza
- 5) la relación hombre-hombre
- 6) la relación hombre-lo transpersonal (6)

Es respecto de la cuarta dimensión que queremos hacer un estudio introductorio, aplicándolo específicamente a la civilización indígena mesoamericana. Preferimos este último término del campo antropológico porque la utilización del con-

(1) GALTUNG, Johan: *Five cosmologies*, "Paper prepared for the GPID Fifth Network Meeting, Montreal, 27 July-5 August 1980. Sin traducción española. Galtung es Profesor en la Universidad de las Naciones Unidas, Tokio.

(2) GALTUNG, op. cit. p. 1.

(3) GALTUNG, op. cit. p. 2.

(4) GALTUNG, op. cit. p. 8.

(5) GALTUNG, op. cit. p. 3.

(6) GALTUNG, op. cit. p. 3.



cepto "centroamericano" impone de partida, por parte del interpretante, una dimensión eurocentrista y política, como resultado de la dominación actual. Por otra parte, la reconstrucción de esta cosmología, en su binomio Hombre-Naturaleza, se hará a partir de las fuentes artísticas, particularmente en su dimensión literaria, que heredamos de aquellas comunidades. Por último, el eje estructurante nuestro tomará en cuenta un "antes, durante y después", en función del mayor impacto externo que haya conocido esta civilización: a saber la Conquista española.

## 2. Relación Hombre-Naturaleza en Mesoamérica antes de la Conquista

Para el propósito que anuncia el título nos basaremos en dos obras artísticas, aprovechándolas cada vez exclusivamente en lo que puedan aportar como dimensión ecológica contrastiva con la civilización occidental. Se trata del *Popol-Vuh* y del *Rabinal Achi* discursos a los que se llegó a imponer el nombre de "literatura" (7), cuando por lo menos habría que precisar que se trata de fenómenos de cultura oral que fueron transcritos, con énfasis en los elementos verbales, a la manera europea. Pero por lo demás, las investigaciones recientes concuerdan en afirmar la pureza de ambos documentos en cuanto a cosmología indígena se refiere (8).

Respecto de la primera obra artística, interesa recalcar aquí su "filosofía de la naturaleza" (9), en lo que tiene de peculiar, diferente a las tradiciones cristianas. Vemos básicamente dos enfoques particulares. En primer lugar, en el *Popol-Vuh*, los

mismos dioses son seres naturales, o fuerzas de la naturaleza (10); en cambio, en la tradición occidental el "Dios" es un ser *por encima de ella*. Esta sustancial diferencia repercute en la segunda: en la tercera creación que narra la tradición indígena, cada vez a partir de elementos naturales, el hombre es creado con maíz: la empresa tiene éxito, a diferencia de las anteriores, porque esta vez los seres creados resultaron agradecidos con las mismas fuerzas naturales de las que provenían (11); en cambio, en la tradición hebrea suena el "creced y multiplicaos" o como reza en las versiones contemporáneas: "Tengan muchos, muchos hijos; llenen el mundo y gobiérnenlo; dominen a los peces y a las aves y a todos los animales que se arrastran" (12). Ahora bien, el *Popol Vuh*, no por antiguo y sojuzgado culturalmente dejó de producir también una vivencia moderna: *Hombres de maíz*, de Miguel Angel Asturias, como veremos, confirma el motivo ecológico de la creación y la relación de identidad, que no de jerarquía entre hombre y naturaleza (13).

La segunda obra artística indígena que nos sirve de pauta para observar la relación entre el indígena y su entorno natural es el *Rabinal Achi*. Hugo Carrillo, al respecto, subraya acertadamente que "a diferencia del teatro occidental, no es un drama acompañado de música y bailes, sino un baile con estructura dramática (. . .)" (14). Pero aquí interesa específicamente la "filosofía de la naturaleza" que explicita. En primer lugar, de acuerdo con Mace, se trata de un conflicto entre Rabinal y el Jefe Cinco-Lluvia en que el motivo principal de la captura y ejecución del último es que este traspasó los límites "naturales" del dominio del otro (15).

Ahora bien, a consecuencia de lo anterior, la obra se convierte no en un proceso, como por ejemplo, en *El extranjero* de Camus, sino que ad-

(7) Nos basamos en el "texto" tal como aparece publicado en "La literatura de los mayas", de Demetrio Sodi M, Editorial Joaquín Mortiz, México, 3<sup>o</sup> edición, 1974.

(8) Ver al respecto:

-GONCHAROVA, I: *Acerca de la tipología de los motivos mitológicos del Popol Vuh*, en *América Latina*, Academia de Ciencias, URSS, N<sup>o</sup> 3, 1978, p. 212-231. La investigadora rechaza categóricamente la tesis acerca de la influencia bíblica en el *Popol Vuh*.

-MACE CARROLL, E.: *Nueva y más reciente información sobre los bailes-dramas de Rabinal y el descubrimiento del Rabinal Achi*, *Conjunto*, La Habana N<sup>o</sup> 10, p. 51-64. El investigador recalca el carácter no contaminado del *Rabinal Achi*.

(9) La expresión es de GONCHAROVA, op. cit., p. 218.

(10) Ver Goncharova, op. cit., p. 219 y SODI. op. cit., p. 97.

(11) SODI, op. cit., p. 109.

(12) *Así comenzó*, libro del Génesis, versión popular, Sociedades Bíblicas Unidas, 1970, p. 3.

(13) Deseo rescatar aquí un artículo que también analiza el *Popol Vuh*, solo que en una de las otras categorías que propone Galtung para su descripción de cosmogonías. Se trata de MOLINA JIMENEZ, C.: *La idea del tiempo en la cultura maya*, Revista de filosofía, Universidad de Costa Rica, N<sup>o</sup> 38, 1976, p. 97-103.

(14) CARRILLO, H.: *Orígenes y desarrollo del teatro guatemalteco en Latin American Theatre Review*, Fall 1971, p. 43.

(15) MACE, op. cit. p. 58.



quiere características de ritual en el que ambas partes asumen un papel, no de lucha antagónica, sino de defensa de una misma visión ecológica de su entorno. Antes de ser tendido sobre la piedra de sacrificio, la “víctima” reitera su integración a la naturaleza”: ¡Ah, oh cielo! ¡Ah, oh tierra! Ya que es necesario que muera, que fallezca aquí bajo el cielo, sobre la tierra, ¡cómo no puedo cambiarme por esa ardilla, ese pájaro, que mueren sobre la rama del árbol, sobre el retoño del árbol donde consiguieron con qué alimentarse, con qué comer, bajo el cielo, sobre la tierra!” (16).

Es importante subrayar que cuando los victimarios, entre otros Rabinal, tienden a su cautivo sobre la piedra de sacrificios, para abrirle el pecho, ellos no procedían así por conducta fratricida, sino justamente dentro de un propósito de supervivencia. Al respecto, es vital el contexto interpretativo. Señala acertadamente Haberland que los sacrificios humanos en tierra americana llamaron poderosamente la atención del conquistador y que éstos, vistos desde fuera, les sirvieron de justificación para destruir y asesinar, “olvidando, al hacerlo, que en la misma época, en Europa, ardían las hogueras de la Inquisición y que en las cámaras de tormento se cometían atrocidades que habrían llenado de terror a los aztecas, puesto que todo esto les habría parecido sin sentido” (17).

Como se ha señalado, hombre y naturaleza formaban una sola realidad en que ambos se alimentaban mutuamente. De allí que en el *Rabinal* y según Haberland (18), el sacrificio humano adquiere una dimensión ecológica: para conservar el mundo y el sol que lo ilumina, lo alimenta y lo calienta, los indígenas estaban obligados a mantenerlo con corazones y sangre humana, como lo habían hecho sus mismos dioses progenitores. Para el indio mesoamericano anterior a la Conquista, la tierra no pertenece al hombre, el hombre pertenece a la tierra: todo va enlazado.

### 3. Relación Hombre-Naturaleza en Mesoamérica durante la Conquista

Martínez Peláez señala en forma pertinente

(16) SODI, op. cit. p. 155.

(17) HABERLAND, W.: *Culturas de la América indígena*, FCE, México, 1974, p. 163.

(18) HABERLAND, op. cit., p. 164; ver también THOMPSON, I. *Historia y religión de los mayas*. Siglo XXI, 3° ed., 1974, p. 221-231.

cómo el fenómeno de la conquista europea sobre el Nuevo Mundo no puede verse simplificado a lo militar ni circunscrito a los primeros años del siglo XVII (19). En realidad, y poniéndose desde el punto de vista indígena que adoptamos aquí, el asunto resultó bastante más complejo y más largo. Para el vínculo Hombre-tierra, puede afirmarse que la conquista todavía no ha terminado (20).

Pero por otra parte, conviene recalcar la triple dimensión de la invasión hasta hoy mismo. Martínez subraya, en una primera etapa de la conquista, lo militar, la superioridad tecnológica bien conocida. Menos conocidas pero por lo menos tan fatales para la integridad del indígena dentro mismo de su entorno natural, resultan la etapa jurídica y la ideológica. Respecto de aquella, Alvarado y sus hombres, como en otras partes, simplemente impusieron el célebre Requerimiento de Palacios Rubios, “instrumento jurídico redactado por el jurista del mismo nombre, que debía leerse a los indios para llamarlos a aceptar pacíficamente la soberanía del monarca español” (21). Ahora bien, lo más importante aquí no es tanto recordar el carácter eminentemente impositivo y sarcástico del “Requerimiento” tal como se aplicó hasta la aprobación de las Leyes Nuevas de Indias (1544). Más relevante en el contexto de la categoría propuesta por Galtung es que el vínculo que unía al indígena con la tierra, de la noche a la mañana, cambia totalmente de significación. Si para el indígena era un contrasentido hablar de “tenencia de la tierra”, con su terminología económicamente connotada de compra y venta, bruscamente es reducido a una simple pertenencia, junto con la tierra. El repartimiento y la encomienda no constituían sino un aparato legal para encubrir una esclavitud de hecho. Oficialmente ha desaparecido por completo el vínculo ecológico con el medio.

Respecto de la etapa ideológica a la que se refiere Martínez, específicamente en la dominación por medio de la religión oficial, ésta estuvo presente desde el principio ya que al segundo viaje Colón ya se hace acompañar de clérigos, en una

(19) MARTINEZ PELAEZ, S.: *La patria del criollo*, Educa 1979: “Causas de la idealización de la conquista”, p. 51-55.

(20) En la misma Costa Rica en plena década de 1980 ya, es frecuente leer sobre despojo de tierras, entre otros por perforaciones petroleras. También es pan de cada día el irrespeto a las reservas indígenas y a sus mismos habitantes.

(21) MARTINEZ, op. cit., p. 63-64.



perspectiva nada eclesiástica sino policíaca (22). Es que estos “conquistadores espirituales” (23) contribuirían definitivamente a la total destrucción de una visión indígena sobre hombre-entorno. La misma labor “humanística” de los dominicos, especialmente de Bartolomé de las Casas y de Francisco Marroquín en Mesoamérica, grandemente contribuirían a desenraizar al indígena de sus tierras hacia concentraciones semi-urbanas totalmente europeizadas y por lo demás perfectamente pasadas en función de la recaudación fiscal (24).

En cuanto a la reacción amerindia a este triple despojo —militar, jurídico e ideológico— en definitiva de base económica, es sintomático ver cómo los autóctonos mantienen en forma desesperada su cohesión sobre una base de integración con la naturaleza. Frente al requerimiento español va la reflexión del cacique: “¿por qué habríamos de abandonar a nuestros dioses, recibidos de nuestros padres y que nos otorgan buenas cosechas? En cuanto a ese gran sacerdote del que habláis, debió de haber estado borracho ya que se puso a repartir lo ajeno . . .” (25).

El atropello de valores, la masacre de las gentes resultaron en función de una imposición racial (26) y de una apropiación territorial todavía medieval europea, en que el Señor era tal por sus riquezas en acres. Pero la “visión del vencido” (27) no pierde la perspectiva integradora, hombre-naturaleza en un mismo destino. Así se refieren a los blancos: “Creían que eran dioses; pero tal vez no lo eran. No derramaban semillas, ni llovían agua” (28). Sorprendente, al respecto es la visión plástica, imposible de imaginarse en perspectiva europeizada: “Ellos enseñaron el miedo, vinieron a

marchitar las flores. Para que su flor viviese, dañaron y sorbieron la flor de nosotros . . . ( . . . ) ¡Castrar al sol! ( . . . ) Nos cristianizaron, pero nos hacen pasar de unos a otros como animales. Dios está ofendido de los chupadores . . .” (29). Tal visión lírico-trágica de unión entre hombre y tierra, en un mundo occidental, solo García Lorca y Pablo Neruda la podrán evocar sin alcanzar jamás la vivencia interna, de total identidad que el amerindio sentía no sólo en la evocación poética sino en sus mismas entrañas.

#### 4. Relación Hombre-Naturaleza en Mesoamérica desde la Conquista

Ya señalamos que la Conquista, como factor destructivo frente a la cosmogonía indígena, no terminó en el Siglo XVI, ni siquiera, como lo muestra Martínez, con la independencia política de España (20). Desde este punto de vista la vivencia del indio mesoamericano hasta el día de hoy permanece, aunque sea como sustrato más o menos importante según la realidad demográfica de cada país del área, así como según la pérdida de identidad a que les haya obligado su entorno. Como sea, el signo es negativo: la desnaturalización del indígena por la fuerza implica el abandono de sus valores respecto de la naturaleza. Hay quienes, como Martínez, que ven con buenos ojos esta pérdida de valores propios, entre otros de la dimensión ecológica para con el medio natural, en beneficio de la proletarianización, vista exclusivamente en perspectiva económica (31).

Ahora bien, si en otras partes floreció la novela indigenista, en la línea, por ejemplo de *Huasi-pungo*, ya se ha visto que definitivamente, tal perspectiva no deja de ser paternalista y, sobre todo, eurocéntrica (32). Como Arguedas en la América del Sur, en Mesoamérica tenía que ser el indígena, por su madre y su infancia, Miguel Angel Asturias el que en 1946 nos legó su *Hombres de maíz*, visión de y desde la perspectiva indígena. Esta novela, al mismo tiempo que prueba la continuidad de la cosmogonía vivida en el *Popol-Vuh*, también

(22) Ver al respecto la fina ironía de *El arpa y la sombra*, la novela histórica de Alejo Carpentier, por lo que Colon aparece realmente como precursor de Napoleón en aquello de que “un sacerdote vale por cien gendarmes”.

(23) Así los llama Jacques LAFAYE en su libro *Los conquistadores*, (Siglo XXI, 3ª edición, 1978), con un capítulo del mismo nombre, p. 195–210.

(24) Para la descripción del fenómeno en Costa Rica ver LOPEZ, Carlos R., *Los franciscanos recoletos y el sentido misional de la Conquista de Talamancas*, en *Estudios U.C.R.*, Vol. 2, N° 1, set. 1980.

(25) LAFAYE, op. cit., p. 85.

(26) MAC LEOD, *Spanish Central American Economic History*, p. 332 da estadísticas en cuanto al exterminio de indios en Costa Rica, como medio de apropiación territorial.

(27) LAFAYE, op. cit. p. 181.

(28) *LIBRO DE CHILAM BALAM*, Ed. UNAM,

1973, p. 65.

(29) LEON PORTILLA, M.: *El reverso de la conquista*, Ed. Joaquín Mortiz, 3ª edición, 1974, p. 78–79.

(30) Ver op. cit.

(31) Martínez, op. cit., p. 564–618.

(32) BENEDETTI, M.: *Temas y problemas*, en Co-



da muestras del progresivo deterioro que experimenta el indio en su relación con la naturaleza: este es el doble eje que sustenta la trama: de allí el sentido críptico del epígrafe: “aquí la mujer, yo el dormido”, donde la “mujer” es el elemento “tierra” y el yo es el mismo poeta portavoz de una colectividad que pierde la memoria (33).

La vivencia plena de la cosmogonía indígena está todavía presente en las páginas introductorias de la novela. Otros ya hicieron un análisis minucioso de sus valores artísticos (34). Aquí quisiera simplemente subrayar lo difícil que resulta sentir y evidenciar la interioridad indígena respecto de la naturaleza partiendo del arsenal terminológico europeo: cuando el novelista señala que “El Gaspar Ilóm deja que a la tierra de Ilóm le boten los párpados con hacha . . .”, o que “La tierra cae soñando de las estrellas, . . .” (35) tendremos tendencia a hablar de metáforas, de simbolismos y de antropomorfismos en una perspectiva que no puede dejar de reflejar la mentalidad occidental. Para el indio no tiene sentido hablar de antropomorfismo, porque la tierra simplemente *es* el hombre y el hombre *es* su tierra, en perfecta identidad.

Toda la novela resulta un desgranar de la mazorca, por la penetración de los ladinos: “el mata-palo es malo, pero el maicero es peor” (36) dice la novela; Asturias deja expresamente confuso si el hablante es Gaspar Ilóm o el propio narrador; sería incurrir en un acercamiento analítico, cartesiano que no corresponde en esta evocación mítica: así también se confundirá finalmente la “Piojosa Grande”, mujer de Ilóm, con la lluvia en presencia perenne que “erguida estará en el tiempo que está por venir, entre el cielo, la tierra y el vacío” (37).

Si continuamente se proclama la inmortalidad de la vivencia indígena, toda la novela consiste sin

embargo en mostrar la pérdida progresiva de la dimensión ecológica: al principio la voz común proclama: “Sembrado para comer es sagrado sustento del hombre que fue hecho de maíz. Sembrado por negocio es hambre del hombre que fue hecho de maíz (38). Y más adelante: “los que se han entregado a sembrar maíz para hacer negocio, dejan la tierra vacía de huesos, porque son los huesos de los antepasados los que dan el alimento maíz (39). “A quien se le iba a ocurrir tener hijos para vender su carne . . .” (40).

Hasta que finalmente vemos al indio Nicho, “heredero del Hotel King y sus dieciseis mil ratas”. Todos vuelven al pueblo, pero ya sin la perspectiva indígena: “viejos, niños, hombres y mujeres se volvían hormigas después de la cosecha para acarrear el maíz; hormigas, hormigas, hormigas, hormigas” (41). El indio ha perdido su alma interior y ha ido diluyendo por completo su relación de identificación con la naturaleza.

## 5. Conclusión

En esta perspectiva diacrónica y partiendo de fuentes artísticas indígenas, creemos haber logrado mostrar la importancia de su conducta y de su “filosofía de la naturaleza” en un subcontinente donde los problemas de contaminación, de deforestación y otros, en general, donde los asuntos de ecología adquieren su valor tan solo ya en una perspectiva de sobrevivencia.

Junto con lo anterior, esperamos haber insinuado la aplicabilidad de las hipótesis de Galtung respecto de las cosmologías, aquí específicamente en relación con el indio mesoamericano.

*municación y Lenguaje*, U.C.R. 2º edición, 1981, p. 185–202.

(33) *Hombres de maíz*, Educa, 1974, p. 7.

(34) Ver, por ejemplo, MARTIN, G.M.: *Pattern for a novel: an analysis of the opening of "Hombres de Maíz"*, *Revista de Estudios Hispánicos*, vol. 5, Nº 2, 1971, p. 223–241.

(35) *Hombres de maíz*, op. cit., p. 9.

(36) *Hombres de maíz*, p. 14.

(37) *Hombres de maíz*, p. 367.

(38) *Hombres de maíz*, p. 14.

(39) *Hombres de maíz*, p. 232.

(40) *Hombres de maíz*, p. 233.

(41) *Hombres de maíz*, p. 368.